

Sprache und Aisthesis.

Heidegger und die Kunst

DIETER MERSCH

1. Zweifaches Verfehlen

Eine Dichtung Gérard de Nervals aus dem Jahre 1853 trägt den Titel »El Destichado«: der »Enterbte«, oder auch der »Glücklose«, der »Entwurzelte«. Das schwer zu enträtselnde Sonett – aufgenommen in den Zyklus »Les Chimères«, von dem Antonin Artaud gesagt hat, seine Symbolik gleiche »Donnerschlägen« (Artaud 1977: 67ff.) – besingt die tragische Existenz des Menschen. Es endet damit, dass ihm, dem »Verhängnisvollen«, zweimal »siegreich« die Überfahrt über den *Acheron* gelingt, beides Mal umspielt von Figuren der Verzweiflung, nämlich den »Seufzer[n] des Heiligen und der Schreie der Fee (*les soupirs de la sainte et les cris de la fée*)«. Der Heilige gehört dabei dem Bereich der Wahrheit an, die Fee dem des Traums, der Phantasie. So lässt die Dichtung nur die unmögliche Alternative zwischen dem ohnmächtigen Seufzen des Denkers zu, dem im Angesicht des Verhängnisses das Wort ausbleibt, und dem gleichermaßen vergeblichen Aufschrei des Künstlers, der dem Augenblick des Schreckens lediglich den unartikulierten Laut entgegensetzen kann.

Zweifach vermag also der Wurzellose die Fahrt mit dem Nachen über den Grenzfluss ins Jenseits zu unternehmen: durch das Denken und die Sprache, die ins Schweigen führt, oder durch die Anschauung und die Kunst, der sich die Entblößtheit der Welt unverhüllt *zeigt* und dabei der Schrei des Entsetzens entfährt. Die Alternative gemahnt nicht, wie man meinen könnte, an die Notwendigkeit der Wiederholung, zu der der Glücklose, der allein auf die Zeichen angewiesen bleibt, verurteilt ist. Das Zweimal verweist vielmehr, wie auch Oskar Becker unterstrichen hat, auf die Duplizität der Wege zwischen der »vorsichtigen Verwegenheit des Philosophen« und der »Abenteuerlichkeit des Künstlers« (Becker 1963: 126) – wir können ergänzen, zwischen *Diskurs* und *Aisthesis*.

So ist eine grundlegende Dualität angesprochen: Wenn sich das

Denken in der »Verspätung« durch die Zeichen erschöpft, wenn es allein in der Prozessierung von Differenzen aufgeht, wenn es nicht anders kann, als das Symbolische und deren Spurenschrift unablässig neu zu lesen, dann erhebt sich die Frage nach dem Status der Wahrnehmung, dem Rang des *Asthetischen*. Erscheint es allein im Medium der Sprache, der Diskursivität als dem je schon »Gezeichneten« oder »Geschnittenen«, das jeglichen »Mythos eines Gegebenen (*myth of the given*)« abstreitet, erneuert sich jene Depravation, die ihm philosophisch spätestens seit der Spätantike, dem Mittelalter und dem neuzeitlichen Rationalismus in unterschiedlichen Gestalten und Gesichtern widerfuhr: durch die symbolische Überformung, die in jedem Blatt, jedem Antlitz oder Ereignis ein Gleichnis oder einen bedeutungsvollen Mikrokosmos entdeckt, schließlich als begriffliche oder *semiotische* Zurichtung des Wahrgenommenen, welche nur das zu erblicken erlaubt, was zuvor schon bestimmt, eingeübt oder als Zeichen verstanden worden ist. Ihr entspricht die Abweisung eines *Undarstellbaren*, sei es in Form des Schönen oder Erhabenen, sei es als Erfahrungen der »Aura« (Benjamin) oder jener Abgründigkeit der *Ex-sistenz*, worin die Metaphysik von Anfang an das beunruhigende Trauma erkannte, *dass (quod) ist, was (quid) ist*. Gleichmaßen künden von ihm das »Erstaunen« (*thaumazein*) wie das »Erschrecken« (*tremendum*), von denen Martin Heidegger gesagt hat, sie seien die »Grundstimmung« des Philosophierens schlechthin: »jener nämlich, die sich geöffnet hat dem einen einzigen Ungeheuren: daß Seiendes *ist* und nicht vielmehr nicht ist« (Heidegger 1984: 2). Ludwig Wittgenstein hat sie mit dem »Mystischen« (Wittgenstein 1989: 6.54) identifiziert. Es geht nicht im Denken auf, sondern vorzugsweise im Sinnlichen. Es hat darum auch keine primär *logische* Kontur, vielmehr behauptet sich in ihm die *Irreduzibilität des Ästhetischen*. Dem Rätsel *ausgesetzt* und durch es *entsetzt* (*transponare*), vermag ihm der Mensch – der Glück- und Heimatlose – nichts anderes entgegenzusetzen als die aussichtslosen Konstruktivismen seiner Texturen und Diskurse, die das »Dass« beharrlich unter das »Als« bringen und sich damit *vor* es stellen, es *verstellen* und *ersetzen*: *quid pro quo*.

Die auf diese Weise postulierte Eigenständigkeit des Ästhetischen besagt vor allem, dass es nicht auf das Diskursive zurückgeführt werden kann wie umgekehrt der Diskurs an ihm seine Andersheit, seine unüberwindliche Grenze findet. Keineswegs ist gemeint, dass die Wahrnehmung unabhängig von aller Begrifflichkeit oder Sprache ihr eigenes Terrain behauptete, dass sie gar unmittelbar ein *Reales* auffasste, auf das sich das Symbolische oder die Systeme der Zeichen erst nachträglich bezögen. Vielmehr ist gemeint, dass diese, dadurch dass sie selbst erst in der Wahrnehmung aufgehen und »gelesen« werden müssen, durch sie hindurch auf »etwas« hindeuten, das kein »Etwas« ist oder auch nur als ein Solches angesprochen werden darf, sondern ein

Unaussprechliches, das allein im *Ekstatischen*, dem Herausstehen selbst seine Eindringlichkeit gewinnt. Denn die Wahrnehmung, bei allem, was sie an Konkretem gewahrt, worauf sie sich richtet oder woran sie sich erinnert fühlt, hat es mit *Erscheinungen* zu tun, über die wir uns im Einzelnen zu täuschen vermögen, nicht aber über deren *Existenz*. Kunst hat solches seit je, wie mimetisch, medial oder simulativ sie sich auch immer gebärdete, in der Widerständigkeit des Materials oder den Paradoxien ihrer Performanzen ausgemacht und den Sinn, die diskursive Aussage zu durchlöchern, zu stören oder zu vereiteln gesucht.

Die *Duplizität von Diskurs und Aisthesis*, die derart die überkommene Dualität von Sinnlichkeit und Verstand oder Anschauung und Begriff ersetzt und überwindet, geht der Differenz von *Sagen* und *Sichzeigen* konform (vgl. Mersch 2002). Sie impliziert, dass in der *Rede*, der *Ordnung des Symbolischen* oder auch in *Text* und *Sprache* ein *Erscheinen* rückständig bleibt, das sich nicht erst in der Disparität von Wissenschaft und Kunst spiegelt, sondern als *Chiasmus von quid und quod* ihnen noch vorausliegt und das Verhältnis zu jeglichem Seienden konstituiert. Der methodische Widerstreit zwischen Semiotik und Phänomenologie, zwischen Idealismus, Interpretationalismus oder Strukturalismus auf der einen und Ästhetik beziehungsweise Ästhetik auf der anderen Seite scheint demnach hinfällig. Die fruchtlose Polemik verdankt sich der Unbedingtheit des *logos* wie der Hervorhebung der *dictio*, des Sagens, der die *Verdrängung des Sichzeigens* und seines Bezugs auf die *Ekstasis des Erscheinens* korrespondiert wie umgekehrt wiederum die Phänomenologie auf deren Unbedingtheit besteht, die ihren Ort in der *Ursprünglichkeit* der Wahrnehmung findet. Denn weil das *auto to phainesthai*, das Sehenlassende selbst, wie Heidegger übersetzt, mit der Positivität seines Hervortretens zugleich das Moment seiner Existenz, nicht nur im Sinne seines neutralen Vorhandenseins, sondern weit eher seines »angehenden Herausstehens« (*ek-stasis*) (Heidegger 1972: 29, 30), seines *Entgegenkommens* birgt, fügt es sich weder dem Wort noch der Bestimmung oder der Signifikanz, sondern bleibt ihnen gegenüber ein Fremdes oder Anderes, ein gleichfalls Widerspenstiges wie Sperriges, das gegen diese eine nichtsprachliche oder nichtdiskursive Evidenz behauptet, das sich einzig als negativ beschrieben lässt. Es wahrte gegenüber dem durch die Philosophie stets favorisierten Bereich des Begrifflichen oder Diskursiven ein Untilgbares oder Unbestimmtes, das zwar der Rahmung bedarf, um markiert zu werden, von dem es jedoch nicht wieder ein Zeichen geben kann, insofern es bestenfalls nur in Modi des Entzugs ausweisbar erscheint – und dem doch die Positivität einer Kraft eignet, die wiederum ohne Widerspruch nicht zu leugnen ist.

2. Herkommendes Überholen

Im Zentrum von Heideggers Entfaltung dieser Figur steht der Begriff vom »Ereignis« (Heidegger 1963: 32ff.). Dominierte bis in die späten 20er Jahren die Kategorie des Verstehens, so rückt ab Mitte der 30er Jahre ein Ereignisdenken in den Mittelpunkt seiner Philosophie. Dessen Metaphorik löst die frühere, auf die Transzendenz und Freiheit des Daseins abgestellte »phänomenologische Hermeneutik« von »Sein und Zeit« ab. Statt dessen spricht Heidegger von einem Denken der »Kehre«, das in dreifacher Weise die eigene Umkehr wie die Umkehrung des Denkens vom Vorrang der Freiheit zum Geschehenlassen und schließlich die Wende ins Seinsgeschichtliche, den Übergang vom »ersten Anfang« der Metaphysik zum »anderen Anfang« eines noch ausstehenden Denkens anzeigt. In den »Beiträgen zur Philosophie« wird der »Durchbruch« zum Ereignis selbst als »Kehre« bezeichnet: »Das Ereignis hat sein innerstes Geschehen und seinen weitesten Ausgriff in der Kehre« (Heidegger 1989: 407). Sie impliziert eine *Transformation des Denkens*, im Verlauf derer sämtliche Formate des bis dahin Erreichten, seine Begriffe und Grundworte noch einmal verwandelt werden. Ausdrücklich sprechen die »Beiträge« von der »Überwindung des ersten Ansatzes der Seinsfrage in *Sein und Zeit*« (Heidegger 1989: 250, 242), wobei der Übergang in wechselnden Anläufen und immer neuen Wendungen gewagt wird. Er gelingt dadurch, dass die Vollzugsform des Verstehens nicht länger aus der Überschreitung gedacht wird, die ihre Basis in zugrunde liegenden Existenzialen des Daseins finden, sondern als »Sprung«. Der »Sprung« selbst geschieht als ein *Ereignen*. Er gleicht dem *Ur-Sprung*, der Plötzlichkeit des *kairos* (Heidegger 1960: 89). Sinn ist nichts, das an Bedingungen oder Regeln geknüpft ist, sondern ein *Geschehen*, das tief in der *Unverfügbarkeit der Zeit* wurzelt: »Die ›Zeit‹ sollte erfahrbar werden als der ›ekstatische‹ Spielraum der Wahrheit des Seyns« (Heidegger 1989: 242). Er »gibt« Sein als eigentliche *Zeitigung*. Das heißt, die Zeit wird zum Gebenden. Sie ereignet die »ontologische Differenz von Sein und Seiendem« als unwiederbringliche *Gabe*, die aufgenommen und allererst in die »Ent-sprechung« (Heidegger 1969: 5ff.), das heißt auch die Sprache gebracht werden muss. Eben dies wird zum Thema im späten Aufsatz Heideggers mit dem Titel »Zeit und Sein« von 1962, der wiederum das Thema aus »Sein und Zeit« aufnimmt, radikalisiert und umkehrt.

Anders jedoch als zuvor eingeführt, bezieht Heidegger das Ekstatische nicht auf das *aistheton*, die Wahrnehmung einer Ereignung, sondern auf die »Zeitigung der Zeit«. Zugleich wird damit eine Struktur variiert, die sich bereits in »Sein und Zeit«, dort allerdings auf der Ebene des mehr »subjektiv« terminierten Begriffs des »Daseins« findet. Sie wird im Zusammenhang des Kapitels über den »Vorlauf zum Tode« entwickelt. Nicht ist damit ein unabänderliches Geschehen gemeint,

ein *Fatum*, das sich unerbittlich auf sein Ende zubewegt, sondern umgekehrt ein *Herkommen* aus der Zukunft, das es zu *übernehmen* gilt (Heidegger 1972: 260ff.). Herkommen und Übernahme sind aufeinander zulaufende Bewegungen. Sie bilden das Modell für das spätere »herkommende Überholen«. Das Künftige bezeichnet das Unverstehbare, sich Entziehende, das zugleich unbeherrschbar voraus liegt, aus dem her jedoch Verstehen sich gleichermaßen konstituiert wie beschneidet. Grundsätzlich gestattet Künftigkeit keine Konstruktion, und erst aus dieser Entzogenheit vermag Sinn hervorzutreten. Es ist ein aus der Endlichkeit herkommendes, sich verweigerndes Geschichtliches. Wir »machen« nicht Sein, indem wir verstehend der Welt das Gepräge eines Sinns oktroyieren. Vielmehr *geschieht* Sein *von der Zeit her* – genauer, von einem *unverfügbar »Zuvorkommenden«*, das freilich unserer Entwürfe bedarf, um zum Vorschein zu kommen. Darum heißt es auch in den unmittelbar auf »Sein und Zeit« folgenden Vorlesungen zu »Grundproblemen der Phänomenologie«: »Die Selbstheit des Daseins gründet in seiner Transzendenz [...]. Im Begriff der Selbstheit liegt das ›Auf-sich-zu‹ und ›Von-sich-aus‹« (Heidegger 1975c: 425f.).

Das *Auf-sich-zu* als die »Endlichkeit der ursprünglichen und eigentlichen Zukunft« (Heidegger 1972: 330) und das *Von-sich-aus* der eigenen Möglichkeit bilden korrespondierende Figuren, die die maßgebliche Formel jener Bewegung stellt, die später als »Gegenschwung« (Heidegger 1989: 251) beschrieben wird: In ihr ist der spezifische »Überschrittscharakter des Daseins«, seine *Transzendenz* beschlossen, doch so, dass diese dem Augenblick der Wendung, dem *kairos* entspringt. Das heißt gleichfalls, dass mit der wesentlichen Kategorie des *kairos* der »Sprung« bereits gegeben ist: Das Dasein erweist sich in seiner Transzendenz als *Ereignen*. Ihm wird dann, im *Ereignisdenken* der späteren »Beiträge« eine »seinsgeschichtliche« Dimension verliehen. Weit über »Sein und Zeit« hinaus, doch gehalten in eine analoge strukturelle Konstellation, erscheinen Mensch und Geschichte als das *Zwischen* oder die *ortlose Mitte*, die nicht in der Vermittlung zweier bereits bestehender Pole besteht und dadurch eine Relation austrägt, sondern die im Prozess einer *Umwendung* beruht. Diese Umwendung wiederum fasst das Ereignis vom Platz dessen auf, was Heidegger in den »Beiträgen« als »Spiel« charakterisiert hat – ein Ausdruck, der seit Nietzsche eine besondere Prominenz erfahren und gleichermaßen für Heidegger wie für die Dekonstruktion Derridas eine zentrale Rolle erhalten hat. Heidegger beschreibt damit das spezifische »Zuspiel« zwischen sich ereignenden »An-spruch« oder »Zuwurf«, der aus dem ungreifbaren »Geschick« der Zeit herkommend »anspricht«, und dem ereignetem »Entwurf«, der ihm zu antworten, zu entsprechen trachtet, um ihn »als solchen« erst hervorzubringen. Wieder entsteht dieselbe Figur: Beide, *ereignender Zuwurf* und *ereigneter Entwurf*, sind im »Ereignis« aufeinander verwiesen (vgl. v. Herrmann 1999: 23ff., 27). Das Ereignis ist da-

her nicht so sehr das Entgegenkommende, Andere selbst, sondern der »Sprung«, der beide ins Geschehen der Wahrheit (*aletheia*) bindet. Das Ereignis ist deren Mitte: Entsprechend heißt es in den »Beiträgen«: »Der Sprung ist der Vollzug des Entwurfs der Wahrheit des Seyns im Sinne der Einrückung in das Offene, dergestalt, daß der Werfer des Entwurfs als geworfener sich erfährt, das heißt er-eignet durch das Seyn« (Heidegger 1989: 239).

Es ist diese Idee der *Zusammengehörigkeit*, die das *Gehören*, die *Einbindung* hervorhebt, die Heidegger in immer neuen Sprachanstrengungen als wechselseitige Bedürftigkeit von Denken und Sein auszubuchstabieren versucht hat. Doch besteht die Schwierigkeit darin, dass solcher Zugehörigkeit noch ein »Hören« vorweggeht, das »als« Zuvorkommen gar nicht markiert werden kann, weil es im Prozess der hervorholenden Auslegung erst geschaffen werden muss. Gleichwohl denkt Heidegger von ihm her als einem genuin *Unbegrifflichen* oder *Namenlosen*, das sich jeglicher »Wendung an« verschließt, das dennoch »nicht Nichts« ist, sondern, wie man sagen könnte, ein Überschuss. Er wird in den »Grundfragen der Philosophie«, einer Vorlesung im Umkreis der »Beiträge«, auch als »Überfülle einer Schenkung« ausgewiesen (Heidegger 1984: 153), ein Ausdruck, der bereits im »Ursprung des Kunstwerks« eine ausgezeichnete Rolle spielte (Heidegger 1960: 86ff.), während die »Beiträge« vom »Anfall« oder »Zu-fall« im Sinne des jeweils Zufallenden sprachen (Heidegger 1989: 235f.). Das Vorgängige ist das jeweils An- oder Zufallende, das weder eine Sprache kennt noch ihr genügt und in dem gleichwohl alle Geschichte, Kunst, Wissenschaft und Kultur wurzelt. »Nicht was wir erdenken«, heißt es in den »Beiträgen«, sondern, »was uns, gesetzt daß wir dafür reif geworden sind, in ein Denken zwingt, das weder eine Lehre gibt noch ein moralisches Handeln veranlaßt [...], vielmehr ›nur‹ die Wahrheit gründet« (Heidegger 1989: 243), sei allein maßgebend. Es wäre ein Schockhaftes, das *angeht*, eine »Plötzlichkeit«, die überkommt und den Menschen in die Aufgabe stellt, ihm zu entsprechen, es zu deuten.

Wir haben es also folglich, ganz entsprechend Derrida, mit einer Figur der »Nachträglichkeit« zu tun. Wenn jedoch Derrida das Ereignis selbst unter die »ursprüngliche Verspätung« rückt, weil es stets schon unter das Verdikt der Wiederholung fällt, dann gibt es demgegenüber für Heidegger ein primär Angehendes oder Ansprechendes, das noch nicht »Schnitt« und damit »Marke« (*marque*) (Derrida 1972: 374, 376) oder Schrift ist, ohne Unmittelbares zu sein. Keineswegs handelt es sich um eine mythische Authentizität; vielmehr hat das Denken am »Zuvorkommenden« sein Verbindliches und damit auch Bindendes: Dieses Bindende ist die Ereignung selbst. Sie weist Denken an den Platz einer Sekundarität. Deswegen wird das »Wesen« des Denkens auch als ein »Danken« beschreiben – »[j]enes Danken, das sich nicht erst für etwas bedankt, sondern nur dankt, daß es danken darf« (Hei-

degger 1979: 65). Es geschieht je schon im Modus eines *Antwortens*. Insbesondere verweisen Schenkung und Dank aufeinander: Angesprochen ist damit die Radikalität einer *Gabe*, die nicht umwillen von etwas gegeben wird, sondern *sich vergibt*, ohne zu warten und zu erwarten. Anders ausgedrückt: Das Ereignis setzt ein »Empfangen«, und das bedeutet auch eine »Empfänglichkeit«, eine spezifische Sensibilität und Aufmerksamkeit voraus. Es nimmt seinen Ausgang von dort aus, wohin das Denken, der Mensch oder die Sprache nie gelangen, und das Heidegger in seiner mittleren Phase mit dem Wort »Seyn« belegte – gelegentlich wird es sogar durchgestrichen, später mit dem überlieferten »Sein« überhaupt identifiziert. So ist eine Differenz gesetzt, die ebenso unhörbar scheint wie das »a« in der Derridaschen *différance*, an der freilich der ganze Unterschied, die »Kehre« im Denken hängt. Heidegger wird es nicht um die Schrift, die Skripturalität des Zeichens gehen, sondern um die Verschiebung des Primats: »Seyn« als die »Gabe des Anfangs«, als die »Augenblicksstätte« des »Wesens« im Unterschied zu Sein als Sinn, als Deutung (Heidegger 1989: 230).

Die wesentliche Differenz zwischen Heidegger und Derrida besteht dann also zuletzt in einem unterschiedlichen Bezug zum Begriff der Zeit. Derrida privilegiert die Vergangenheit, die Erinnerung, das Gedächtnis, das sich stets als Markierung, als Schrift zeigt, während Heidegger das Zukünftige, das seine unkenntlichen Schatten in die Gegenwart wirft und in der Verzweiflung eines Wagnisses auf sich genommen und »ver-antwortet« werden muss, vorzieht. Seine Schenkung *nötigt* den Menschen wie umgekehrt der Mensch durch sie »ereignet« wird, um seine Wahrheit zu »gründen«. Deshalb spricht Heidegger auch von der »Not« als der »Grundstimmung der Philosophie«: der Ausdruck nimmt die Stellung der früher noch im Rahmen der Metaphysik gedachten Kategorie des »Nichts« (Heidegger 1965: 27ff.) ein, dessen Vorrang den »Sinn von Sein« allererst als ein »Ereignen« denken lässt. Denn »nichts« geschieht ohne den Menschen, aber doch so, dass der Mensch sich überall ins Nichts gestellt sieht, welches keinen »Mangel« oder »Fehlen« bezeichnet, welche es zu bewältigen und zu überwinden gilt, sondern *Entzug*, der gleichwohl die Bedingung des Erscheinens selber darstellt. Im späten Vortrag »Die Kunst und der Raum« heißt es darum:

»Vermutlich ist jedoch die Leere gerade mit dem Eigentümlichen des Ortes verschwistert und darum kein Fehlen, sondern ein Hervorbringen. [...] Die Leere ist nicht nichts. Sie ist auch kein Mangel«, sondern sie »spielt« das »suchend-entwerfende[] Stiften[] von Orten.« (Heidegger 1983a: 12)

Dem entspricht schließlich jener Gedanke, der zu den frühesten des gesamten Heideggerschen Œuvres zählt: »*Dass etwas ist und nicht Nichts, lässt »Sein« allererst als »Ereignen«.* Nicht nur deswegen wird

Wahrheit im Sinne anfänglicher *aletheia* als »Unverborgenheit« konzipiert, weil sie einem Spiel von Verbergung und Öffnung, von Verdeckung und Entdeckung entstammt, sondern weil sie sich tiefer noch einem »Herkommen« der Zeit – genauer: ihrem *Zukommen* – verdankt, das sich wiederum selbst jeglicher Sagbarkeit und damit Wahrheit verschließt. Sie ist das Unausdrückbare schlechthin.

3. Begehren nach Sein und Bedürfnis des Seyns

Verschwistert mit der Noblesse einer Diskretion, die das Flüchtige nicht *per se* schon unter das Verdikt einer Symbolisierung oder Sprache stellt, klingt hier zugleich der Vorschein einer möglichen Medienkritik an. Denn wie die Prozesse der Mediatisierung ihren Fokus einzig auf die Auszeichnung eines schon »Vorhandenen« konzentrieren, verfahren sie grundsätzlich *darstellend*. Sie partizipieren an der *techné* und beziehen ihre Präsenz aus der Verfügung, weshalb sie das Nichts so sehr verkennen wie das Spiel von Verbergung und Eröffnung. Anders ausgedrückt: Sofern sich das Ereignis der Differenz *ereignet*, ist es grundsätzlich nicht mediatisierbar, insofern ihm das Medium erst entspringt.

Umgekehrt vermag jedoch nichts zu erscheinen, wenn sich ihm nicht das Denken zuwendet und dadurch eine Ortschaft verschafft, denn was sich zeigt, »spricht schon *aus* der Wahrheit des Seyns und kann sich nie unmittelbar zum Seyn selbst überspringen« (Heidegger 1989: 79). Es handelt sich also nicht um Mystik, um ein ungreifbares Geheimnis, das dem Menschen gleichsam von Außen entgegentritt, um sich an ihn zu wenden; vielmehr eröffnet das Ereignis erst die Stätte, worin Sein hervortritt und in seiner Wahrheit »geborgen« werden kann. Das bedeutet, dass das Sein selbst bedürftig bleibt: Es bedarf des Daseins, um zur »Wesung« zu werden, wie Heidegger sagt, mithin eine Anwesenheit, eine Dauer und Geschichte wie auch ein Gedächtnis zu gewinnen. Beide gehören zusammen: »Er-eignung des Da-seins durch das Seyn und die Gründung der Wahrheit des Seyns im Da-sein« (Heidegger 1989: 262). Das muss wörtlich gelesen werden: Das Sein gehört dem Denken wie das Denken dem Sein, wie es in »Identität und Differenz« heißt: »Mensch und Sein sind einander übereignet [...]; denn nur bei uns kann es als Sein wesen, das heißt an-wesen« (Heidegger 1978: 19, 20). Anwesen hat den Doppelsinn von Präsenz und Zugehörigkeit. Nur im Denken ist das Sein, verstanden *als* Sein, zu Hause. Durch es kommt das »Als« ins Sein. Denken heißt folglich *Denken des Seins* in der doppelten Bedeutung von *genitivus subjectivus* und *objectivus*, weshalb Heidegger auch von einem gegenseitigen »Brauchen« spricht: »Das Seyn braucht den Menschen, damit es wese, und der Mensch gehört dem Seyn, auf daß er seine äußerste Bestimmung als Da-sein voll-

bringe« (Heidegger 1989: 251). Daher vermag das Denken »für sich über die Wahrheit nichts«. Es beginnt »vom Anderen seiner selbst«, das es erst in seine eigentliche Betroffenheit versetzt: »Der Mensch ist der in das Wesen der Wahrheit Gebrauchte« (Heidegger 1979: 63, 51, 64).

Immer wieder beschwört Heidegger diese und andere Figuren des *Empfangens* und *Wendens*. Man könnte sagen: Er versucht dadurch das Theologische geschichtlich zu denken. Wie der Mensch gleichsam im Göttlichen steht, erfordert Gott den Menschen, um residieren zu können. Die Residenz selbst ist nicht das Unendliche, sondern das Endliche, das sich je anders manifestiert. Gedacht wird somit von einem »Ur-Sprung« her, ohne ihn »als« Ursprung zu denken. Was allein bleibt, ist der immer schon geschichtliche Entwurf seines Zur-Wahrheit-kommen-lassens. Darin kulminiert die eigentliche Position der Heideggerschen Spätphilosophie: Das Ereignis der Zusammengehörigkeit von Denken und Sein *geschieht* aus der »Ent-sprechung«. Die Kluft im Wort, die Differenz, die der Bindestrich zugleich markiert und überwindet, kennzeichnet eine *Bewegung*. Diese ist das Zugleich von »Empfangen« und »Wenden«. Darum kann Heidegger auch das »Ereignis« etymologisch mit der zweifachen Wortbedeutung des »Eräugens« und des »Eigenen« verbinden: Das »zukommende« Ereignen muss »er-äugt«, das heißt »erblickt« und »angeeignet« werden, um sich in »Eigenes« (Heidegger 1978: 24f.) zu verwandeln. Diese Verwandlung oder Wendung wiederum geschieht sich aus dem gemeinsamen Vollzug von Sprache und Wahrheit. Gleichzeitig heißt »Ent-sprechen« auch »Sprechen«. Darum gewinnt das Denken, so Heidegger in »Identität und Differenz«, das »Bauzeug« des »in sich schwingenden Bereiches [...] aus der Sprache. Denn die Sprache ist die zarteste, aber auch anfälligste, alles verhaltende Schwingung im schwebenden Bau des Ereignisses« (Heidegger 1978: 26). Denken und Philosophie stehen unter diesem Bezug eines ausdrücklich übernommenen Sagens, das emphatisch an Wahrheit im Sinne der Un-Verborgenheit gebunden wird. Die Sprache wird dabei selbst aus der gleichen Verschränkungsfigur beider Genetive als die »Sprache des Wesens« aufgefasst, das heißt als dasjenige, das, allererst aus dem »Wesen« und der »Wahrheit« zu sprechen vermag wie sie diese umgekehrt »zur Sprache bringt«. Das bedeutet, die Sprache »gibt« das Sein, indem ihr Wort das Sein *als* Sein, wie Heidegger sich ausdrückt, »ver-gibt«. Sein existiert nur, wo es Namen und Zeichen gibt, wo das »Es gibt« der »Gabe« einen Ausdruck oder ein Symbol gefunden hat. Deswegen heißt es auch: »Das Wort: das Gebende. Was [...]? [...]: das Sein.« So wird die unbestimmte Mitte, das Medium oder »Zwischen«, welche den Menschen ausmacht, durch das Sprechen besetzt, und zwar so, dass nicht der Mensch redet, sondern »die Sprache spricht«. Durch die Anonymisierung des Prozesses entrückt damit Heidegger, indem er von einem Unvordenklichen und »unver-

füßbar Zukommenden« her denkt, das Denken gleichwie die Sprache aus der Position der Intentionalität in die Struktur einer Responsivität.

Allerdings erhält hier das Responsive eine Ausprägung, die sie anders als bei Lévinas nicht auf das »Antworten« und damit auf eine ethische Dimension verpflichtet, sondern auf »Wahrheit«. Denn Antworten bedeutet für Heidegger stets Erwidern im Sinne des »Entsprechens«. Eigens betont der 1955 in Cerisy-la-Salle gehaltene Vortrag »Was ist das – die Philosophie« diese Engführung:

»Wir selber müssen dem, wohin die Philosophie unterwegs ist, durch unser Denken entgegenkommen. Unser Sprechen muß dem, wovon die Philosophen angesprochen sind, ent-sprechen. [...] Die Antwort ist keine erwidende Aussage (n'est pas une réponse), die Antwort ist vielmehr die Ent-sprechung (la correspondance).« (Heidegger 1975a: 193)

In Sonderheit verknüpft der zuletzt genannte Verweis auf den französischen Ausdruck *correspondance* die Sprache mit dem Geschehen der Wahrheit. Zwar gemahnt der Begriff oberflächlich im Sinne einer Korrespondenztheorie der Wahrheit an die *adaequatio intellectus et rei*. Doch bleibt sie überall aus der gewandelten *aletheia*, der Un-Verborgenheit oder Entdecktheit des Sinns zu verstehen. Hinzugefügt wird daher: Wir müssen »dem entsprechen, wohin die Philosophie unterwegs ist. Und das ist: das Sein des Seienden« (Heidegger 1963: 32-43). Sprechen ist nur eigentliches Sprechen, wo es sich der Eröffnung der Wahrheit fügt. Es stiftet Sinn. Denken untersteht dieser »Gunst der Sprache«: Folglich erweist sich das Ereignis selbst als sprachlich verfasst wie umgekehrt alles Ereignen seinen Ort in der Sprache hat. Die Sprache »schenkt«, heißt es in »Unterwegs zur Sprache«; sie ist »das Gebende«: Ihr ist »aufgegeben«, das »[I]st« zu vergeben« (Heidegger 1975a: 191ff.).

Diese Vereindeutigung auf die Sprache enthüllt freilich eine Radikalisierung, die auf eine grundsätzliche Schwierigkeit im Werk Heideggers weist. Denn in dem Maße, wie sich die späte Sprachphilosophie mehr und mehr vom *kairos* des verborgenen »Ur-Sprungs« entfernt, gerät sie in eine nicht zu lösende Zweideutigkeit zwischen Medialität und Ereignung. Indem sie die Sprache einem Universalitätsanspruch aussetzt, subordiniert sie die »ontologische Differenz« ihrer Arbeit des »Unter-Schieds« (Heidegger 1975a: 24ff.). Dann tritt die *Ekstasis der Zeit* als das »Gebende« hinter die Sprache als das »Unter-Scheidende« zurück und transformiert so das vormalige Ur-Sprungsdenken zum Differenzdenken. Vorbereitet wird damit eine Position, wie sie später Derrida von der Semiologie Saussures her ausbuchstabiert hat. Nicht das Denken antwortet auf den Zuspruch der Zeit, indem es, wie es im »Humanismusbrief« heißt, »mit seinem Sagen in die Sprache unscheinbare Furchen (legt)« (Heidegger 1975b: 119), vielmehr geht es den sich in

der Sprache selbst entfaltenden Unterschieden und Differenzen nach. Entsprechend wird die Sprache zur Stätte des Ereignisses; sie »ver-eignet«, wie Heidegger sagt, das Differierende, verleiht ihm Orte. Nichts anderes meint auch der von der Schrift her entwickelte Neologismus *différance* bei Derrida: Ein produktives, Differenzen generierendes Agens, dem erst die Ordnung der Zeichen entspringen und das darum auch nicht weiter bestimmbar oder begründbar erscheint (vgl. Derrida 1974: 110). Dazu verhält sich bei Heidegger das Ereignis des »Unter-Schieds« analog, wobei erneut die Zäsur des Bindestrichs in dieselbe Funktion tritt wie bei Derrida der Wechsel des Buchstabens *e* zu *a*: »Die Sprache [...] ist, indem sich der Unter-Schied ereignet. Die Sprache west als der sich ereignende Unter-Schied für Welt und Ding« (Heidegger 1975a: 30).

Folgt daraus nicht eine Verdopplung des Ereignisbegriffs, ein Ereignen der Sprache, das noch eines anderen Ereignens bedarf? Haben wir es nicht mit einem Geschehen vor dem Geschehen zu tun, das noch den »Unter-Schied«, der als das Ereignende gedacht wird, ereignen lässt – ein Umstand, den Heidegger durch die doppelte Figur des »Zu-wurfs« des »Seyns« und der ihn entwerfenden »Sage« der Sprache einzuholen trachtete? Bedeutet sie nicht eine Verdopplung in das *Ereignis des »Dass«* als »Gabe« der Zeit und das *Ereignis des »Was«* als deren »Austrag« durch die Sprache? Anders gefragt: Verhüllt nicht der Primat der Differenz das *Geschehen ekstatischer Zeitigung*, insofern nurmehr einseitig das Ereignen des Unter-Schieds in der Sprache herausgestellt wird? In »Sein und Zeit« betraf die letzte Grundlage der Ontologie des »Daseins« die »Transzendenz«, die aus dem *kairos* des »herkommenden Überholens« gedacht war. In den »Beiträgen zur Philosophie« verschob sich diese Bewegung zum »Ereignis«, das sich in der »Mitte« zwischen »ereignendem Zu-wurf« und »ereignetem Entwurf« hielt – so jedoch dass dem sich überall entziehenden »Zukommen« des »Seyns« der Vorrang zugemessen wurde. Denn entscheidend an der »ontologischen Differenz« war ja nicht so sehr das Differierende, sondern zunächst und primär das Sichentziehende, das vor allem ein zugleich »Zukommendes« darstellt, das im Ereignis als »Sinnstiftung« je anders und neu aufbricht. Nunmehr scheint sich die Bewegung des »Empfangens« und »Wendens« ganz in die Sprache zu verlegen: Durch sie kommt auf den Menschen zu, was ihn an-spricht, wie dieser umgekehrt, indem er ihr »nach-spricht«, das *Ereignen des »Unter-Schieds«* allererst *ankommen* lässt. Mit anderen Worten, wie vorher im Entzug des »Ur-Sprungs« ein Bezug auf den *zeitlichen Augenblick* enthalten war, der seinen »Austrag« erst finden muss, avanciert jetzt mehr und mehr die Sprache zur Instanz und Autorität der Austragung. Sie besetzt so selber den Platz der »Gabe«. Wir haben es demnach mit einer Verschiebung zu tun, die schließlich die Rede von »Zu-wurf«, vom »Zu-fall« oder »Anfall« des »Seyns« in den »Zu-

spruch« zurücknimmt, der bereits Sprache ist und die Unverfügbarkeit der Zeit in sich aufnimmt – denn alles Sprechen kommt doch »aus dem Seyn her«, wie es noch in den »Beiträgen« hieß: Es »steht unter der Macht des Seyns« (Heidegger 1989: 79).

Die Zweideutigkeit hat allerdings einen systematischen Kern. Sie beruht auf der Tatsache, dass Heidegger zwei Ereignisbegriffe miteinander zu verschränken sucht: das Ereignen als *kairos* und das Ereignis der *Differenz*, des je anderen geschichtlichen Entwurfs. Ersterer gehört der Zeit, Letzterer der Sprache. Zunächst »gibt es« das *Ekstatische der Zeit*, das *Zuvorkommen als Ur-Sprung*, dann ereignet sich der *Ein-Sprung des Unter-Schieds*, mit dem sich wiederum die Wahrheit im Sinne der *aletheia* eröffnet. Zuvor kommt das *Ereignen als Frage*, als Verbergung, zu der das Schweigen, das heißt die Enthaltung aller Worte gehört – dann geschieht das *Ereignis als Antwort*, als »Ent-sprechung«, als »Sage«, der ihr Geschehen in die Ordnung des »Als« rückt. Mithin ergibt sich ein fortschreitender Regress, ein »Zurücktreten« vom Ereignis des »Unter-Schieds«, das *in* der Sprache geschieht zur *Ekstasis* als Fraglichkeit des »Ur-Sprungs«, welche *vor* der Sprache liegt und von dem kein Zeichen kündigt. Ein doppelter Ereignisbegriff ist damit vorausgesetzt: Vom *ersten* Ereignen ließe sich nichts weiter sagen, als dass es geschieht, wohingegen das *zweite* in die »Lichtung« des »Als« stellt und somit das Ankommende »an-wesen« lässt. Heideggers Philosophie bleibt also anders als das von Derrida kritisierte »Ursprungsdenken« (Derrida 1999: 39ff.) in der *Zweideutigkeit zwischen Ursprungs- und Differenzdenken* befangen. Sein Denken ist zunächst *kairologisch* – erst später kehrt es sich mehr und mehr an die Struktur der Differenz, die dem *kairos* allererst eine Möglichkeit oder Stätte erteilt.

4. Aisthetik und das Ereignis von Sprache

Die Schwierigkeit besteht jedoch darin, wie von einem vorprädikativen *kairos* überhaupt Kunde zu erlangen ist, denn die Zeit ist, wie man gesagt hat, nicht wahrnehmbar – es fehlt der Sinn für Zeitigung. Das gilt ebenfalls für das, was einzig im Aisthetischen ankommt oder widerfährt, ohne bereits in ein »Ent-sprechen« gebracht werden zu können, wie jene unauslöschlichen Augenblicke des »Dass« (*quod*), die Jean-François Lyotard mit der Undarstellbarkeit des Erhabenen in Verbindung gebracht hat (vgl. Lyotard 1985): Sie werden von Heidegger durchweg ins Hermeneutische gewendet und an Sprache gebunden, weil Sein allererst durch die »Nennung« des Wortes hervortreten kann. Überhaupt erweist sich Wahrnehmung als Problem, denn Heidegger argumentiert nirgends von Sinnlichen her, sondern legt die Betonung einseitig auf den Sinn. So werden auch die aisthetischen Akte, auf die

er immer wieder rekurriert, allen voran das *Hören* und *Horchen*, nicht eigentlich sinnlich gedacht, sondern hermeneutisch als *legen*, als Weisen der »Auslegung« verstanden (Heidegger 1972: 163f.). Folgerichtig gerät das *Asthetische*, das im »Ursprung des Kunstwerks« im Rahmen des werkhafte *Sichzeigens* in Bezug auf das Geschehen der Kunst ins Spiel gebracht wird, zur *Dichtung* (vgl. Heidegger 1960: 82ff.). Entsprechend wird aus der Wendung von »Sein und Zeit« zur Ereignisphilosophie der »Beiträge« ebenfalls das Verhältnis von Denken und Dichten neu bestimmt. Wurden beide zuvor als *zwei* Arten des Entwurfs, das heißt auch aus der Transzendenz als Freiheit gedacht, werden sie jetzt zu zwei Weisen der »Ent-sprechung«, und zwar so, dass in ihnen der Vorrang der Sprache immer schon eingeschrieben ist. Deswegen wird vom Denken und Dichten gesagt, sie »wohnten« in einer »Nachbarschaft« und stünden zueinander in einer »verborgenen Verwandtschaft« (Heidegger 1975a: 173, 186). Sicherlich prätendiert der Ausdruck »Dichtung« weniger das sprachliche Kunstwerk als den Prozess künstlerischer »Verdichtung«, wie sie in Prozessen der Metaphorisierung zum Ausdruck kommen. Doch fällt dann jegliches *Asthetische*, das sich der Figurierung nicht fügt, sondern einer Inversion von Aufmerksamkeit verdankt, wie Barnett Newmans große monochromen Farbtafeln, Ad Rainhardts »Abstract Paintings« (1954/57) und Robert Rauschenbergs »White Paintings« (1951) oder Piero Manzonis »Achrome« (1960), aus dem Rahmen. Stattdessen wird im »Ursprung des Kunstwerks« ausdrücklich »alle Kunst« aus dem Wesen der Dichtung begriffen:

»Bauen und Bilden [...] geschehen immer schon und immer nur im Offenen der Sage und des Nennens. [...] Sie sind ein je eigenes Dichten innerhalb der Lichtung des Seienden, die schon und ganz unbeachtet in der Sprache geschehen ist. Die Kunst ist als das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit Dichtung.« (Heidegger 1960: 85, 86)

Kaum finden sich in Heideggers umfangreichem Werk bündige Darstellungen zur bildenden Kunst, abgesehen von den von Meyer-Shapiro kritisierten Erörterungen zu Van Goghs Schuhen, einigen verstreuten Einlassungen zu Cézanne und Klees späten Bildern sowie die Rede über »Die Kunst und der Raum« von 1969, die vor allem die Plastik behandelt. Mit Bezug auf Klee wird immerhin gegen das Technische der Malerei die Gewährung des »Heiligen« als das eigentlich Kunsthafte der Kunst akzentuiert – es scheine nur dort auf, wo alle Gestaltung und Konstruktion, wie sie für dessen frühe Bilder typisch sind, zurückgenommen sei. Gleichwohl spielt die Beschäftigung mit Bildern für Heidegger nur eine untergeordnete Rolle, und wo doch, beruht sie durchweg auf der Auszeichnung dichterischen Denkens (vgl. Heidegger 1960: 28ff.). Hier bewegt er sich auf unsicherem Boden, greift zuweilen daneben wie das Beispiel Van Goghs demonstriert, oder überhöht, wie im

Falle Cézannes. Im wesentlichen urteilt Heidegger aus der Literatur, wie er dem »Sprachwerk« überhaupt eine »ausgezeichnete Stellung im Ganzen der Künste« zuerdenkt und damit ein Vorurteil Hegels wiederholt (Heidegger 1960: 83). So bringt eine Gedichtzeile Heideggers aus den »Denkerfahrungen« die Malerei Cézannes mit der Duplizität von Denken und Dichtung in Zusammenhang:

»Im Spätwerk des Malers ist die Zwiefalt von Anwesendem und Anwesenheit einfältig geworden, »realisiert« und verwunden zugleich, verwandelt in eine geheimnisvolle Identität. / Zeigt sich hier der Pfad, der in ein Zusammengehören des Dichtens und des Denkens führt?« (Heidegger 1983c: 163)

Das *Aperçu* koinzidiert mit der maßgeblich poetischen Grundlegung der Kunst im »Ursprung des Kunstwerks«, um sie im Medium von Sprache nochmals zu steigern und zu vereindeutigen. Spielte zuvor noch das *Sehen* eine Rolle, etwa wenn dem Künstler in der Vorlesung »Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet« von 1931/32 die Fähigkeit zugesprochen wird, dass er »die verborgenen Möglichkeiten des Seienden zum Werk bringt und dadurch den Menschen erst sehend macht für das Wirklich-seiende« (Heidegger 1988: 63f.), so wird hier das Sehenlassen zum Prozess von Poetik, denn Kunst sei eine Weise der »Offenbarung«, der *aletheia*, die »maßgebend« im Dichterischen statthabe.

Freilich muss berücksichtigt werden, dass Heidegger, indem er die Kunst von vornherein ins Verhältnis zur Wahrheit (*aletheia*) stellt, das Ästhetische immer schon in den Kontext deren Vollzugs und damit der »Entsprechung« und der Sprache im weitesten Sinne von »Stiftung« und »Gründung« hält. Nur wo Wahrheit »west«, gibt es Kunst, wie die Kunst umgekehrt »die Wahrheit entspringen« lässt und damit eine Tür aufstößt, die das Selbstverständliche verwirft und das Nichtselbstverständliche ansichtig macht. Die Vorentscheidung fürs Dichterische entspringt dieser Präntention für den Wahrheitsvollzug. Wenn daher von der Kunst gesagt wird, sie sei »geschichtlich« im Sinne des »Unvermittelten eines Anfangs« (Heidegger 1960: 87), dann ist darin vor allem eine Schockwirkung angezeigt, die *Verstehen* je neu und anders ansetzen lässt, nicht jedoch Wahrnehmen. Solcher Ansatz bezeichnet dann bereits eine Weise des *Sagens*, weil das Verstehen selbst mit der »Sage« identifiziert wird. Sie bringt das Wahre im Sinne von »Unverborgenheit« *zur Sprache*, weshalb das Kunstwerk, selbst dort, wo es nicht spricht, je schon als *sprachliches Kunstwerk* gilt. Wo also von »Dichtung« die Rede ist, geht es um die Findung der absoluten Metapher im Sinne Hans Blumenbergs, die die »Stiftung des Wortes«, des Ereignis eines »anderen Sagens« einschließt. So wird, indem Heidegger Sprache und Dichtung prävaliert, jenes hartnäckige Präjudiz fortgesetzt, das die Aisthetik seit je unter die Dominanz des Wortes stellte, wie es fast

durchgängig zum Bestand abendländischer Philosophie gehörte und im Vorrang der Poetik vor der bildenden Kunst zum Ausdruck kam. Außerdem bevorzugt Dichtung im Sinnlichen das Hören, nicht das Sehen. Wird zwar so zugleich dem Vorrang des Auges im abendländischen Diskurs widersprochen, liest gleichwohl Heidegger das Aisthetische nicht von einem »Aufnehmen« im Sinne eines entgegenkommenden »An-Blicks« oder »An-Rufs« her, sondern ordnet es den vielfältigen Konnotationen des Hörens, Gehörens und Gehorsams unter, das den kritisierten Primat des Auges durch den entsprechenden Primat des Ohrs ersetzt und die anderen Sinne, insbesondere die auf Materialität gerichtete Taktilität, weiterhin ausblendet. Zwar hat das Ohr, anders als das Auge, einen stärkeren Bezug zu Zeit und Passivität – was es gewahrt, widerfährt ihm als *Ereignis* –, dennoch verkürzt sich das Aisthetische allein auf Hören und »Lesen«, soweit erst dadurch ein »Erscheinen« oder »Sichtbarmachen« geschehe, so dass das Sinnliche als Sinnliches letztlich wieder eingebüßt wird.

Mit anderen Worten, Heidegger verortet das wechselvolle und keineswegs eindeutige Verhältnis zwischen Phänomenologie und Hermeneutik ins Spiel von Dichtung und Denken – und bestätigt auf diese Weise erneut jene klassische Hierarchisierung von *Aisthesis* und Diskurs, die deren jeweilige Eigenarten verkennt. Die »Nähe von Dichten und Denken« – Heidegger spricht von »zwei Parallelen«, denen im Unendlichen ein gemeinsamer Schnittpunkt oder Ursprung zukommt – sanktioniert insbesondere die Reduktion der Aisthetik auf Poetik und damit dessen Auflösung in Sprache. Dichtung ist Denken und Denken Dichten; beide, so Heidegger, erweisen sich als Weisen des »Sagens«. Sie vollziehen sich »im Element der Sprache« (Heidegger 1975a: 188). Das heißt, Heidegger denkt Aisthetik ausschließlich sprachlich. Erst die Sprache ordnet beide einander zu und ermöglicht so zugleich Ästhetik und Kunst. Heidegger verharret damit selber noch im Umkreis des abendländischen Denkens, das er zu überwinden trachtet, insofern in Bezug auf das Verhältnis von Diskurs und *Aisthesis* die traditionelle Ordnung unberührt bleibt. Durchweg postuliert er den Vorrang des Denkens vor der Wahrnehmung, des »Begriffs« vor dem »Bild« (vgl. v. Herrmann 1999: 302ff.) und repetiert auf diese Weise die eigentümliche Geringschätzung, die Philosophie seit je gegen das Bildliche, die Farbe oder den sinnlichen Eindruck des Materials hegte, wie ihr gleichermaßen auch Goethe vorhielt. Das Ereignis der Differenz als sprachlicher »Unter-Schied« unterschlägt das Aisthetische als ein Nichtsprachliches, als ein (*Sich*-)zeigen des Anderen, das seine Wurzeln in eindringlichen Zumutungen und Widerfahrnissen findet.

Solches kommt vor allem in konträren und widersprüchlichen Augenblicken zur Geltung wie der Verwendung rätselhafter Stoffe, in verwirrenden Blicken, aufdringlichen oder kaum hörbaren Klängen, denen sämtlich Merkmale der Unruhe oder Störung eignen und deren

eigentliche Manifestation das *Paradox* ist. Jenseits von »Dichtung« erweist es sich als vorzügliche Artikulationsform der Kunst. Damit koinzidieren bereits jene begrifflich nicht einholbaren Geheimnisse der »Schönheit« und »Erhabenheit«, an denen die Ästhetik des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts ihr Interesse hatte und die nicht als Eigenschaften am ästhetisch gelungenen Objekt zu identifizieren sind, sondern auf die Erfahrung einer Präsenz hindeuten. Denn das Schöne ist nicht das Signum einer zeitlos gültigen Harmonie, sondern an die Paradoxa des Urteilens geknüpft, wie Kant gezeigt hat. Es lässt sich daher als Chiffre einer Ekstase der Existenz lesen, weshalb Wittgenstein das Ästhetische überhaupt mit dem spinozistischen »Gesichtswinkel der Ewigkeit« in eins setzte: »Das Kunstwerk ist der Gegenstand sub specie aeternitatis gesehen; und das gute Leben ist die Welt sub specie aeternitatis gesehen. Dies ist der Zusammenhang zwischen Kunst und Ethik« (Wittgenstein 1960: 176). Die Bemerkung, die eine Richtungstransformation einfordert, impliziert die Umwendung der Blickrichtung, die nicht länger *etwas* anblickt, sondern die »Anschauung der Welt [...] als – begrenztes – Ganzes« (Wittgenstein 1989: 6.45) ist. Von ihr geht eine Distanzierung, eine Loslösung und Befreiung aus: Sie bedeutet keine Synopsis; sie nimmt keine Totalität in Augenschein, vielmehr *lässt sie sich anschauen*. Entsprechend meint *Aisthesis* die Passivität eines Entgegenkommens, das mit Alterität konnotiert ist, die anblickt. Was auf diese Weise begegnet, ist die Unverfügbarkeit der »Ex-sistenz« als ein Aus-sich-herausstehendes. *Ex-sistenz* wird so nach dem Modell der *Ekstasis* begriffen. Das *Ex-* der *Ex-sistenz* und das *Ek-* der *Ekstasis* bedeuten dabei dasselbe. Es meint das Ereignis des Hervortretens selbst. Es hat, wiewohl stets nur negativ auszuzeichnen, zugleich eine positive Note, weil ihm eine Kraft oder Intensität zukommt, der nicht auszuweichen ist. Nichts anderes bedeutet – ästhetisch – »Gegenwart«.

Fast alle avancierte Kunst der Moderne hat es mit der systematischen Auslotung solcher Paradoxa zu tun, die die Gegenwärtigkeit der Gegenwart zu exponieren suchen. Dazu gehören die Objekte Man Rays wie die Bilder René Magrittes oder Marcel Duchamps »Ready Mades«, desgleichen Jasper Johns »Flag« (1955) oder George Brechts »Word events« (z.B. 1961), um nur einige zu nennen. Zwar scheint zuweilen ähnliches bei Heidegger anzuklingen, wenn er beispielsweise im »Ursprung des Kunstwerks« das »Hervorragen« des Werkes auf das pure *factum est* zurückführt (Heidegger 1960: 73), aus dem der Schock, den Kunst bewirkt, erst hervorgeht. Insbesondere spricht Heidegger vom »Stoß ins Un-geheure« (Heidegger 1960: 77), der ins »Dass« aussetze und dabei Vergleichbares bewirkt wie Wittgensteins Betrachtung des Ganzen: Entrückung und Umkehr der Sicht in jene Aufmerksamkeit, die auf das achtet, was sonst unbemerkt bleibt. Gleichwohl reflektiert Heidegger damit nur die Seite der Geschaffenheit, die Kunst in dem

Maße mitausstellt, wie sie sich performativ setzt, denn leitend bleibt überall der ästhetische Wahrheitsvollzug, der der Performativität der Setzung weiterhin innewohnt. Heidegger bringt sie mit der »Entschlossenheit« in Verbindung, jenem Ausdruck, der in »Sein und Zeit« die charakteristische Bewegung des *Auf-sich-zu* und *Von-sich-aus* begründete. Sie lässt die »Wahrheit« (*aletheia*) im Werk aufscheinen. So wird gleichzeitig das spezifisch Asthetische, dessen letzte Schicht die unenträtselbare Präsenz der Alterität darstellt, wieder zurückgenommen – der »Riss« im Sinne des *Sichzeigens des Antlitzes der Dinge und der Welt*, das weder symbolisch terminiert noch im hermeneutischen Geschehen der Wahrheit verwurzelt ist, sondern mit einem Mal die Ordnungen des Symbolischen einstürzen lässt.

5. Zweifaches Glück

Oskar Becker hatte demselben Befund dadurch Rechnung getragen, dass er noch zwischen »Erfahrung« und »Begegnung« unterschied (Becker 1963: 104). Er ist damit der Intuition gefolgt, dass Widerfahrnisse, indem sie unmittelbar angehen und zuweilen körperlich attackieren, von anderer Statur sind, als die auf Intentionalität gegründete Erfahrung. Zu dieser gehören die Strukturen des »Als« und der Auslegung. Jene aber lassen nicht unberührt; sie bleiben, wie Schmerz, gleichermaßen unausweichlich wie unbestimmt. Indem somit die *Aisthesis* als Weise von Widerfahrnis exponiert wird, weist sie zugleich auf die »Gebung eines Anderen«, die überkommt, sich aufdrängt, mitreißt oder fesselt und doch nicht der »Überschreibung«, der »Spur« folgt, sondern allererst Annahme und Empfang voraussetzt (vgl. Lyotard 1985). Ihr Charakter ist jene »absolute Differenz«, die nach Emmanuel Lévinas der Differierung des Denkens gleichwie der Auslegung und Deutung vorausgeht, weil sie diese außer Kraft setzt. Buchstäblich entkräftet und erschöpft sie das intentionale Subjekt, denn der Begegnung inhäriert zuerst und noch vor aller Sprache das »Dass« (*quod*) einer Andersheit, die das Wort, die Nennung eines Namens oder die Prozesse der Signifikation immer schon »gewendet« hat. Sie kommt darum auch der ontologischen Differenz zuvor. Entsprechend gibt es keinen Weg, sie zu bewahren oder festzuhalten, keine vorgezeichnete Regel oder Methode, an die sich anschließen ließe, vielmehr lediglich die Erschütterung, die die Bahnen der Erinnerung zerbricht und ins Unbekannte oder Ungewisse entfremdet. Gewiss geht ebenfalls Heidegger von der Nichtintentionalität einer Widerfahrnis aus: er übersetzt das Wort »Erfahrung« mit *Fahren*, dem *Weg* oder der *Passage* als Geschehen einer »Be-Wegung«, denn »Weg [ist] niemals Verfahren [...] Weg kennt kein Verfahren/kein Beweisen, kein Vermitteln« (Heidegger 1983c: 177f.). Jedoch ist ihm die Erfahrung wesentlich und ursprünglich immer eine

»Erfahrung mit Sprache« (Heidegger 1999: 160). Das Angehenlassen durch Anderes bedarf mithin der Erwidern im Sinne von »Ent-sprechung«, die wiederum die Struktur der Responsivität allein auf die Vollzüge der Rede und der »Wesung der Wahrheit« reduziert. Letztlich verengt damit Heidegger die Kluft zwischen ästhetischer Widerfahrnis und dem Spiel von »An-spruch« und »Ent-sprechung« und verweigert sich eines Antwortens, das im Gegensatz zum Ausdruck der Wahrheit (*aletheia*) ein Ver-Antworten meint, deren Bezug weder ontologisch noch hermeneutisch konnotiert werden kann, sondern *Ethik und Aisthetik verbindet*. So wäre der Heideggerschen Ent-sprechung eine Responsivität als gleichzeitiger Verantwortlichkeit vorzuziehen, die, statt »Stiftung« und »Gründung« zu sein, sich stets eingedenk bleibt, dass sie dem derart zu Ver-Antwortenden niemals zu ent-sprechen weiß.

Der auf diese Weise angezeigte Gegensatz kann exemplarisch anhand von Heideggers George-Interpretationen demonstriert werden. In »Unterwegs zur Sprache« wird das Gedicht »Das Wort« vor allem von seiner Schlussstrophe her erschlossen: »*So lernt ich traurig den verzicht / Kein ding sei wo das Wort gebricht*« (Heidegger 1975a: 159ff.). Heidegger gibt eine mehrfache Deutung: Zunächst wird das Wesen der Sprache als »sein-vergebend« verstanden: Erst das Wort verleiht dem Ding sein »Erscheinen«, indem es dieses »als« solches »anwesen« lässt. Die Sprache wird so zum Medium im Sinne eines Hervorbringenden: Sie »ver-gibt« vermöge der »Nennung« und konstituiert damit die Phänomenalität des Phänomens. *Sichzeigen* und Sprechen bedeuten dann qua Verstehen dasselbe. Folglich »gibt es« Phänomenologie nur als sprachverfasste Hermeneutik (vgl. Heidegger 1975a: 168ff.). In einem zweiten Schritt wird die Dichtung gleichzeitig als Ausdruck einer Transformation genommen, die im Übergang von den ersten zur letzten Strophe eine Verwandlung in der Sprachauffassung vollzieht. Sie erzählt die Geschichte eines Lernprozesses, wobei die ersten drei Strophen von einem traditionellen Sprachverhältnis ausgehen, als »gäbe« es erfahrbare Wirklichkeiten, die lediglich auf ihre rechte Benennung warteten – eine Position, die an der Erfahrung des ausbleibenden Wortes der mittleren Zeilen scheitert. Diese erweist sich als eine Erfahrung mit Sprache, die zu jener Umkehrung der Beziehungen zwingt, von der der Schlussvers handelt und die Heidegger der rhetorischen Inversion vom *genitivus objectivus* zum *subjectivus* unterzieht: »Das Wesen der Sprache -: die Sprache des Wesens« (vgl. Heidegger 1975a, 176). Das bedeutet, wie an anderer Stelle hinzugefügt wird: Die Sprache ist die »Welt-bewegende Sage, das Verhältnis aller Verhältnisse« (vgl. Heidegger 1975a: 215). Sie spricht, indem sie die ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem allererst austrägt. Daher das berühmte Diktum aus dem »Humanismusbrief«, die Sprache sei »das Haus des Seins« (Heidegger 1975b, 115). Drittens geschieht diese Inversion, die der mehrfachen »Kehre« des philosophischen Denkens Heideggers

korrespondiert, durch die Einsicht in ein Unverfügbares, wie es das »ausbleibende Wort« in der Mittelstrophe nahelegt. Markiert wird auf diese Weise die Verwerfung von Kunst als *techné*, die sich neuzeitlich vom Poietischen, der Inszenierung und der schöpferischen Produktion des Werkes her bestimmt und die den Künstler in den Dignität eines Genies oder Werkmeisters hebt. Vielmehr »gibt« die Sprache; sie verleiht Wort und Sein von sich her. Nicht gilt darum der Sprecher als Souverän oder »performatives Subjekt« der Rede, sondern die Sprache selbst ereignet sich als Sprechende: »Die Sprache ist: Sprache. Die Sprache spricht« (Heidegger 1975a: 13). Die Kaskaden von Tautologien dementieren nicht nur jegliche angemessene Theorie von Sprache. Sie rücken auch ihr Geschehen in den Prozess einer »Gabe«. Dem Dichter widerfährt das Wort als »Schenkung«. Den Anfang macht die Erfahrung des »Verzichts«, von dem die vorletzte Zeile des Gedichts spricht, der als Verzicht auf die frühere Sprachauffassung zugleich »gibt«: »(D)ie Sprache bringt das Seiende als ein Seiendes allererst ins Offene«, heißt es bereits im »Ursprung des Kunstwerks«: »Wo keine Sprache west [...] da ist auch keine Offenheit« (Heidegger 1960: 84).

Indessen lässt das Gedicht, wie überhaupt der Georgische Zyklus des »Neuen Reichs«, auch anders lesen. Denn die erste Zeile spricht von »*Wundern von ferne und traum*« und gemahnt dergestalt an das metaphysische *Verwundern* selbst, den auratischen Moment des (Sich)zeigens, der stets einen Bezug zur Ferne hat und sprachlos bleibt. Das heißt, *zuvor* kommt ein unbestimmtes Ereignen, ein Erscheinen im Sinne ursprünglicher *Ekstasis*, der gegenüber die Dichtung, wie es in der dritten Zeile heißt, in einem Zustand des »Harrens« und Wartens verbleibt, bis das Wort ihm eine greifbare Nähe, einen Sinn verleiht. Bereits hier wird auf den konstitutiven Rang des Namens angespielt, die Rede, die dem (*Sich*)gebenden antwortend eine Bedeutung verleiht, zumal mit erstaunlicher Koinzidenz der Bilder George im sechsten Vers von »blühen« spricht, das bei Heidegger zur Metapher sprachlicher Austragung schlechthin avanciert – sowohl in Bezug auf das *Koto-ba* des japanischen Sprachdenkens wie der »Blüte des Mundes« bei Hölderlin (vgl. Heidegger 1975a: 142ff.). Demgegenüber wird ab der siebten Zeile, »*Einst langt ich nach guter fahrt*«, anderes beschrieben. Der Ausdruck »Kleinod« verweist auf die Gabe des geschenkten Augenblicks, der *aisthetisch* aufblitzt und in dem Maße wieder zerrinnt, wie das Wort ausbleibt. Verlöschend sinkt es erneut in jenes Dunkel eines Nichts, aus dem es instantan herauschien. Die Rede ist somit von einem undarstellbaren Ereignen, das einbricht und sich verflüchtigt, wo die Möglichkeit seines Gedächtnisses fehlt. Anders formuliert, das Rätsel, dem die Dichtung zuspricht, betrifft wiederum die außerordentliche *Ekstatis* der »*Ex-sistenz*« selbst, die Singularität des »Dass« (*quod*), wobei beide Ausdrücke das gleiche meinen, freilich so, dass mit *Ekstasis* sowohl die Positivität des Augenblicks wie die Zeitlichkeit des

Erscheins gedacht wird, während die Singularität an Einzigartigkeit gemahnt. Beiden gehört der Verzicht am Schluss des Gedichtes an. Nicht die Einsicht in die Sprachnotwendigkeit des Seins steht am Ende, sondern die buchstäbliche Zurückhaltung als ethische Tat: Verzicht auf die vergebliche Bemühung um das rechte Wort, Verzicht auch auf die mit der Nennung erteilte »Seinsvergabe«. Stattdessen exponiert George das »Lassen«: Unterlassung der Suche und Überlassung an den Zufall des Augenblicks einzigartiger Gewahrung. Das bedeutet, das dichterische Wort schließt den Verzicht auf das nicht durch die Sprache Gefügte ein, das *Unverfügbare*, das im Ethos des Gewährns allererst zu sich kommen kann.

So enthielte die Dichtung gerade das Gegenteil der Aussage, die Heidegger ihr zuschreibt: die angezeigte Askese verzichtet auf jede Mediatisierung durch die Sprache, wozu die Verse angesichts von Erfahrungen unverfügbarer Andersheit einladen. Georges Lyrik hat Teil an solchem mystischen Erlebnis; es macht ihren seltsam fernen Klang aus – »wie ein alter Säulenwald und eine junge Schonung« (Benjamin 1977: 623), wie Walter Benjamin treffend schrieb. Stets wird dabei ein unnennbarer Augenblick thematisch, ein *Auratisches*, das »Hier und Jetzt« einmaliger Gegebenheit, das seine Evidenz im Sinnlichen hat. Ihm gegenüber erscheint Dichtung als Problem, jedoch so, dass sie, wo sie am Eindringlichsten dichtet, zugleich an den Rand einer Sprach- und Bilderlosigkeit gerät. Mithin behauptet George die Primarität des Aisthetischen gegenüber der Nachträglichkeit des Wortes. Nichts anderes pointieren auch die weiteren Gedichte des »Neuen Reiches«. So handelt das »Lied« vom plötzlichen Einbruch des Schreckens und der Verstörung angesichts des »*lang verlassenenen*«: »*In stillste ruh / besonnenen tags / bricht jäh ein blick / der unerahnten schrecks die sichre seele stört.*« Mitten in die trägen Gespinste des Alltags bricht etwas ein, gegenüber dem jede Sprachgebung als Gewalt erscheint, das aber ebenso sehr den Boden für das bereitet, woraus Dichtung, Denken und Sprache kommen, wie sie gleichzeitig daran ihre unabdingbare Grenze finden: »*Horch was die dumpfe erde spricht: / Du frei wie ein vogel oder fisch – / Worin du hängst ... das weisst du nicht.*« Im »Seelied« wird darüber hinaus der Augenblick der Gabe direkt mit dem Gast und der Gastlichkeit assoziiert: »*Ob sich mir zeigt ein lieber Gast*«: das meint die Gebung eines Unerwarteten, nicht als ein Eingeladenes oder Herbeigebetenes, sondern als Anderes, als Alterität, die mit dem Bild des Kindes in Verbindung gebracht wird. Wiederum liegt die Betonung auf einem *Unverfügbaren*, der Unschuld oder dem Zufall der Schenkung selbst, die George freilich von vornherein im Aisthetischen verankert: »*Ich schau ihm vor ... ich schau ihm nach / Wenn es auch niemals mit mir sprach / Und ich ihm nie ein Wort gewußt: / Sein kurzer Anblick bringt mir Lust.*« Wesentlich ist die sinnlich gewährte Gunst des Entgegenkommenden, der sich die Aufmerksamkeit der Dichtung zuwendet und

darin noch der Wendung aus dem stets unzureichenden Wort bedarf. Das heißt zugleich, Sprechen, Deuten, Dichten *sind* schon Wendungen, wobei das, woran sie sich wenden, unbestimmt bleibt: Unsagbares wie Undarstellbares einer ästhetischen Begegnung, die zuletzt ans Schweigen rühren.

Allein die »Seufzer des Heiligen« und die »Schreie der Fee« wären ihnen angemessen. So wäre von Neuem auf die unverzichtbare Dualität aufmerksam zu machen, die das Verhältnis von Sprache und *Aisthesis* durchzieht, die, anders als Nerval es nahe legte, jedoch ein »zweifaches Glück« beinhaltet: *Der Sprache, den Zeichen kommt zuvor, was im Ästhetischen widerfährt. Umgekehrt bedürfen die Ordnungen des Symbolischen der zuvorkommenden Wahrnehmung im Sinne ur-sprünglicher Widerfahrnis*. Diese ist, radikal gedacht, Gewahrung von Alterität, die ihr Faszinosum von dem her entfaltet, was überfällt oder bedrängt und darin Auge, Ohr oder Hand nicht loslässt. Vor allem negative Erfahrungen bringen auf ihre Spur: Ekel oder Abscheu wie ebenso die Hinfälligkeit der Körper, der Verfall von Materialien, die Unausweichlichkeit des Todes, zuweilen auch die Positivität des Rausches in der Begegnung der Körper, ihrer Verschwendung an den Augenblick der Hingabe. Die Kunst hat darin ihre eigentliche Triebfeder, weshalb Adorno überhaupt das Ästhetische an »Erscheinungen [...] eines Anderen« gebunden hat, deren Merkmal ein »Gefühl des Überfallen-Werdens« (Adorno 1970: 123) ist. Ihm kann sich der Betrachter so wenig entziehen, wie es die Wahrnehmung in Bann hält: »Am nächsten kommt dem Kunstwerk als Erscheinung die apparition, die Himmelserscheinung. Mit ihr halten die Kunstwerke Einverständnis, wie sie aufgeht über den Menschen, ihrer Intention entrückt und der Dingwelt« (Adorno 1970: 125).

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1970): *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Artaud, Antonin (1977): *Van Gogh, der Selbstmörder durch die Gesellschaft*, München: Matthes und Seitz.
- Becker, Oskar (1963): *Dasein und Dawesen. Philosophische Aufsätze*, Pfullingen: Neske.
- Benjamin, Walter (1977): *Gesammelte Schriften II/2*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1972): *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1974): *Grammatologie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1999): *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen.

- Heidegger, Martin (1960): *Der Ursprung des Kunstwerks*, Stuttgart: Reclam.
- Heidegger, Martin (1963): *Was ist das – die Philosophie*, Pfullingen: Neske.
- Heidegger, Martin (1965): *Was ist Metaphysik*, Frankfurt/Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1969): *Zeit und Sein*, Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1972): *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1975a): *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske.
- Heidegger, Martin (1975b): »Über den ›Humanismus‹«. In: Ders., *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern: Francke, S. 53-119.
- Heidegger, Martin (1975c): *Grundproblemen der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Bd. 24, Frankfurt/Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1978): *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske.
- Heidegger, Martin (1979): *Gelassenheit*, Pfullingen: Neske.
- Heidegger, Martin (1983a): *Die Kunst und der Raum*, St. Gallen: Erker.
- Heidegger, Martin (1983c): *Denkerfahrungen*, Frankfurt/Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1983b): *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe Bd. 13, Frankfurt/Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1984): *Grundfragen der Philosophie*, Gesamtausgabe Bd. 45, Frankfurt/Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1988): *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Gesamtausgabe Bd. 34, Frankfurt/Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1989): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe Bd. 65, Frankfurt/Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1999): *Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung ›Über den Ursprung der Sprache‹*, Gesamtausgabe Bd. 85, Frankfurt/Main: Klostermann.
- Herrmann von, Friedrich-Wilhelm (1999): *Die zarte aber helle Differenz*, Frankfurt/Main: Klostermann.
- Lyotard, Jean-François (1985): »Vorstellung, Darstellung, Undarstellbarkeit«. In: Ders. et al., *Immaterialität und Postmoderne*, Berlin: Merve, S. 91-102.
- Mersch, Dieter (2002): *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*, München: Fink.
- Wittgenstein, Ludwig (1960): *Schriften* Bd. 1, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig (1989): *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.