

Von Heidegger zu Derrida

von Siegfried Gerlich

War Martin Heidegger mit *Sein und Zeit* (1927) nicht zuletzt als Schöpfer einer eigenwilligen, schwer zugänglichen Philosophensprache hervorgetreten, so sollte er in der frühen Nachkriegszeit auch eingängigere Worte mit der schlichten Kraft des Zuspruchs finden. In Aufsätzen wie *Bauen Wohnen Denken* (1951) oder *Der Feldweg* (1953) meditierte er in so behutsamen und erbaulichen Wendungen über jenes vertraute und wohlverortete Eigene, welches den geschlagenen Deutschen abhanden gekommen war, daß der aus dem Exil zurückgekehrte Theodor W. Adorno argwöhnte, hinter Heideggers restaurativer Bodenständigkeit lauere noch immer die alte faschistische Blutsgebundenheit. Über Adornos wirkmächtigen Polemik gegen diesen *Jargon der Eigentlichkeit* (1964), wie ihn zumal das geistige Juste Milieu der Adenauerzeit zu pflegen schien, geriet allmählich in Vergessenheit, daß der Denkweg Heideggers »eigentlich« vom Ortlosen und Abgründigen seinen Ausgang genommen und ihn während des Dritten Reiches in ein inneres Exil geführt hatte.

Gewiß hatte Heidegger schon vor seiner auftrumpfenden *Rektorsrede* (1933) die »Bodenständigkeit« als Voraussetzung für das *Wesen der Wahrheit* (1930) betrachtet, sofern diese sich stets »auf dem Boden der Heimat« offenbare. Als bald aber fand sich der unermüdliche Wahrheitssucher auf *Holzwegen* (1935–46) wieder, aus deren unheimlichem Denkdickicht es kein Zurück mehr gab. Immerzu *Unterwegs zur Sprache* (1950–1959), sah Heidegger im Weg selbst das Ziel und erkannte die Sprache zum »Haus des Seins«, denn das stählerne Gehäuse des »Gestells« bot keine Heimat mehr, und das die Welt umgreifende »Geviert« lag noch in weiter Ferne. So wirkte in der doppelten Grundbewegung dieses Denkens, längst unbewohnbar gewordene Orte zu verlassen, um eine Neuverortung erst wieder in dem hochgelegenen »Gebirge des Seyns« zu wagen, immer auch eine entortende, auflösende Kraft, die sich zu verselbständigen drohte, als das »Seyn« in einem rein geschichtlichen »Ereignis« aufzugehen schien.

Allerdings waren die Weichen für eine Verzeitlichung der Seinsfrage bereits in *Sein und Zeit* gestellt worden. Um über die im technischen Zeitalter sich vollendende Verräumlichung des metaphysischen Seinsverständnisses hinauszugelangen, setzte Heidegger in seinem fragmentarischen Hauptwerk zu dem kühnen Versuch an, das unverborgene »Sein« als »Zeit« auszulegen. Was er hier nur fundamentalontologisch vorzeichnen konnte, malte er in späteren Werken dann seinsgeschichtlich aus: wie das Seiende in der griechischen Antike noch als gelassene »Anwesenheit« einer beharrenden Substanz erfahren wurde, in der europäischen Neuzeit bereits als »Vorstellung« eines zeitlosen Subjekts auftrat und im planetarischen Zeitalter der Technik schließlich als verfügbarer »Bestand« in Stellung gebracht wurde. Um so entschlossener suchte Heidegger den Nachweis zu erbringen, daß diese an ihrem Endpunkt angekommene Seinsvergessenheit vom Dasein her überwunden werden könne, denn das »Sein«

»Vielleicht verbirgt sich im Wort ›Weg‹, Tao, das Geheimnis aller Geheimnisse des denkenden Sagens, falls wir diese Namen in ihr Unausgesprochenes zurückkehren lassen und dieses Lassen vermögen ... Alles ist Weg.«

(Martin Heidegger)

»Mao Tse ist das Gestell von Lao Tse.«

(Fritz Heidegger auf die Frage, was Bruder Martin von Mao Tse-tung halte)

dieses »Da« war kein dinglich »Vorhandenes« oder zeughaft »Zuhandenes«, sondern eine grund- und ortlose, sich selbst zeitigende »Existenz«. Vor diesem Hintergrund konnte Heidegger in seinen großen Vorlesungen zur *Metaphysik* (1929/30) und zu *Platon* (1931/32) heroisch vermelden, das nachmetaphysische Denken werde »das Gegenteil aller Beruhigung und Versicherung« bieten, nämlich alle philosophischen und lebensweltlichen Gewißheiten »verflüssigen« und im »Wirbel der Fragen« auflösen, um die epochale »Erfahrung des Unzuhauses« zu vertiefen.

Ein wahres Erweckungserlebnis war dieses existentielle Philosophieren für Jean-Paul Sartre, dessen frühes Hauptwerk, *Das Sein und das Nichts* (1943), Heidegger zunächst »von einem so unmittelbaren Verstehen meiner Philosophie beherrscht (fand), wie es mir noch nirgends begegnet ist.« Wenn er gleichwohl in seinem späteren *Brief über den »Humanismus«* (1949) Sartres »Existentialismus« schroff zurückweisen sollte, so nicht nur, weil dieser in Paris als engagierte Résistance-Philosophie in Mode gekommen war, sondern vor allem deshalb, weil Heidegger sich mittlerweile auch von seinem eigenen »existenzialen Solipsismus«, durch den er vormals zu seinem nationalsozialistischen Engagement verleitet worden war, als einer Spätform des metaphysischen Subjektivismus abgekehrt hatte. Zur Ironie der französischen Wirkungsgeschichte Heideggers gehört jedoch auch, daß er einer jüngeren Philosophengeneration, die sich von der übermächtigen Autorität Sartres zu befreien suchte, gerade als Denker der »Kehre« höchst willkommen war. Jacques Lacan, Michel Foucault, Gilles Deleuze und François Lyotard griffen mit zuweilen frivoler Leichtfertigkeit Heideggers Kritik des Humanismus und Subjektivismus auf, um ihren poststrukturalistisch-postmodernen Konzeptionen eine philosophische Seriositätsbeglaubigung zu verschaffen.

Die Rolle des würdigen Schülers durfte allein Jacques Derrida für sich reklamieren, der mit großem Ernst dort weiterdachte, wo des Meisters Denken zu metaphysischem Stillstand gekommen schien. Immerhin stellte Derridas »deconstruction« zunächst nur eine französische Übersetzung jener deutschen »Destruktion« dar, welcher Heidegger die Geschichte der Ontologie aussetzen wollte. Als heimlicher Vordenker einer zeitgemäßen Schriftphilosophie aber mußte ihm Heidegger spätestens nach seiner Wende zur Sprache imponieren, die er selbstreferentiell nur noch sich selbst sprechen und dabei unvernehmbare Schriftspuren aufscheinen ließ, in denen sich eine nachmetaphysische Lektüre der Vernunft ankündigte. In seinem Aufsatz *Logos* (1951) nahm Heidegger programmatisch Abstand von einer Metaphysik, welche die Sprache von Anbeginn »von der Verlautbarung her« vorgestellt hatte, eben »als Laut und Stimme, phonetisch«. In der Tat hatte schon Platon gelehrt, die Wahrheit lasse sich nicht im geschriebenen Wort, sondern nur in gesprochener Rede vermitteln, und auch Paulus wollte den »toten Buchstaben« des jüdischen Gesetzes durch den »lebendigen Geist« des jesuanischen Wortes wiedererwecken. So ging aus dem Zusammenspiel von Platonischer Ontologie und Paulinischer Theologie jene abendländische »Onto-Theo-Logie« hervor, welche auf der Entwertung der Schrift zu einer bloß nachträglichen, materiellen Repräsentation der ideellen Präsenz der Stimme beruhte. Dieser metaphysischen Hegemonie einer von ihrer Sinnfülle und Seinsnähe durchdrungenen »phoné« stellte sich Heidegger entgegen, indem er das »im *legein* als lesen wesende Sprechen der Sprache weder von der Verlautbarung, noch vom Bedeuten her« bestimmt wissen wollte – ursprünglich sei der »Logos« die »legende Lese und nur dieses«.

Fraglos hatte Heidegger mit dieser etymologisierenden Lesart des abendländischen Logos Derridas Diagnose des »Logozentrismus« als eines »Phonozentrismus« im Kern bereits vorweggenommen. In seinem

»Ich denke an die besondere innere Verwandtschaft der deutschen Sprache mit der Sprache der Griechen und deren Denken. Das bestätigen mir immer wieder die Franzosen. Wenn sie zu denken anfangen, sprechen sie deutsch; sie versichern, sie kämen mit ihrer Sprache nicht durch.«

(Heidegger)



Jacques Derrida

»Keine meiner Untersuchungen wäre ohne den Ansatz der Heideggerschen Fragestellung möglich gewesen ... Aber gerade wegen dieser Verpflichtung versuche ich im Heideggerschen Text, der nicht immer die gleiche Kraft aufweist und auch die Konsequenzen seiner Fragestellungen nicht immer streng verfolgt, die Anzeichen seiner Zugehörigkeit zur Metaphysik oder zu dem, was er als Onto-Theologie bezeichnet, herauszufinden.«

(Jacques Derrida)



Jean-Paul Sartre

»Heidegger schien besonders am Thema der *dif-férence* interessiert, und wir verbrachten eine ganze Weile mit dem Versuch, diesen Begriff ins Deutsche zu übersetzen. Es gelang uns nicht. Die beiden französischen Bedeutungen von *differer* werden im Deutschen mit zwei Wörtern ausgedrückt: verschieben sein und verschieben. Das Derridasche Wortspiel ist nur im Lateinischen (wo das Verb *differre* beide Bedeutungen hat) und in den romanischen Sprachen möglich. Heidegger mußte zugeben: »In diesem Punkt geht das Französische weiter als das Deutsche.« Und er bat mich, Derrida seinen dringenden Wunsch zu übermitteln, ihn zu treffen, was leider nicht geschah.«

(Pierre Aubenque, philosophischer »Mittler« zwischen Heidegger und Derrida)

zur »Ek-sistenz« als Stehen in der Seinslichtung; das eigentliche »Sein« wandelte sich zum Ereignis des »Seyns«; und jene kreuzweise Durchstreichung des Seins, die von dem metaphysisch gesättigten Grundbegriff der Ontologie nur eine nichtige Spur übrigließ, nötigte Heidegger sogar zur Zurücknahme der »ontologischen Differenz« in jenes »Spiel« von *Identität und Differenz* (1954), welches Derrida als »Sprachspiel« einer sich entziehenden »Urschrift« lesen sollte.

Der Grammatologe zog nur die letzten Konsequenzen aus jener von Heidegger im *Humanismus-Brief* in Angriff genommenen »Befreiung der Sprache aus der Grammatik«, als er das Zeichen »Sein« nicht mehr als sinnerfülltes »Signifikat« herausstellte, sondern als sinnleeren »Signifikanten« in das differentielle Ver- und Entbergungsspiel der Heideggerschen Textur zurücknahm, die schon von sich her durch ihren literarischen Resonanzboden aus Konnotationen und Assoziationen die philosophische Seinsfrage unterlief und jede substantielle Antwort zu einem metaphorischen Schein verflüchtigte. Mit seinem berüchtigten Kunstausdruck der »différance« verwies Derrida auf diese semiologisch-ontologische Doppelsinnigkeit eines textuellen Ausdifferenzierungsprozesses, welcher mit der »Unterscheidung« von Zeichen auch den »Aufschub« des Seins bewirkt. Indem er sich in *Die Schrift und die Differenz* (1967) und weiteren *Randgängen der Philosophie* (1972) als scheinbar nihilistischer Dekonstruktivist zu der unhintergehbaren Vieldeutigkeit und Zerstreutheit einer »Urschrift« bekannte, deren frei flottierende Zeichen von keinem Sein mehr zeugten und zuweilen nur höheren Unsinn erzeugten, setzte sich Derrida bewußt in Widerspruch zu naiven Hermeneutikern, deren metaphysisches Sekuritätsbedürfnis sie weiterhin nach stabilen Sinngehalten und Seinsbezügen von Texten fahnden ließ.

Im geistesgeschichtlichen Urteil bedeutet dies, daß etwa Hans-Georg Gadamer mit seiner hermeneutischen Ontologie in eine christlich-platonische Deutung Heideggers zurückfiel, während Derrida eine jüdische Auslegungstradition fortschrieb, der zufolge die verschlüsselte Thora sich erst durch die pragmatischen Kommentare des Talmud oder die mystischen Spekulationen der Kabbala erschließt. Jürgen Habermas jedenfalls

grundlegenden Werk *Grammatologie* (1967) zog Derrida indessen auch sprachwissenschaftliche Studien über hieroglyphische und ideographische Schriftsysteme heran, die es ihm erlaubten, die metaphysische Potenz der phonetischen Schrift noch deutlicher herauszuarbeiten: Nur hier werde beim lautlosen Lesen eine »innere Stimme« stets mitgehört, welche – mehr noch als das »Sich-sprechen-Hören« der verlautenden Rede – das Phantasma einer raumgreifend-zeitenthobenen Selbstgegenwart des Logos aus sich hervorbringe. Derridas Abkehr von dieser wortgewaltigen, aber stimmenhörenden Metaphysik in Richtung auf eine schriftkundige und lesefreudige Grammatologie war jedoch vor allem durch die strukturalistische Linguistik Ferdinand de Saussures angeregt worden, der die Bedeutung sprachlicher Zeichen weder aus dem Sprechakt (»parole«) noch aus einer außersprachlichen »Sache selbst«, sondern ausschließlich aus ihrer differentiellen Abgrenzung voneinander innerhalb eines Sprachsystems (»langue«) erklärte. Nach solchen wissenschaftlichen Vorarbeiten fand Derrida folgerichtig zu Heidegger, welcher seinerseits der philosophischen Frage nach dem »Sinn von Sein« die semantische Frage nach dem Sinn des Wortes »Sein« vorangestellt hatte, um sodann durch die graphische Verfremdung auch anderer zentraler Begriffe deren semantische Identität zu entstellen und die Buchstaben in ihrer polysemischen Differentiellität auf eigene Rechnung arbeiten zu lassen. So weitete sich die »Existenz« als Daseinsvollzug

wollte Derrida einen »Platz in der jüdischen Apologetik« anweisen, als er in der »différance« den tonlosen hebräischen Buchstaben »Aleph« wiedererkannte, in dessen semantischer Unbestimmtheit die ganze göttliche Verheißung beschlossen liegt. Ein halbes Jahrhundert zuvor hatte freilich der nationalsozialistische Philosoph Erich Jaensch schon Heidegger »jüdisch-talmudische Rabulistik« vorgehalten und ihn als »Führer einer jüdischen Clique« gebrandmarkt. Anders aber als Heideggers unmittelbarer jüdischer Schülerkreis, der in seinem geistigen Habitus durchweg deutsch blieb, sollte Derrida in seiner Schrift *Vom Geist* (1987) gerade den jüdischen Zug in Heideggers Denken als mildernden Umstand hervorheben. Heideggers anfängliche Begeisterung für den Nationalsozialismus zeuge weniger von einer Anfälligkeit für völkisches Denken als von einem Rückfall in eine metaphysische Denkweise: Hatte er den Imperativ der »Rasse« zwar stets verworfen, so suchte er nach 1933 doch die vormals gleichfalls verworfene Autorität des »Geistes« durch die Entfernung der Anführungszeichen wiederherzustellen. Durch diese Vergeistigung des Nationalsozialismus, die indirekt dessen Rassismus nobilitierte, habe Heidegger die von ihm selbst »in Gang gesetzte« dekonstruierende Bewegung wieder »gedrosselt«.

In dieser gleichsam »jüdischen Verschärfung« der auf Verzeitigung und Verflüssigung zielenden Metaphysikkritik Heideggers kündigte sich bereits Derridas ethische Wende an, die schließlich durch seine skeptisch-säkulare *Circonfession* (1991) zum »Judesein« besiegelt wurde. Nach Maßgabe einer *Politik der Freundschaft* (1994) wandte sich Derrida zunehmend Emmanuel Levinas zu, dessen theologische Ethik des »Anderen« die philosophische Ontologie des »Eigenen« überwinden wollte, aber auch Walter Benjamin, von dessen marxistisch gewendeter jüdischer Mystik er einen »Messianismus ohne Messias« zurückbehält. Heidegger wiederum zeigte sich seit seinen *Beiträgen zur Philosophie* (1936–38) sichtlich um eine nachchristliche Wiederbelebung der deutschen Mystik bemüht. Erhoffte er den »Vorbeigang des letzten Gottes« anfangs noch als ein geschichtliches »Ereignis«, so näherte er sich mit dem »Geviert« aus »Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen« endlich wieder einer »Ortschaft« an, in der sich als »Nachbar des Seins« wohnen ließ.

Dieser deutsch-jüdische Gegensatz zwischen Heidegger und Derrida, wie er am Ende ihrer Denkwege zutage trat, zeigte sich dagegen in ihren Lebenswegen von Anbeginn: hier der im ländlich-katholischen Süddeutschland aufgewachsene Alemanne, der auch später gern in der Provinz blieb und sich nur in seiner Hütte von Todtnauberg heimisch fühlte – dort der in Algerien geborene französische Jude, der die »Verwirrung der Identität« zu seinen prägenden Urerlebnissen zählte, und dessen rastloses Schreiben, Lehren und Reisen ihn eingeständenermaßen zu einem »jüdischen Nomaden« werden ließen. Allerdings teilten beide Denker das Schicksal, zu Lebzeiten in ihren Heimatländern umstritten geblieben und vornehmlich im Ausland gefeiert worden zu sein. Was für Heidegger Frankreich war, wurden für Derrida die Vereinigten Staaten, wo Paul de Man die dekonstruktive Methode im *Literary Criticism* durchsetzte, bevor sie dort allmählich zu einer literarischen Manier erstarrte. Gewiß hatte schon Derrida selbst durch das notorische Setzen von distanzierenden Anführungszeichen über problematische Begriffe einen »Jargon der Uneigentlichkeit« geschaffen, wie er sich in den zeitgenössischen Kulturwissenschaften entropisch ausbreiten sollte. Doch erst jene der alteuropäischen Geistesstradition vollends entfremdeten, nur noch durch *Cultural, Postcolonial* und *Gender Studies* konditionierten Dekonstruktionspopulisten unserer Tage haben Derridas letztlich apolitische Subversion zu einer unfreiwilligen Selbstparodie der Political Correctness verkommen lassen.

Einer idealtypischen Unterscheidung zufolge hebt das jüdische Denken auf »Entortung« ab und steht somit buchstäblich im Zeichen der »U-topie«, wohingegen der deutsche Geist stets an den rechten »Ort« gebunden bleibt. Daß sich dieser »Topos« für Heidegger jedoch zumeist als bloßer »Gemeinplatz« herausstellte, könnte die Radikalität erklären, mit der er die gesamte Topologie der abendländischen Geisteswelt abräumte, bis seine Temporalisierung der Seinsfrage selbst in den dekonstruktiven Beschleunigungswirbel unserer »Jetztzeit« hineingeriet. Immerhin barg schon Heideggers pastorales Bild vom Menschen als »Hirten des Seins« einen metaphysischen Nomaden. ■

»Aber Jackie, du hast wirklich *différence* mit einem »a« geschrieben?«

(Derridas Mutter tadelnd zu ihrem Sohn)

»Ich bin (wie) einer, der, zurückgekehrt von einer sehr langen Reise (die aus allem herausgeführt hat, der Erde, der Welt, den Menschen und ihren Sprachen), versucht mit den vergessenen, fragmentarischen, rudimentären Werkzeugen einer prähistorischen Sprache und Schrift nachträglich ein Logbuch zu führen ... Würde man mich weniger häufig mit dem Abenteuer der Dekonstruktion assoziieren, so würde ich ich lächelnd folgende Hypothese wagen: Amerika, genau das ist Dekonstruktion.«

(Derrida)

Literaturhinweise:

Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963;

Ernst Nolte: *Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Frankfurt a.M. 1992;

Michael Wetzels: *Derrida*, Stuttgart 2010;

Benoît Peeters: *Jacques Derrida. Eine Biographie*, Berlin 2013;

Siegfried Gerlich: *Sinn, Un-sinn, Sein. Philosophische Studien über Psychoanalyse, Dekonstruktion und Genealogie*, Wien 1992.