

Vorlaufer, Johannes

**"Mit der Hand hat es eine eigene Bewandtnis" : phänomenologische Zugänge zur Sprache der menschlichen Hand im Kontext des Denkens
Martin Heideggers**

Studia philosophica. 2023, vol. 70, iss. 2, pp. 7-30

ISSN 1803-7445 (print); ISSN 2336-453X (online)

Stable URL (DOI): <https://doi.org/10.5817/SPh2023-2-2>

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/digilib.79161>

License: [CC BY-NC-ND 4.0 International](#)

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20240113

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

„Mit der Hand hat es eine eigene Bewandtnis.“

Phänomenologische Zugänge zur Sprache der menschlichen Hand im Kontext des Denkens Martin Heideggers

„Ruka má svůj vlastní význam.“

Fenomenologické přístupy k jazyku lidské ruky v kontextu myšlení Martina Heideggera

Johannes Vorlaufer

Zusammenfassung

Ist die menschliche Hand adäquat als Organ bzw. als Instrument zu begreifen, oder ist sie, wie Martin Heidegger im Kontext seiner Frage nach der Leiblichkeit zeigen möchte, aus der „Gebärde“ zu verstehen? Im Beitrag soll diesem Gedanken Heideggers und der Erfahrung unseres Existierens als „Menschenwesen“, dies, dass wir ein Zeichen, ja Zeigende sind, interpretierend nachgedacht werden. Mit diesem Theorem wäre implizit auch gesagt, dass unsere Hand zureichend nicht ohne unser Miteinandersein verstanden werden kann: In der Frage nach der menschlichen Hand geht es um uns selbst und unsere Weise, miteinander in der Offenheit von Welt zu existieren und einander den Bezug zur Weite und Tiefe unseres Daseins zu erschließen.

Überarbeitete Version eines am 8. November 2019 an der Universität Wien gehaltenen Vortrags, der unter dem Titel „Mit der Hand hat es eine eigene Bewandtnis.“ Phänomenologische Zugänge zur Sprache der Hand im Kontext der Frage nach unserem Selbstsein als Mitsein publiziert wurde (*Daseinsanalyse. Jahrbuch für Psychotherapie, Psychosomatik und Grundlagenforschung*. 2020, S. 21–37).

Schlüsselbegriffe

Hand – Leiblichkeit – Sprache – Gebärde – Zeigen

Abstrakt

Lze lidskou ruku adekvátně chápat jako orgán či nástroj, nebo je třeba jí rozumět z „gesta“, jak chce ukázat Martin Heidegger v kontextu své otázky tělesnosti? Text interpretačně promýšlí tuto Heideggerovu myšlenku a zkušenost naší existence jako „lidské bytosti“, tj. že jsme znakem, ba ukazatelem. Tím je také implicitně řečeno, že naší ruce nelze adekvátně porozumět bez našeho společného bytí: Otázka lidské ruky se týká nás samých a našeho způsobu vzájemného bytí v otevřenosti světa a vzájemného otevírání odkazu na rozlehlost a hloubku naší existence.

Klíčová slova

ruka – tělesnost – jazyk – gesto – ukazování

Einleitung: Ein Versuch, sich der Sprache der Hand fragend zu nähern

Im epochalen Kontext eines umfassenden Anspruchs des Wesens der Technik ist das menschliche Tun und Machen von einer ungeheuren Monstrosität und Riesenhaftigkeit: Vom Keimen eines Salatblattes über das Bestäuben von Baumblüten durch Drohnen bis hin zum Abbrennen des Regenwaldes und der Verwüstung der Erde, aber auch von Klimaschutzaktivitäten bis hin zu einem im Weltall stationierten Schutzschirm für die Erde scheint alles dem menschlichen Willen unterworfen zu sein. Doch: Handeln wir eigentlich noch, wenn wir riesenhafte Maschinen in Gang setzen und steuern? Sind diese Maschinen eine Verlängerung unserer Hände? Oder sind unsere Hände Handlanger der Maschinen, die unsere Hände benutzen? Sind unsere Hände selbst schon zu Greifarmen geworden, integriert in technische Abläufe, ja sind wir auf dem Wege, „technische, den Maschinen angepasste Ungetüme“¹ zu werden?

1978 fand in der Bayerischen Akademie der Wissenschaft ein Symposium statt unter dem Motto *Der Mensch ohne Hand*. Autoren wie Hans-Georg Gadamer, Bernhard Welte oder Eckart Wiesenhütter reflektierten den Verlust

1 HEIDEGGER, M. Unterwegs zur Sprache..., S. 179.

sinnlicher Erfahrung als eine prägende Tendenz in der modernen Gesellschaft. Im Anschluss an die aristotelische Bemerkung, dass die Hand das Werkzeug aller Werkzeuge ist und der Bestimmung des Menschen als eines handwerkenden, sagt hier Gadamer:

Die Hand ist nicht nur die Hand, die etwas herstellt und handhabt, sondern auch die Hand, die etwas zeigt. Ferner gibt es eine Sprache der Hände, und wie die menschliche Stimme ist die Hand nicht nur ein Ausdrucksorgan, sondern bringt auch ungewollt etwas vom Menschen zum Ausdruck.²

Was aber vom Menschen bringt die Hand zum „Ausdruck“? Und was tut die Hand, wenn sie etwas zeigt? D.h.: Worin besteht das spezifische Handeln der menschlichen Hand? Und was meint eigentlich und zutiefst „Handeln“? Am Beginn des *Humanismusbriefes* schreibt Heidegger:³ Das „Wesen des Handelns ist das Vollbringen“. Könnte vielleicht eine Besinnung auf die Hand dieses Wesen des Handelns ans Licht bringen? Und noch eine Frage drängt sich hier auf: Woraufhin zeigt die Hand, wenn sie etwas zeigt? Was heißt eigentlich zeigen? Was zeigt unsere Hand, wenn sie etwas zeigt? Und warum kann sie das überhaupt? Warum kann die Hand etwas sehen lassen? Und: Wie können wir nach dem Wesen der Hand fragen? Durch Beobachtung, durch Abmessen, durch Analyse funktionaler Bewegungen? Aber bewegt *sich* die Hand überhaupt? Oder bin ich es, der mit der Hand oder durch die Hand *sich* bewegt? Kann ich nach der Hand adäquat und zureichend fragen wie nach einem Greifinstrument, oder überspringe ich durch diese instrumentelle Perspektive das Phänomen der *menschlichen* Hand? Was ist das Übergeordnete, von dem her ich deduzieren kann, was das ist: unsere Hand? Hilft uns der Baum des Porphyrius, die Logik der Hand zu begreifen? Oder ist das Begreifen selbst vorschnell eine methodische Einengung des Phänomens Hand?

In der Vorlesung *Was heißt Denken* sagt Heidegger: „Mit der Hand hat es eine eigene Bewandtnis.“⁴ Wandeln wir diese Aussage in eine Frage um: Wieso hat es mit der Hand eine eigene Bewandtnis? Doch welche? Von Bewandtnis und Bewandtnisganzheit spricht Heidegger ausführlich in *Sein*

2 GADAMER, H.-G. Verlust der sinnlichen Bildung..., S. 19.

3 HEIDEGGER, M. Wegmarken..., S. 313.

4 HEIDEGGER, M. Was heißt Denken?..., S. 18.

und Zeit. Doch eine *eigene* Bewandtnis? Meint das Wort „eigene“ so viel wie „eigentümlich“ oder „besondere“? Oder aber dürfen wir einen Anklang an das Eigene i.S. des Jemeinigen, des eigentlichen Existierens, des Er-eignens hören?

Ist die Hand überhaupt zuhanden oder vorhanden, so dass ich sie als Forschungsobjekt analysieren kann? Oder ist sie keines von beiden – was aber dann? Was „ist“ die Hand? „Habe“ ich eine Hand? Und wenn ja, was heißt dann „haben“? Kann ich die Hand in der Hand haben, und: Was habe ich dann in der Hand, wenn ich (m)eine Hand in der Hand habe? Mich selbst bzw. den Anderen als Anderen oder ein eigentümliches, hoch komplexes Ding? Und was heißt dann „ich“ als jenes X, das etwas „hat“? Oder aber „bin“ ich selbst meine Hand? Aber wenn ich meine Hand „bin“, was heißt dann „meine“ Hand? Und erst recht: Was heißt dann „bin“? Wird hier zwischen mir und meiner Hand eine Identität postuliert? Wenn wir über so eine Identitätsbeziehung nachdenken, setzt das nicht voraus, dass hier eine Differenz waltet? Wie sollen wir uns dem nähern, was uns immer schon irgendwie und offenbar in unterschiedlicher Weise nahe ist? Oder sind wir uns selbst als die, die Hände haben oder sogar in der Hand oder durch die Hand sie selber sind, überhaupt nicht nahe, sondern fern? Ist also die Hand ein uns Menschen Fremdes, vielleicht auch nur ein uns Fremdes geworden? Oder aber ist uns unsere Hand nicht nur nahe, sondern *zu* nahe, so dass wir deshalb nicht wissen, wie wir nach ihr fragen sollen? Welchen Weg sollen wir gehen, um uns selbst in unseren Selbst-Vollzügen, d.h. in der Weise, wie wir leibhaftig sind, zu verstehen? Was ist der ursprüngliche Erfahrungsort, um das Wesen der menschlichen Hand zu bedenken? Dies gilt es zu erörtern.

1. Die Frage nach der Leiblichkeit im Rückblick der *Zollikoner Seminare*

Die *Zollikoner Seminare* können als Rückblick des späteren Denkens Heideggers auf *Sein und Zeit* gelesen werden, als Blick auf eine Fragestellung, die mehr impliziert als das Frühwerk explizit zur Sprache brachte. Heinrich Hüni etwa sieht in der Frage nach der Leiblichkeit einen Brückenschlag zwischen *Sein und Zeit* und den *Zollikoner Seminaren*. Einerseits deutet er die oftmals zitierte Bemerkung in *Sein und Zeit*, dass Leiblichkeit „eine eigene

hier nicht zu behandelnde Problematik in sich birgt⁵ dahingehend, dass sie „ausdrücklich kein Thema in Heideggers Existenzialanalyse“⁶ ist, andererseits sucht er aber zu zeigen, dass sie „in die raumhafte Ausgestaltung des In-der-Welt-seins eingebunden“⁷ ist. Im § 23, der die Räumlichkeit unseres In-der-Welt-seins analysiert, bemerkt Hüni einen Übergang zu den *Zollikoner Seminaren*, insofern sich in Ent-fernung und Ausrichtung ein Zeigen ankündigt, das ein Mitsein in der Sprache vorbereitet. Heideggers Beispiel in den *Zollikoner Seminaren* ist das Erröten bei der Scham. Insofern Heidegger dort seine Gedanken mit dem Satz zusammenfasst: „Das Leiben gehört als solches zum In-der-Welt-sein“⁸, hätte er „das nachgetragen und grundsätzlich erfüllt, was er in *Sein und Zeit* ausgespart aber versprochen hatte“.⁹

Übersehen hat Heidegger den Leib jedenfalls nicht: So bemerkt er etwa in *Kant und das Problem der Metaphysik*, dass der Mensch

gewissermaßen in einem Leib gefesselt ist und in der Gefesseltheit in den Leib in einer eigenen Gebundenheit mit dem Seienden steht.¹⁰

Auch die in Heideggers Denken implizierte ethische Dimension enthält in sich schon Leiblichkeit als Voraussetzung, wie etwa eine Bemerkung in den *Zollikoner Seminaren* andeutet: Der Mensch ist aufgerufen,

dass er das Begegnende in seine Hut nimmt, ihm nach Möglichkeit zu dessen Wesenentfaltung verhilft. Solches könnte der Mensch aber gar nicht, wenn er nur aus einem „geistigen“ Vernehmen bestünde, wenn er nicht auch leiblicher Natur wäre. Wie sollte sonst ein Zupacken, [...] möglich sein?¹¹

1972 antwortet Heidegger auf die Kritik Sartres, in *Sein und Zeit* nur wenige Zeilen über den Leib geschrieben zu haben, bekanntlich damit, „daß das Leibliche das Schwierigste ist und daß ich damals eben noch nicht mehr

5 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit...*, S. 145.

6 HÜNI, H. *Die sprechende Bewegung...*, S. 101.

7 Ebenda.

8 HEIDEGGER, M. *Zollikoner Seminare...*, S. 244.

9 HÜNI, H. *Die sprechende Bewegung...*, S. 110f.

10 HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik...*, S. 290.

11 HEIDEGGER, M. *Zollikoner Seminare...*, S. 292f.

zu sagen wusste.“¹² Liest man genauer, so wird diese scheinbar klare Bemerkung rätselhaft. Denn wer Heidegger kennt, weiß von seinem Verständnis des Schweigens und der Bedeutung des Nicht(s)-sagens.¹³ Auch und gerade das Wörtchen „mehr“ verdient in dieser Bemerkung eine Beachtung. Denn das von Heidegger mehrmals formulierte „Mehr“-sagen kann sowohl bedeuten, quantitativ mehr zu sagen, als auch: das Phänomen ganz anders zur Sprache zu bringen. Patrick Baur greift dies auf, wenn er in seinem Buch zur *Phänomenologie der Gebärden* bei Heidegger mutmaßt, dass das Schweigen die Funktion hat, „auf die enorme Schwierigkeit der Frage nach der Leiblichkeit hinzuweisen.“¹⁴ Das Leibliche ist „das Schwierigste“, und das Sprechen vom Leib oder über den Leib ist etwas anderes als ein verobjektivierendes Beschreiben. In den *Zollikoner Seminaren*, zu Beginn des 7. Seminars, zitiert Heidegger Nietzsche und widerspricht ihm zugleich: „Das Phänomen des Leibes ist das reichere, deutlichere, faßbarere Phänomen.“¹⁵ – Dagegen Heidegger: „Das Gegenteil trifft zu.“¹⁶

Warum widerspricht Heidegger Nietzsche? Wenn Heidegger in den *Zollikoner Seminaren* formuliert: „Eine Phänomenologie des Leibes gibt es eigentlich gar nicht“¹⁷, so darf seine unmittelbar folgende Begründung nicht überlesen werden: „weil der Leib kein Körper ist“. Der Leib ist kein Objekt der Forschung. Das Sprechen über den Leib ist immer ein leibliches Tun. Wir können den Leib nicht als etwas denken, das vor- oder zuhanden ist. Oder doch? Dann entschwindet der Leib in eine Körperlichkeit und lässt sich dann allerdings sehr wohl erforschen – und das mit großem wissenschaftlichem Erfolg. Mit diesem zeigt sich aber nebenher etwas abgründig Erstaunliches: das Verschwinden des Leibes. Dieses

12 *Ebenda*, S. 202.

13 Vgl. dazu VORLAUFER, J. Über das nicht(s)-sagende Schweigen...

14 BAUR, P. *Phänomenologie der Gebärden...*, S. 16.

15 NIETZSCHE, F. Nachgelassene Fragmente 1885-1887..., S. 209f. Zit. in HEIDEGGER, M. *Zollikoner Seminare...*, S. 105. Vgl. dazu auch NIETZSCHE, F. Nachgelassene Fragmente 1885-1887..., S. 104: „Am Leitfaden des Leibes zeigt sich eine ungeheure Vielfachheit; es ist methodisch erlaubt, das besser studierbare reichere Phänomen zum Leitfaden für das Verständnis des ärmeren zu benutzen.“

16 HEIDEGGER, M. *Zollikoner Seminare...*, S. 105.

17 *Ebenda*, S. 231.

Weg-sein des Leibes ist aber nicht nichts, sondern eines der geheimnisvollsten Phänomene der Privation.¹⁸

Und dieses Weg-sein begegnet nicht nur im wissenschaftlichen Verobjektivierungsprozess, sondern auch auf unterschiedlichen alltäglichen Erfahrungsebenen.

Schon hier zeigt sich ansatzweise, dass Leiblichkeit mit „Wahrheit“ i.S. der von einem α -Privativum getragenen α -λήθεια korreliert: Leiblichkeit könnte sich als Ort erweisen, wo etwas zur Sprache kommt, gelichtet ist. Ich möchte versuchen, diesen Gedanken vorgehend etwas zu entfalten: Ist Leiblichkeit die Weise, *wie* wir in der Welt sind, so finden wir *den* Leib nirgends, sondern finden nur leibhafte Wesen, die leibhaft *sind*, also in einer gewissen Weise ihr Leib sind in *dem* Sinne, dass sie nur im Vollzug ihres Seins einen Leib haben. Aber dieses Haben im Vollzug unseres Existierens meint zugleich ein Nicht-haben: Zwar sind wir unser Leib, aber wir sind nicht so mit ihm identisch, dass wir nicht uns selbst betrachten könnten und dabei erstaunt feststellen, dass wir leibhaftig sind und dann in einer bestimmten Weise sogar sagen können: Wir haben einen Leib, „mit“ dem wir etwas tun können. Unsere Identität ist eine in einer Differenz. Dieses Zumal von Identität und Differenz könnte man als „Leiben“ bezeichnen. Nur in leibhaftem Anwesen können wir uns in unserer Leibhaftigkeit zu verstehen suchen. Aber dieses Verstehen und sich als leibhaft erfahren ist nur möglich, weil dies uns in einer Offenheit gegeben – zugleich aber auch verborgen ist. Was Hans-Georg Gadamer unter dem Titel *Die Verborgenheit der Gesundheit*¹⁹ über die Gesundheit geschrieben hat, bezieht sich auch auf unsere Leiblichkeit: In dem Maß als wir sie vollziehend leiben, ist sie uns präsent als Verborgene. Das Auge zieht sich zurück beim Sehen, ebenso wie das Ohr beim Hören oder die Beine beim Laufen oder die Hand beim Handwerken. Wenn ich z.B. im Anatomielehrbuch nachschlagen muss, wie die Beinmuskulatur koordiniert wird, kann ich nicht gleichzeitig laufen. Und wenn ich beim Hören meinen Gehörgang untersuche, wird sich das auf die Qualität der gehörten Musik auswirken. Und wenn ich beim Hämmern nicht auf das Werkstück achte, sondern der Hand beim Hämmern zusehe, wird es gefährlich für den Heimwerker.

18 *Ebenda*, S. 111.

19 GADAMER, H.-G. *Über die Verborgenheit der Gesundheit...*

Wir sind also im Vollzug des Leibens selbst über uns selbst hinaus. Und dennoch sind wir selbst es, die leiben. Denn es ist je mein Leib, der leibend in einem ekstatischen Bezug zu Menschen und Dingen sich bewegt: „Das Leiben hat einen merkwürdigen Bezug auf das *Selbst*“²⁰, wie Heidegger formuliert. Je ich selbst bin es, der leibt und lebt – genauer: Mein Dasein kann nur durch Jemeinigkeit bestimmt sein, *weil* es leiblich ist. Ohne Leib kein Selbstsein. Doch ist der Leib nicht adäquat als Ding vorzustellen, dann auch nicht „mein“ Ich und mein Selbstsein. Und mein „Ich“ ist nicht einfachhin ein wie immer verstandenes Ich-Ding. Denn menschliches Selber-sein muss dann etwas anderes meinen als die Identität eines Bestandes, z.B. eines vorhandenen Dinges. Ist das Leibliche daher tatsächlich „das Schwierigste“?

2. Das Leibliche als „das Schwierigste“: Die Frage nach dem Leib im Kontext der Kritik am metaphysischen Denken

In der Denkform der Metaphysik²¹ formuliert könnte man sagen: Wir selbst sind Gegenstand dieser Reflexion, ein Gegenstand, der sich eigentümlicherweise gegen seine Vergegenständlichung zur Wehr setzt und sich hartnäckig zurückzieht. So sind wir uns selbst in einem Entzug unserer selbst gegeben, wenn wir uns reflektierend fassen wollen. Suchen wir uns selbst zu verstehen, so können wir die Erfahrung machen, von der Edmund Husserl spricht:

Derselbe Leib, der mir als Mittel aller Wahrnehmung dient, steht mir bei der Wahrnehmung seiner selbst im Wege.²²

Ich kann meinen Leib nur eingeschränkt, z.B. perspektivisch erkennen, z.B. meine Frisur bzw. meine Rückseite nur durch einen Spiegel. Edmund Husserl, der den Leib aus seinem Verständnis von Subjektivität und Mate-

20 HEIDEGGER, M. *Zollikoner Seminare...*, S. 113.

21 In *Kant und das Problem der Metaphysik* formuliert Heidegger: „In der Metaphysik als der reinen rationalen Erkenntnis des ‚Allgemeinen‘ am Seienden [...] vollzieht sich ein ‚Überschritt‘ über das hinaus, was jeweils Erfahrung an Besonderem und Teilweisem darbieten kann. Das Sinnliche überschreitend, sucht diese Erkenntnis das Übersinnliche-Seiende zu erfassen.“ (HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik...*, S. 10.)

22 HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...*, S. 159.

rialität heraus als „reales Ding“²³ verstehen möchte, bemerkt in den *Ideen II* gleichzeitig, dass „ich nicht die Möglichkeit [habe], mich von meinem Leibe oder ihn von mir zu entfernen“.²⁴ Damit kommt er zumindest bis an die Grenze der Erfahrung, dass alle Wahrnehmung immer schon leibhafte Wahrnehmung ist, unser Leib schon da ist, bevor wir ihn methodisch erforschen können.²⁵ Friedrich Nietzsche hat mit seinem bekannten Diktum dies, dass sich der Leib nicht abschütteln lässt, zur Sprache gebracht:

Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heißt Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er. Es ist mehr Vernunft in deinem Leibe, als in deiner besten Weisheit. Und wer weiß denn, wozu dein Leib gerade deine beste Weisheit nötig hat?²⁶

Sind wir uns selbst im Wege, wenn wir uns in unserer Leibhaftigkeit verstehen wollen? Oder ist dieses Sich-selbst-im-Wege-stehen ein methodischer Hinweis für die Notwendigkeit eines radikaleren Denkens? Das Leibliche ist „das Schwierigste“²⁷ – nicht nur für den frühen Heidegger, es bleibt dies auch für das Spätwerk. In den frühen Marburger Vorlesungen vom SS 1925 spricht Heidegger ähnlich wie in *Sein und Zeit* davon, dass Dasein „kein Zusammengesetztes aus Leib, Seele und Geist“²⁸ ist. In *Sein und Zeit* heißt es dann, dass das Sein des Menschen nicht aus Leib, Seele und Geist „summativ errechnet werden“²⁹ kann. Wie Heidegger im *Humanismusbrief* näher

23 *Ebenda.*

24 *Ebenda.*

25 „Mache ich meinen Leib zum Gegenstand [etwa, indem ich mit einem Finger meiner Hand auf meinen eigenen Körper zeige, J. V.], dann bin ich ihm gegenüber immer und notwendig Subjekt. Aber in dieser Subjektrolle, in die ich geschlüpft bin, habe ich meine Subjektivität nicht als etwas Unleibliches und in diesem Sinne rein Geistiges konstituiert, sondern ich bin dem Objekt gegenüber notwendig so Subjekt, dass ich doch immer auf die Mittlerschaft meines Leib-Seins zur Selbstobjektivierung, zum Haben dieses Gegenstandes angewiesen bin.“ (WUCHERER-HULDENFELD, A. K. *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein...*, S. 48.)

26 NIETZSCHE, F. Also sprach Zarathustra..., S. 36.

27 HEIDEGGER, M. *Zollikoner Seminare...*, S. 202.

28 HEIDEGGER, M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs..., S. 422.

29 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit...*, S. 65.

ausführt, ist es das mit der philosophischen Anthropologie verknüpfte Bild des animal rationale, das eben gerade den Menschen als diese Einheit³⁰ eines – in Anlehnung an Descartes 6. Meditation als Compositum bezeichneten – Zusammengesetzten vorstellt. Dieser Komposition des Menschen, mag sie als Trias oder als Dualität gefasst werden, sucht Heidegger mit einer Dekomposition zu begegnen. Die in *Sein und Zeit* als methodisch zentrale Denkbewegung explizierte Dekonstruktion kann als Versuch verstanden werden, das vor sich hingestellte Konstrukt des Wesens des Menschen gewissermaßen denkend loszulassen, um sich auf die Erfahrung unseres Selbstseins einzulassen und dieser entsprechend einen Begriff menschlicher Existenz zu rekonstruieren, und d.h. die Einheit des Menschen zur Sprache zu bringen. Wenn Heidegger in seiner frühen Aristoteles-Vorlesung fordert

Keine Trennung von „physischen“ und „leiblichen Akten“! Das ist praktisch zu sehen, z. B. wie ich meine Hand bewege, wie ich mit ihr eine Bewegung mache³¹,

dann kann diese Forderung im Anschluss an Baur als das „phänomenologische Programm“³² Heideggers in Bezug auf eine Phänomenologie des Leibes verstanden werden.

Dass in diesem Verstehen ein hermeneutischer Zirkel waltet, ist für Heidegger nicht nur nichts zu Überwindendes, sondern ist die Selbstbewegung unseres Existierens, der Versuch, sich selbst nahe zu kommen, indem man den Blick von sich als Subjekt loslässt, sich sozusagen nicht als Ich fixiert, sondern im Wegsehen vom Menschen sein Wesen zu begreifen sucht.³³

Diesen hermeneutischen Zirkel kann man in der Terminologie des späten Heidegger ein „erfahrendes Denken“ nennen. Insofern es das Selbe wiederholend als das Selbe und nicht als ein anderes als es selbst denken und erfahren will, bleibt das erfahrende Denken zirkulär, d.h. zumal ein Denken der Erfahrung i.S. eines genitivus subjectivus und objectivus. Es will nicht hinter die Phänomene sehen, sondern sie sich zeigen lassen, muss also in einer gewissen Weise gegen sich selbst denken. Das mit „gewisser Weise“ Gemeinte

30 HEIDEGGER, M. Wegmarken..., S. 333.

31 HEIDEGGER, M. Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie..., S. 199.

32 BAUR, P. *Phänomenologie der Gebärden...*, S. 19.

33 Vgl. dazu die Gelassenheitsschrift: Die Frage nach dem „Wesen des Menschen sei keine Frage nach dem Menschen“. (HEIDEGGER, M. Aus der Erfahrung des Denkens..., S. 38.)

ist, dass das Gegen keine Abhängigkeit meint, sondern eher ein Gegen-über, d.h. ein Sich-lösen vom Denken eines Subjekts hin zu einem gesammelten Vernehmen. Dieses Gegen kann aber auch geschichtlich verstanden werden: Seinem Selbstverständnis nach wendet sich dieses Denken gegen die cartesianische Zweiteilung des Menschen in eine *res cogitans* und *res extensa*, aber auch gegen Entwürfe wie etwa die Konzeption eines Aktzentrums bei Max Scheler. Auch hier ist es keine bloße Gegnerschaft, denn jenseits aller Abwehr waltet hier ein Gemeinsames. Und die *compositio* des Descartes ist eine mögliche Antwort auf eine gemeinsame Frage. In den *Beiträgen* wird diese *compositio* der Metaphysik zugeordnet: Den Menschen als Bestehen aus Elementen zu begreifen, ihn vom Bestand her zu denken ist „die verhüllte Metaphysik von ‚Leib‘ und ‚Sinnlichkeit‘, ‚Seele‘ und ‚Geist‘“. ³⁴

Diese Abwehr gilt einem metaphysisch-vorstellenden Denken des Menschen, das von einem Lebe-Wesen ausgeht, dem spezifische Eigenschaften zugehören, etwa die *ratio* oder ein bestimmtes sprachliches Zeichensystem, mittels dessen er mit anderen kommunizieren kann. Heideggers Begriff des In-der-Welt-seins ist hier nicht als ein unverbindlich Selbstverständliches zu fassen, sondern ist primär eine Problemaufzeige, die sich bei aller Fundiertheit in der metaphysischen Tradition gegen sie wendet. In ihr will sich Heidegger jener Einheit des Menschen begrifflich nähern, die den Menschen nicht als Lebewesen, sondern als Menschen-Wesen erscheinen lässt. ³⁵ Wenn Heidegger im *Humanismusbrief* sagt „Der Leib des Menschen ist etwas wesentlich anderes als ein tierischer Organismus“, ³⁶ dann geht es hier nicht um eine oberflächliche Unterscheidung zwischen Mensch und Tier, sondern um die grundlegende Frage nach dem Menschen-Wesen, das sich nicht aus dem Lebe-Wesen ableiten lässt, um die spezifisch menschliche Weise des lebenden Lebendig-seins, man könnte mit Heidegger sagen: um die Überwindung des *animal rationale*. ³⁷

Worin also besteht das Schwierigste in der Frage nach der Leiblichkeit? Es ist nicht das Sprechen *über* den Leib, sondern ein nicht-vergegenständlichen des Sprechen, in diesem Sinne ein nicht-begreifendes Sprechen, jenes, von

34 HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie...*, S. 53.

35 Vgl. HEIDEGGER, M. *Zollikoner Seminare...*, S. 181.

36 HEIDEGGER, M. *Wegmarken...*, S. 324.

37 Vgl. ebenda, S. 333.

dem Heidegger im *Humanismusbrief* sagt, es sei arm.³⁸ Armut ist keine moralische Bescheidenheit, sondern vom Lassen her zu denken: ein Sich-zeigen-lassen, Sich-sagen-lassen, Hören. Diese Armut ist zugleich ein Reichtum der Erfahrung, der vom Selben das Selbe sagen möchte, es aushalten möchte, d.h. den Aufenthalt bei ihm aushält und nicht durch das Sagen eines je Neuen sich berauschen oder unterhalten möchte. Dieses arme Denken, das das Einfache denkt, spricht nicht einfach über dieses, sondern von ihm, lässt es in der Fülle des Einfachen beruhen.

Das Schwierige ist es, das Einfache einfach zu denken,³⁹ nicht Verschiedenes zusammenzustellen. Wenn Heidegger im *Humanismusbrief* vom „Mehr“-sagen⁴⁰ spricht als einem Sagen, das den Ursprung benennt, dann kann dies ein Hinweis sein, wie Heidegger sein nicht-„Mehr“-sagen vom Leib verstanden wissen will: Es geht ihm nicht darum, in quantitativer Hinsicht viel bzw. mehr zu sagen, sondern jenes, was als Eines bzw. Selbes gesagt werden möchte. Damit ist aber kein Spezialthema Heideggers benannt, sondern das Programm der Phänomenologie selbst: das Sich-selber-zeigen-lassen des Phänomens.

Was hier wissenschaftstheoretisch bzw. methodologisch als Programm erscheint, wiederholt sich alltäglich in unserer Lebenspraxis. So kann etwa das Gerede als Flucht vor uns selbst und unserem In-der-Welt-sein verstanden werden, d.h. als Zerstörung der Einheit des In-der-Welt-seins. Wir „haben zu sein“, dieser wesentlich unsere Existenz konstituierende Anruf aus uns selbst an uns selbst meint: Wir sind uns selbst so gegeben, dass uns unser Dasein als Auf-Gabe gegeben ist, der wir in irgendeiner Weise entsprechen müssen. In dieser Weise haben wir zu sein und können nicht anders als entsprechend zu existieren. Schon im fundamentalontologischen Denken, etwa in der Gewissensanalyse, ist diese Sprachlichkeit unseres Daseins das, was unsere Existenz bestimmt, und zwar nicht so, dass sie additiv unser Dasein ergänzt, sondern das *Ek-* der Existenz, das Da des Daseins trägt. Eine Phänomenologie des Hörens könnte hier ansetzen: Wir selbst sind Hörende und nicht unsere Ohren. In der griechischen Bestimmung des Menschen als ζῷον λόγον ἔχον wird dieses Haben des λόγος, der Sprachlichkeit gesehen. Während die Rationalität des animal rationale diesem als *Lebewesen* hinzugefügt

38 Vgl. ebenda, S. 364.

39 Vgl. HEIDEGGER, M. *Zollikoner Seminare...*, S. 317.

40 Zum Begriff des „mehr“ vgl. HEIDEGGER, M. *Wegmarken...*, S. 342.

wird, ist der λόγος der griechischen Bestimmung von der Selbsterfahrung als *Menschenwesen* bestimmt. In der Grundbegriffe-Vorlesung über Aristoteles heißt es daher: Der Mensch „ist ein Lebendes, das im Gespräch und in der Rede sein eigentliches Dasein hat“.⁴¹

3. Denken und Erfahrung des Leibens in *Sein und Zeit*: Weltoffenes In-der-Welt-sein als Selbstsein und Mitsein

Der § 23 in *Sein und Zeit* ist betitelt mit „Räumlichkeit des In-der-Welt-seins.“ Hinter diesem spröden Titel verbirgt sich die Frage nach der Leiblichkeit. Entscheidend ist, dass es nicht um das Sein in der Welt, sondern um das *In* des In-seins geht, d.h. um die Weise wie wir unsere Existenz leben. Das *In* des In-seins, schon in *Sein und Zeit* mit Wohnen, Vertraut-sein-mit oder Sein-bei verknüpft, ist die dem Menschen spezifische Weise des Existierens seines Seins-bei und Seins mit, in der es um seinen Aufenthalt, sein ἦθος geht. Das, *Wor-In* wir uns aufhalten, die Ortschaft unseres Wesens, bestimmt und stimmt uns. In diesen räumlichen Begriffen des In-seins, des Daseins, erfahren wir Welt und ihre Räumlichkeit, unser Hiersein oder auch unser Wegsein.

Heidegger sieht Ent-fernung als einen Grundcharakter der Räumlichkeit, denn im „Dasein liegt eine wesenhafte Tendenz auf Nähe“.⁴² In *Sein und Zeit* wird Nähe primär aus unserer Beziehung des zur-Hand-seins vor- und zuhandener Gebrauchsdinge analysiert. Es ist die Nähe des besorgenden Umgangs. Deshalb könnte die Hand, die hier im Vollzug des instrumentellen Hantierens aufscheint, in ihrem Wesen als Instrument oder Organ missverstanden werden. Heidegger analysiert hier aber nicht unsere Leiblichkeit, sondern die Räumlichkeit unseres Existierens, in der unser Leib sich nicht *als* Leib zeigen muss.

Die Hand ist in ihrem Wesen „mehr“ als ein Instrument, denn ich selbst bin es, der die Hand benutzen kann, aber ich selbst bin es auch, der in der Hand gegenwärtig ist. Wenn wir jemandem die Hand reichen, so können wir ihm die Hand wie einen Gegenstand zum Abdrücken hinstellen und uns selbst zurückziehen, aber dies erfahren wir nur im Geschehen selbst. Jeman-

41 HEIDEGGER, M. Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie..., S. 108.

42 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*..., S. 141.

dem die Hand zum Gruß reichen kann auch eine Weise sein, wie wir ihm sein Anwesen eröffnend gewähren und im Raum der Gegenwart ihn selber präsent sein lassen. Leiblichkeit ist hier in *Sein und Zeit* also präsent und dennoch, methodisch gesehen, im Hintergrund, nicht eigens thematisiert.

Heinrich Hüni kann daher die These aufstellen: „Nähe muß sich ursprünglich auf das ‚Mitsein‘ beziehen.“⁴³ Er demonstriert dies am Phänomen der Berührung:

Eine Berührung ist nicht eine Ergreifung im Zusammenhang eines Gebrauchs. Eine Berührung ist aber auch kein bloßes Tasten in isolierender Wahrnehmung. [...] Eigentlich jedoch ist Berührung ein Vollzug des Mitseins.⁴⁴

Berühren wir einander, so begegnen wir einander selbst. Nähe ist daher eine Weise der Selbst-Bewegung. Diese ist mehr als eine Ortsbewegung, nicht mit Abstandsmessungen zu erfassen.

Vorgreifend auf unsere Schlussüberlegungen möchte ich jetzt schon andeuten: Wir können einander auch durch Sprache berühren, und auch dies ist eine Weise zu sein, wie wir einander Raum gewähren, den Raum der Gegenwart, der den Anderen anwesend im Da sein lässt. Wir können einander Raum einräumen aber auch verweigern, können einander nahe sein. Und dies im Zeit-Spiel-Raum des Wortes.

4. Die Gebärde: Zur Rückkehr der Hand durch die Sprache beim späten Heidegger

In den *Zollikoner Seminaren* wird in der Frage nach der Leiblichkeit eine Wende gegenüber den früheren Schriften sichtbar: Heidegger analysiert nicht mehr im Ausgang vom umsichtigen Werkzeuggebrauch u.ä., sondern setzt zentral mit dem Phänomen des Errötens an. Schamröte weist darauf hin, dass diese nur aus dem Mitsein mit anderen Phänomenen zureichend verstanden werden kann. Auch andere Beispiele wie die in den Tränen sich manifestierende Tiefe der Trauer oder die räumliche Tiefe eines Zimmers, die ich mit der Hand zeigend sichtbar machen kann, weisen in dieselbe

43 HÜNI, H. Die sprechende Bewegung..., S. 104.

44 Ebenda.

Richtung. Darin wird eine entscheidende Dimension unserer Leiblichkeit sichtbar: das Zeigen für Andere. In diesem Zeigen geht es wie auch in *Sein und Zeit* um Nähe und Ent-fernung, doch kommt das Mitsein stärker in den Blick, aber auch Sprache.

Das Zeigen des Leibes, etwa mit dem Zeige-Finger, hat seinen Sinn nicht in sich selbst, sondern für Andere. Denn Zeigen ist ein Sehen-lassen, es ereignet sich im Raum eines gemeinsamen In-der-Welt-seins. In der Leiblichkeit des zeigenden Sehen-lassens erweist sich diese als je meine Leiblichkeit. Die Bewegung des Zeigens zeigt sich dabei selbst als die Bewegung meines Leibes daher als eine Selbst-bewegung: und dies heißt, als Gebärde: „Der Name *Gebärde* kennzeichnet Bewegung als meine [sic!] Leibesbewegung.“⁴⁵ Oder kurz: „Wir bestimmen die Handbewegung als Gebärde.“⁴⁶

Heideggers Erläuterung zielt auf den Unterschied zu anthropologisch-subjektorientierten Interpretationen:

Wenn ich nun sage, die Handbewegung sei eine Gebärde, so soll dieser Name die Art der Bewegung kennzeichnen und nicht als Ausdruck von etwas anderem gelten.⁴⁷

Es geht also um die Art der Bewegung, um das Wie: Die schon *Sein und Zeit* tragende Perspektive war ja die Frage, wie wir unser Dasein bzw. unsere Existenz übernehmen. Es ging schon *Sein und Zeit* nicht primär um die Frage, was der Mensch sei, sondern Heidegger nannte es die Frage nach dem Wer-sein, die Werheit im Unterschied zur Washeit. Auch schon zuvor in der Grundbegriffe-Vorlesung aus dem SS 1924 betont Heidegger dieses Wie der Bewegung: Es geht darum, „wie ich meine Bewegung mache“.⁴⁸ Zweiundvierzig Jahre später, im Mai 1965, kommentiert Heidegger dieses Wie der Bewegung in den *Zollikoner Seminaren*:

Eben sah ich, wie Dr. K. mit der Hand über seine Stirne „fährt“. Allein: ich habe nicht eine Orts- und Lageveränderung einer seiner Hände beobachtet, sondern ich habe ihm unmittelbar angesehen, daß er sich etwas Schwieriges überlegt.

45 HEIDEGGER, M. *Zollikoner Seminare...*, S. 116.

46 *Ebenda*, S. 115.

47 *Ebenda*, S. 116.

48 HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie...*, S. 199.

Wie sollen wir diese Handbewegung kennzeichnen? Als Ausdrucksbewegung? Zugegeben, es sei eine Bewegung, die etwas Inneres ausdrückt, dann ist mit dieser Kennzeichnung allenfalls festgestellt, was die Bewegung leistet; aber damit ist noch gar nichts über die Art der Bewegung selbst als Handbewegung gesagt.⁴⁹

Die Deutung der Handbewegung als Gestik, d.h. als Ausdruck eines Inneren, ist also nicht einfachhin falsch. Sie fragt nur nicht radikal genug, sondern setzt eine Dualität als Deutungshorizont voraus. Sie lässt sich nicht in diese Bewegung mit hineinnehmen, sondern verobjektiviert, sieht gleichsam zu, wie jemand eine Bewegung vollzieht und unterzieht diese dann einer Analyse, die darauf abzielt, das Gezeigte in eine mehr oder weniger vorgegebene Begriffs- und Vorstellungswelt einzupassen, das Phänomen einer Kategorie ein- und unterzuordnen.

Das Leibliche zeigt sich erst in der vollzugshaften Einheitlichkeit der Gebärde. Die Art der Bewegung, d.h. das Wie der leiblichen Bewegung, wie ich mich bewege, zeigt nicht ein Compositum, sondern ein Ganzes, die Gebärde teilt unmittelbar das Selbst in seiner Befindlichkeit mit. In diesem Zugang Heideggers wird ein Grundgedanke des Spätwerks sichtbar. Die Ganzheit des Selbstseins liegt also in der Gebärde, denn in ihr ist der Leib je meiner.

Heideggers Gegenentwurf gegen subjektivistische Ansätze zentriert daher im Verständnis der Gebärde und besagt, dass „alles Sich-Betragen des Menschen als ein durch das Leiben des Leibes bestimmtes In-der-Welt-sein“⁵⁰ verstanden werden muss. Ein zentrales Beispiel Heideggers lautet:

Auch wenn ich die Uhr auf den Tisch lege, bewege ich mich in einer Gebärde. Und die Hand? Wie gehört sie zu mir? Die Hand gehört zu meinem Arm. Das Uhrablegen ist nicht nur eine Bewegung der Hand, sondern auch des Armes, der Schulter. Es ist meine Bewegung. Ich bewege mich.⁵¹

In der Gebärde werden daher Selbstsein, Körper und Sprache zusammengeführt. In den *Zollikoner Seminaren* denkt Heidegger Gebärde somit „vom Menschen her“: „Vom Menschen her heißt Gebärde ein gesammeltes Sich Betragen.“⁵²

49 HEIDEGGER, M. *Zollikoner Seminare...*, S. 115.

50 *Ebenda*, S. 118.

51 *Ebenda*, S. 115.

52 *Ebenda*, S. 118.

Der Leib vollzieht sich in der Gebärde. So wie das Auge es selbst ist im Blick, das Ohr es selbst ist im Hören, so ist der Leib er selbst in der und als Gebärde.

Was aber ein gesammeltes Sich-Betragen im Grunde meint, muß noch näher expliziert werden, und dieser Weg führt Heidegger zu einem tieferen Verständnis von Sprache und Gebärde. Heidegger denkt Gebärde nicht nur vom Menschen her, sondern auch von dem, was uns Menschen als Menschen anspricht, von der Sprache, auf die hin wir unterwegs sind. In einer quasi leiblichen Terminologie könnte man sagen: Heidegger fragt nach dem, was unsere (leibhaften) Bewegungen bewegt. Was lässt unseren Leib zu einem *sich*-bewegenden werden? Worin gründet die Gebärde des Leibes? In einem sehr dichten Dialog, betitelt mit *Aus einem Gespräch von der Sprache*, hat nicht der sich leibend vollziehende Mensch, sondern die Sprache den Primat: Die Gebärde ist nicht primär ein Moment der menschlichen Rede, sondern ein Moment im Sprechen der Sprache selbst. Die Gebärde sucht Heidegger hier zu verstehen als einen Zusammenhang, in den der Mensch hineingehört: Dieser Zusammenhang ist das Gespräch. Genauer formuliert: Die Sprechenden werden in das Selbstgespräch der Sprache mit sich selbst eingefügt. Gebärde ist somit als etwas Sprachliches zu verstehen. In den Gebärden spricht die Sprache selbst.

Gespräch meint hier nicht das, was wir alltagssprachlich darunter verstehen, einen Austausch von Informationen oder einen Ausdruck von Bedürfnissen etc., sondern Gespräch ist eine Sammlung, die auf die Sprache selbst verweist. In *Aus einem Gespräch von der Sprache* spricht die Sprache selbst und trifft so den Menschen. So wie das Gespräch bestimmt sich auch die Gebärde von der Versammlung her, beide sind ausgezeichnet durch das Präfix „ge-“. Versammelt wird ein Tragen. Heidegger geht in seiner etymologischen Interpretation auf das mittelhochdeutsche Verbum *bern* zurück, das bedeutet: tragen, bringen, hervorbringen, gebären:

Es kommt etymologisch von „bären“ = tragen, bringen. Auch gebären kommt vom gleichen Ursprung. „Ge“ heißt immer: in einer Versammlung stehen, wie zum Beispiel das Ge-birge, was eine Versammlung von Bergen ist.⁵³

53 *Ebenda*, S. 117–118.

In diesem Sinne tritt die Gebärde als die „Versammlung eines Tragens“⁵⁴ auf. Doch was und wie wird hier getragen und was meint dieses Tragen selbst?

Tragen ist weder ein Transportieren, noch wird es durch die Hand verursacht oder getätigt im Sinne eines bewirkenden Tuns: Denn bevor die Hand überhaupt etwas tragen könnte, ist sie schon Teil einer Gebärde.⁵⁵ Vielmehr: Die Hand sucht dieser Bewegtheit zu entsprechen. Die Sprache ist die eigentlich Tragende, die sich durch die Leiblichkeit hindurch trägt, z.B. als Ruf oder Anruf. Die Hand ist so getragen durch die Bewegung der Sprache, aber auch getragen im Sinne einer Stimmung.

In *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden* heißt es:

F Gebärde ist die Versammlung eines Tragens.

J Sie sagen wohl absichtlich nicht: unseres Tragens, unseres Betragens.

F Weil das eigentlich Tragende uns sich erst *zu*-trägt.

J Wir jedoch ihm nur unseren Anteil entgeggetragen.

F Wobei jenes, was sich uns zuträgt, unser Entgeggetragen schon in den Zutrag eingetragen hat.⁵⁶

Die Sprache, die Heidegger als ein Zeigen bestimmt, zeigt etwas, d.h. trägt es und bringt es in die Nähe, um es als es selbst sichtbar sein und werden zu lassen. Der Mensch ist „unterwegs zur Sprache“, dies bedeutet jetzt: Er trägt das, was er ist, diesem Zutragen entgegen. Unser menschliches Tragen ist so im Tragen der Sprache fundiert. Das Zutragen und Entgeggetragen „entquillt“⁵⁷ der Versammlung der Sprache. Weil die Sprache es ist, der wir uns hörend entgeggetragen, deshalb kann man sagen: Der Mensch empfängt die Gebärden, sie werden ihm „stets aus und in einem Sagen gereicht“.⁵⁸ Sind wir Hörende, die sich in der Sprache ihrem Zeigen öffnen, so sind wir, aus der Sicht unserer leiblichen Existenz, „ganz Ohr“.⁵⁹ Dieses kann doppelt

54 HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache...*, S. 102.

55 Vgl. BAUR, P. *Phänomenologie der Gebärden...*, S. 269.

56 HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache...*, S. 102.

57 Ebenda, S. 103.

58 HEIDEGGER, M. *Bremer und Freiburger Vorträge...*, S. 169–170.

59 Vgl. dazu VORLAUFER, J. „Ganz Ohr sein“...

betont werden: Wir sind nicht zerrissen, sondern *ganz* Ohr ebenso wie: Wir haben nicht ein Ohr, sondern *sind* ganz *Ohr*. Dieses ganz-Ohr-sein für die Sprache ist die denkende Gebärde des Horchens, Gehorchens, Empfangens und Austragens.

Aus dieser Erfahrung von Sprache und des in ihr liegenden leibhaftigen Hörens erscheint Heidegger die Gestik als eine Privation. So heißt es: „Das Unwesen der Gebärde ist die Geste“:⁶⁰ Wenn das Gespräch zur Konversation wird, wird die Sprache zu einem Ausdruck. Die Gebärde zerfällt dann in ein leibhaftes Bewegen und in einen Sinn. Im eigentlichen Sinn ist die Gebärde in der Konversation nicht Gebärde, sondern Geste als Privation der Gebärde: Gebärde entzieht sich, etwa wenn Körpersprache als Instrument der Manipulation verwendet wird. Die Gestik hingegen ist ein Mittel zum Zweck, wo ich eine Symbolsprache oder eine Körpersprache verwende, etwa bei Massenveranstaltungen der Politik, um z.B. Stimmungen zu produzieren. Gebärde kann so umschlagen zur Gestik, umgekehrt fundiert diese jede Gestik. Gesprächstechniken mögen wirkungsvoll sein, scheinen den Gebärden ähnlich, sind aber wie die bloße Geste das Tun eines Subjekts, das die Sprache benützt.

So wie bei der Konversation kann auch das Grüßen sich von der Gebärde zur Gestik wandeln bzw. umschlagen: Grüssend reichen wir einander die Hände und gewähren einander in dieser Gebärde Raum, lassen den Anderen ihn selber sein. Deshalb sagt Heidegger einmal: Grüßen heißt: den Anderen sein lassen.⁶¹ Die Gebärde des Grüssens mag alltäglich sich unvermutet in eine gedankenlose Gestik verwandeln, die nach der Hand des Anderen greift. Den Unterschied zwischen Gebärde und Gestik könnte man vielleicht auch an einem alten religionsgeschichtlichen Phänomen sichtbar machen: dem Segnen. Denn Segnen ist nicht einfach ein Gestikulieren. Wer wild gestikuliert, stiftet Verwirrung, öffnet aber keinen Raum des Selbstverstehens. Segnen als *bene-dicere*, d.h. jemandem Gutes zu sagen, ist hingegen ein Sagen, das einen Bezug trägt und austrägt.

60 HEIDEGGER, M. Bremer und Freiburger Vorträge..., S. 200.

61 Vgl. HEIDEGGER, M. Hölderlins Hymne „Andenken“..., S. 50: „Das Grüßen ist ein Sein-lassen der Dinge und der Menschen.“

Rückblickender Ausblick: Das schweigende Sagen der Gebärde

In der Vorlesung *Was heißt Denken?* sagt Heidegger:

[...] die Gebärden der Hand gehen überall durch die Sprache hindurch und zwar gerade dann am reinsten, wenn der Mensch spricht, indem er schweigt.⁶²

Damit kehrt Heideggers Denken der Sprache als Sprache zurück in die alltägliche Gesprächserfahrung und befragt sie auf ihre tiefste Möglichkeit. In unserem Alltag machen wir ja die eigentümliche Erfahrung, dass nur wer schweigen kann, etwas zu sagen hat. Oder wir machen alltäglich die Erfahrung, dass wir mit hörenden Menschen anders sprechen als mit Menschen, die nur Informationen wahrnehmen können, d.h. das Gespräch auf den Austausch von Begriffen und Vorstellungen reduzieren. Wir machen aber auch die Erfahrung, etwa am Sterbebett eines vertrauten Menschen, dass wir nichts verlauten, weil jeder Begriff und Austausch von Vorstellungen ein Gerede wäre, das die Gegenwart des Anderen zerreden und seine Präsenz nicht zulassen würde, d.h. den Sterbenden als solchen nicht anwesend sein ließe. Ein zerredendes Reden könnte dann eine Flucht sein vor dem Anderen und seiner Gegenwart. Gerade in ihr aber und der Abgründigkeit der Existenz gesammelt da zu sein hieße, mit dem Anderen in einem offenen Raum zu existieren. In und aus der Leere dieses Raumes kann ein schweigendes Berühren der Hand mehr sagen als Verlautetes. Schweigen, ein Anderes als ein Verstummen oder Nicht-Reden, wäre dann eine besondere Weise jenes „Mehr“-Sagens, von dem Heidegger spricht. Wollte man für das Schweigen einen Begriff suchen, dann käme ihm der der Tautologie nahe, die das Vernommene nicht begreifend ergreifen will, sondern es ihm selbst wieder zurückgeben möchte.

Was aber bedeutet dieses tautologische „Mehr“-sagen? Dieses „Mehr“-sagen ist arm in Hinblick auf ein verwertbares Wissen, doch erst in dieser Armut des Denkens können Dinge und Menschen ihren Objektcharakter verlieren und Geringes kann sichtbar werden, Einfaches in einem seltenen Glanz erstrahlen. Ein Feldweg kann Welt versammeln, eine Blume vermag zu blühen. Wenn Heidegger unter Hinweis auf die Dichtung etwa sagt: „Nur sel-

62 HEIDEGGER, M. Was heißt Denken..., S. 19.

ten blühen Rosen“,⁶³ dann widerspricht dies, wie jeder Biologe konstatieren wird, den „objektiven“ Gegebenheiten, und dennoch: Das Blühen der Rose denkend oder dichtend zu erfahren ist etwas anderes als ein Blühen festzustellen, es einem Begriff unterzuordnen und die Rose zu kategorisieren. Denn nur wenn wir das Blühen der Blume nicht einem Begriff unterwerfen, geben wir jenen Raum frei, in dessen Leere es erscheinen kann. Was bei Heidegger in *Sein und Zeit* mit dem hermeneutischen Zirkel begonnen hat, endet so in einem tautologischen Denken: das Ding dingt, die Welt weltet, der Leib leibt, die Sprache spricht, der „Regen rinnt“, um ein Beispiel aus der kleinen Schrift *Aus der Erfahrung des Denkens*⁶⁴ zu verwenden. Es ist dies ein Denken, das sich das, was ist, sich zeigen lassen will, indem es sich in den erfahrenden Vollzug einlässt, es ist eine Bewegung, die nicht nach vorne will, keinen Schritt fort vom Selben macht, eher einen Schritt zurück, der das wieder holt, was als das Selbe das Selbe ist und das Selbe je als das Selbe sagt.

Es ist dies ein Denken, das im hörenden Schweigen sein Gedachtes berührt, ohne sich seiner zu bemächtigen. Ein solch berührendes Schweigen kann uns nicht nur einander ent-fernen, also in eine Nähe rufen, wir können uns in diesem Schweigen auch als in die Nähe des Nahen gerufen erfahren.⁶⁵ In der und durch die gesammelte Leere des Schweigens wird die Bewegung der Hand, und d.h. unsere Selbstbewegung, zur Gebärde im eigentlichen Sinn. Die Gebärde verlaudet nicht, dennoch zeigt sie, indem sie schweigend sagt und uns in ihrem Sagen berührt und trifft. Dass die Hand uns berühren kann, ist nicht unser Tun ebenso wie dies, dass ein Wort uns trifft und betrifft oder eine Gestimmtheit uns trägt. Eine Gebärde kann uns ansprechen und anrufen, wenn und weil sie die Möglichkeit, die wir sind, berührt. Sie kann uns Winke geben in das verborgen uns Tragende, dessen Bezug wir auszutragen haben. Schweigen ist als ein solches Winken ein Zeigen: Wir sind Zeigende in einen Entzug, dessen Bezug uns trägt. Ein solches winken-

63 HEIDEGGER, M. Über den Anfang..., S. 117.

64 HEIDEGGER, M. Aus der Erfahrung des Denkens..., S. 86.

65 Hier wäre ein weiterführender Gedanke von Wucherer-Huldenfeld bedenkenswert: „Die gegenseitige Teilnahme (*communio*) an der Selbsthaftigkeit ihres Seins ist auch dort nicht aufgehoben, ja im Gegenteil vielleicht noch intensiver, wo nur die liebende Sprache non-verbaler Gebärden spricht oder wo die Personen, erfüllt von der Gegenwartsfülle im Gegenüber, in horchender Offenheit einander schweigend ansprechen.“ (WUCHERER-HULDENFELD, A. K. *Philosophische Theologie im Umbruch...*, S. 572.)

de Zeigen ist m.E. das, was Heidegger im eigentlichen Sinne unter Fürsorge versteht.

Könnte deshalb das hörende Schweigen, dessen Gebärde uns uns selbst zurückgibt, ein Handeln sein, das uns in unserem Wesen hütet,⁶⁶ weil es unseren Bezug zur Weite und Tiefe unserer Existenz vollbringt? Könnte das Schweigen, das wir einander entgegenbringen in und aus seiner Leere zugleich eine Offenheit in eine Gesammeltheit sein, in der wir je wir selber sein können? Dann hätte es mit der Hand tatsächlich eine eigene Bewandtnis. Denn dann wäre es uns durch die Sprache der Hand hindurch gewährt, durch einander je wir selber zu sein, je einander unser Selber-sein zu reichen.⁶⁷

Literatur

- BAUR, Patrick. *Phänomenologie der Gebärden: Leiblichkeit und Sprache bei Heidegger*. Freiburg: Karl Alber 2013.
- BUBER, Martin. *Urdistanz und Beziehung: Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie*. Heidelberg: Lambert Schneider 1978.
- GADAMER, Hans-Georg. *Über die Verborgenheit der Gesundheit: Aufsätze und Vorträge*. Frankfurt: Suhrkamp 2010.
- GADAMER, Hans-Georg. Verlust der sinnlichen Bildung als Ursache des Verlustes von Wertmaßstäben. In *Der Mensch ohne Hand oder Die Zerstörung der menschlichen Ganzheit*. München: Deutscher Taschenbuch 1979, S. 15–28.
- HEIDEGGER, Martin. Aus der Erfahrung des Denkens. In HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe 13*. Frankfurt am Main 1983.
- HEIDEGGER, Martin. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). In HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe 65*. Frankfurt am Main 1989.
- HEIDEGGER, Martin. Bremer und Freiburger Vorträge. In HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe 79*. Frankfurt am Main 2005.
- HEIDEGGER, Martin. Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie. In HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe 18*. Frankfurt am Main 2002.

66 Zu der hier immanenten Frage nach dem Bezug vom Hüten unseres Wesens und der menschlichen Würde vgl. VORLAUFER, J. Vom „Hüten der Verborgenheit“...

67 In der Schlusspassage seines Buches *Urdistanz und Beziehung* schreibt Martin Buber: „[Der Mensch] schaut [...] heimlich und scheu nach einem Ja des Seindürfens aus, das ihm nur von menschlicher Person zu menschlicher Person werden kann; einander reichen die Menschen das Himmelsbrot des Selbstseins.“ (BUBER, M. *Urdistanz und Beziehung...*, S. 36f.) Bei aller Differenz, die zwischen Buber und Heidegger bestehen mag, scheint mir hier doch eine Erfahrung angesprochen zu sein, die ein posthumes Gespräch eröffnen könnte.

- HEIDEGGER, Martin. Hölderlins Hymne „Andenken“. In HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe* 52. Frankfurt am Main 1982.
- HEIDEGGER, Martin. Kant und das Problem der Metaphysik. In HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe* 3. Frankfurt am Main 1991.
- HEIDEGGER, Martin. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. In HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe* 20. Frankfurt am Main 1979.
- HEIDEGGER, Martin. Sein und Zeit. In HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe* 2. Frankfurt am Main 1977.
- HEIDEGGER, Martin. Über den Anfang. In HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe* 70. Frankfurt am Main 2005.
- HEIDEGGER, Martin. Unterwegs zur Sprache. In HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe* 12. Frankfurt am Main 1985.
- HEIDEGGER, Martin. Was heißt Denken? In HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe* 8. Frankfurt am Main 2002.
- HEIDEGGER, Martin. Wegmarken. In HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe* 9. Frankfurt am Main 1976.
- HEIDEGGER, Martin. *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann ³2006.
- HÜNI, Heinrich. Die sprechende Bewegung. Leiblichkeit und Dasein. In RIEDEL, Manfred (Hg.). *Zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie: Heidegger im Dialog mit Medard Boss (Collegium Hermeneuticum)*. Köln: Böhlau 2003, S. 101–111.
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag: M. Nijhoff 1952. Husserliana, Bd. 4.
- NIETZSCHE, Friedrich. Also sprach Zarathustra. In NIETZSCHE, Friedrich. *Werke: kritische Gesamtausgabe. 6. Abteilung. 1. Band*. Berlin: Walter de Gruyter 1968.
- NIETZSCHE, Friedrich. Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 – Herbst 1887. In NIETZSCHE, Friedrich. *Werke: kritische Gesamtausgabe. 8. Abteilung. 1. Band*. Berlin: Walter de Gruyter 1974.
- VORLAUFER, Johannes. Vom „Hüten der Verborgenheit“ und der Würde des Menschen. Phänomenologische Zugänge zu einem ethischen Grundbegriff. *HORIZON. Studies in Phenomenology*. 2022, **11**(1), S. 93–113. Verfügbar von <<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2022-11-93-113>>.
- VORLAUFER, Johannes. „Ganz Ohr sein“ – zur Erfahrung von Gegenwart im therapeutischen Gespräch. Versuch einer phänomenologischen Zeitauslegung im Ausgang von Heidegger. *Y – Z Atop Denk*. 2022, **2**(9), S. 1–27 [on-line, cit. 26. 6. 2023]. Verfügbar von <<https://www.ypsilon-psychoanalyse.de/>>.
- VORLAUFER, Johannes. Über das nicht(s)-sagende Schweigen. Versuch einer Annäherung an Heideggers Sigetik. In *Daseinsanalyse. Jahrbuch für Psychotherapie, Psychosomatik und Grundlagenforschung*. 2021, **37**, S. 1–18.
- WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus Karl. *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien, Bd. 1: Anthropologie, Freud, Religionskritik*. Wien: Böhlau 1994.
- WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus Karl. *Philosophische Theologie im Umbruch*.

Zweiter Band: Wider den ungöttlichen Gott. Zweiter Halbband: Moderner Atheismus im Raum der Metaphysik. Wien: Böhlau 2015.

Prof. FH Mag. Dr. Johannes Vorlaufer

Schrebergasse 6a, A-2231 Strasshof

johannes.vorlaufer@gmail.com



This work can be used in accordance with the Creative Commons BY-NC-ND 4.0 International license terms and conditions (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>). This does not apply to works or elements (such as image or photographs) that are used in the work under a contractual license or exception or limitation to relevant rights.