



Triedere #23

Zeitschrift für Theorie,
Literatur und Kunst

Der philologische Affekt

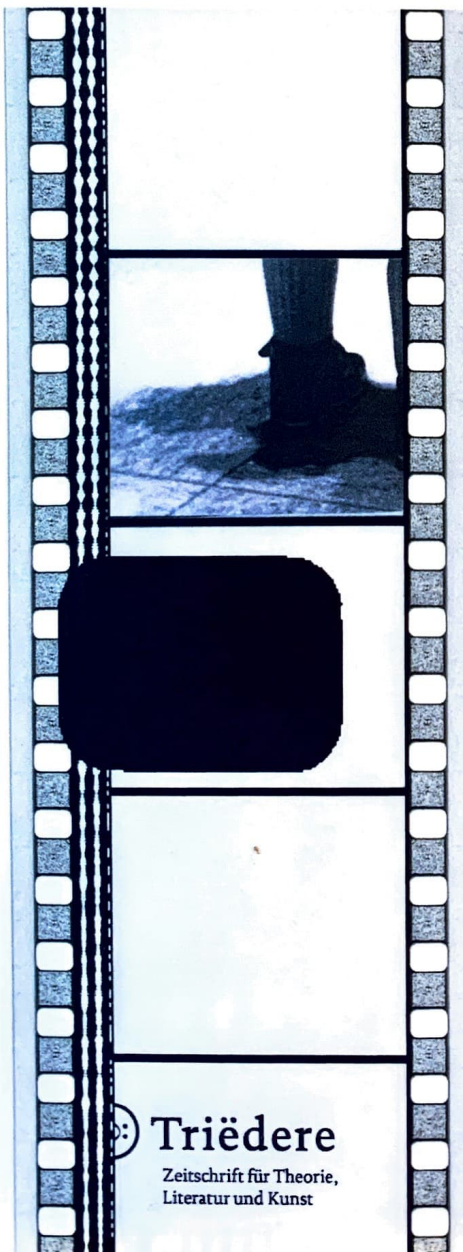
Schreiben mit Werner Hamacher

Thomas Ballhausen, Martin A. Hainz, Matthias Schmidt (Hg.)

Arantazu Saratxaga Arregi
Thomas Ballhausen
Susan Bernstein
Artur R. Boelderl
Heinrich Dunst
Aris Fioretos
Martin A. Hainz
Werner Hamacher

Andreas Huber
Christine A. Knoop
Gerhard Richter
Ralf Rother
Eva Schörkhuber
herbert j. wimmer
Dominik Zechner
Christian Zolles

Sonderzahl



Sprache, mag sein

Dominik Zechner

Eine berühmte Stelle aus Aristoteles' *Περὶ Ἑρμηνείας* enthält Folgendes:

Ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σεμαντικός, οὐχ ὡς ὄργανον δέ, ἀλλ' ὡσπερ εἴρηται, κατὰ συνθήκην. ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει. οὐκ ἐν ἅπασιν δὲ ὑπάρχει, οἷον ἡ εὐχή λόγος μὲν, ἀλλ' οὔτε ἀληθῆς οὔτε ψεύδης. οἱ μὲν οὖν ἄλλοι ἀφείσθωσαν ῥητορικῆς γὰρ ἢ ποιητικῆς οἰκειτέρα ἢ σκέψις ὁ δὲ ἀποφαντικός τῆς νῦν θεωρίας. (17a)

Damit ist gesagt, dass zwar aller Sprache eine konventionelle Bedeutung eignet, nicht aber der Rang einer *Proposition* (λόγος ἀποφαντικός). Letztere nämlich hat zur Voraussetzung einen Gehalt, der *wahr* oder *falsch* (ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι) sein kann. Dieses Wahrheitsurteil ist nun für andere sprachliche Ausdrucksweisen belanglos. Dafür gibt Aristoteles ein einschlägiges Beispiel: Ein *Gebet* (εὐχή) etwa, sagt er, sei weder falsch noch wahr, kann also nicht seinem Wahrheitsgehalt nach beurteilt werden und ist mithin auch keine Sprache im Sinne einer Proposition. Weil Aristoteles sich in seiner Untersuchung allein für Sprache als propositionale interessiert, wird das Beispiel allerdings ebenso rasch verworfen, wie es aufscheint – hier sei eben nicht der Ort, dem Gebet nachzudenken, sollen sich doch Poetik oder Rhetorik darum kümmern.

In der zitierten Passage wird Sprache von Sprache geschieden, sprachlich ein Unterschied gemacht. Nicht allerdings ein Unterschied zwischen Gleichem oder zumindest Gleichwertigem – sondern einer, der Sprache in der Scheidung der einen von der anderen gleichsam hierarchisiert. Während die eine Ausdrucksweise einer Untersuchung würdig ist, darf die andere verworfen werden. Zumindest darf man ihr Studium augenscheinlich minderen Wissenschaften überlassen. Obzwar also die Sprache des Gebets als eigen-

ständige, zumal als bedeutsame, anerkannt ist, wird sie als der apophantischen gegenüber inferior dargestellt. Letzterer gilt die Aufmerksamkeit des Philosophen und das nicht zuletzt deshalb, weil in ihr Wahrheit ihren Ort findet. Der apophantische Satz sagt die Wahrheit, er spricht wahr – zumindest dann, wenn er nichts Falsches sagt. Das Gebet jedoch befindet sich jenseits dieser Möglichkeit; sein Gehalt ist weder wahr noch falsch.

Eine jener 95 Thesen, die Werner Hamacher dem widmet, was er »Philologie« nennt, handelt explizit von der Aristotelischen Unterscheidung. Genauer, die These verhandelt den gemachten Unterschied neu:

Aristoteles unterscheidet vom *lógos apophántikos*, der aussagenden Rede, die sich in wahrheitsfähigen Sätzen auf finite Gegensätze bezieht, einen anderen *lógos*, der nicht etwas über etwas aussagt und deshalb weder wahr noch falsch sein kann. Sein einziges Beispiel dafür ist die *euché*, die Bitte, das Gebet, das Verlangen. Die aussagende Rede ist Medium und Gegenstand der Ontologie sowie aller von ihr geleiteten epistemischen Disziplinen. Die bedeutsame, aber nicht aussagende Rede ist die des Gebets, des Wunsches, der Dichtung. Sie kennt kein »ist« und kein »muß«, sondern nur ein »sei« und »mag sein«, das sich jeder bestimmenden und jeder bestimmten Erkenntnis entzieht.¹

¹ Das Zitat entstammt dem Band *Was zu sagen bleibt* (Urs Engeler, 2019), S. 54. Alle weiteren Zitate daraus werden im Fließtext in Klammern angezeigt.

Zwar weist Hamacher darauf hin, dass Aristoteles für jene andere Sprache, die nicht der aussagenden entspricht, nur ein Beispiel bereithält – spaltet allerdings gleichzeitig die Einheit dieses Beispiels in eine Dreiheit seiner Übertragung: Was bei Aristoteles als *εὐχή* auftritt, wird hier »Bitte«, »Gebet«, sogar »Verlangen« genannt. Dadurch ist einerseits angezeigt, dass die scheinbar zählbare Einzigkeit des von Aristoteles gelieferten Beispiels sozusagen im Souterrain diskursiv brodeln und sich klammheimlich vermehrt; andererseits ist mit dem Begriff des Verlangens schon keine Art des Redens, kein Modus sprachlichen Ausdrucks unter anderen mehr angesprochen, sondern eine affektive Regung. Zumal eine, die nicht im erlebenden Subjekt ihren Ort hat, sondern in der Sprache selbst – ein Affekt, der *als Sprache* sich regt.

Der Dreiheit von »Bitte«, »Gebet« und »Verlangen« wird im weiteren Verlauf eine zweite zugeordnet, die von diesem *anderen* *lógos* als dem von »Gebet«, »Wunsch« und »Dichtung« spricht. Die von Aristoteles verworfene *εὐχή* ist also nicht feststellbar und bleibt mit sich selbst uneins; im Gegenteil generiert sie laufend *andere* Redeweisen, deren Umkreis sich auch in Hamachers erneutem Dreier-vorschlag nicht erschöpft. Nichts leichter, als weitere Beispiele für

das eine einzige Beispiel zu finden: das Sich-Beschweren und Lamentieren, das Jubilieren und Frohlocken, das Grüßen, Singen und Loben, das Beschwören, Adressieren und mehr – all diese Seinsweisen von Sprache, all diese Sprach- und Sprechweisen, wären Beispiele für das Beispiel, stünden ein für die εὐχή und wären damit, alle auf ihre Weise, eine Art von Gebet. Dabei darf im Reigen dieser Logosproliferation nicht übersehen werden, dass diese Sprachformen in ihrer Vielheit sich nicht aufeinander reduzieren lassen. Im Gegenteil gehorcht jede Form und Ausformung von εὐχή bloß dem singulären Gesetz ihres eigenen Ausdrucks. Es ist daher sowohl der Mühe, dies *andere* Sprechen, das Aristoteles im Aufwerfen sogleich verwirft, auf das Spezifische seiner Form hin zu befragen, als auch bemerkenswert, dass *eine* solche Form bei Hamacher davon eingenommen ist, was er »Dichtung« nennt: »Die bedeutsame, aber nicht aussagende Rede ist die [...] der Dichtung.«

Ihre Nennung ist paradoxerweise zugleich wesentlich und akzidentuell. Dieses, weil innerhalb der εὐχή als anderem Sprechen keine weiteren Hierarchisierungen stattfinden können; Letztere bedürften nämlich der Intervention einer Rede des Urteils, die in der Sprache des Gebets allerdings keinen Platz hat. Die εὐχή wäre somit selbst keine eigene Redeweise, sondern ein diskursiver Ort – ein diskursiv Offenes – in dem der Vielheit von bedeutsamen Redeweisen dahingehend Gerechtigkeit widerfährt, dass keine den anderen gegenüber den Vorrang anstrebt. Jenes, wiederum, weil in der Dichtung ein Sprechen statthat, welches mit seiner besonderen *Kenntnis* der *Unkenntnis* des apophantischen Logos besonders entspricht: »Sie kennt kein ›ist‹ und kein ›muß‹, sondern nur ein ›sei‹ und ›mag sein‹.« Als dasjenige, was nicht ist, doch aber der Fall sein könnte, sagt Dichtung eine Art säkulares Gebet, sich entfaltend als Anrede ohne Adressaten und also ohne eigentlichen Gehalt, mithin ohne die Möglichkeit, prädikativ determiniert zu werden. Das Fehlen desjenigen, der angesprochen, ist gleichsam Voraussetzung, denn »Beten ist nur möglich, wenn es keinen Gott gibt«, wie es später heißt; »[e]rst das Gebet ergibt einen Gott« (76). Wenn das Gebet Bedingung dessen ist, der angebetet wird, schließt dies ein, dass das Gebet als Relation nicht mehr vom Relat her gedacht werden kann, sondern bevor noch ein Verhältnis einen Pol mit einem zweiten verbindet, muss es selbst, als *reines* Verhältnis und also verbindungslos, bereits bestehen. Das Verhältnis wird zur Bedingung dessen, der sich verhält. Es ließe sich an Hamachers Satz also ein zweiter fügen, wonach das Gebet auch erst den Beter ergibt.

»Dichtung ist die Sprache der *euché*«, heißt es in These 13, womit klar ausgedrückt ist, was zunächst nur angedeutet und vorbereitet wurde. »Von Anderem ausgehend, auf anderes hinausgehend, das nicht ist und nicht *nicht* ist, *philein* eines Sprechens, Zusprechens, Zusagens ohne Gleichen, sich selbst ungleich: imprädikabel« (55). Nimmt man die These ernst, so muss man sie zunächst auf ihren eigenen Gleichnis-, oder besser: Gleichungscharakter, hin befragen, denn der Satz »Dichtung = *euché*« stellt sein Subjekt in ebenjene Relation, die der Folgesatz ihm verbietet. Die Gleichung hat die Form einer Proposition und vollzieht an der Dichtung einen Akt der Prädikation. Wie aber soll das gehen, wo Dichtung fürderhin doch als *imprädikables-inkomparables Zusagen* definiert wird? Es ist damit nicht nur ans Paradoxe dieser einen These, sondern an eine Grundaporie des philologischen Sprechens an sich gerührt. Wenn es nämlich Anliegen der Philologie ist, die Sprache der Dichtung von der zwingenden Macht des apophantischen Logos zu befreien und eben das »sei« gegenüber den Befehlsworten und ontologischen Aussagesätzen zum Atmen zu bringen, so setzt sie sich dennoch konstant der notwendigen Gefahr aus, selbst in Imperativen und Propositionen zu sprechen. Es ist die Passion der Philologie, nicht selbst Dichtung zu sein. Diese Passion markiert und animiert das gesamte Schreiben des *anderen* Philologen Hamachers, der nicht anders und nicht umhin kann, das »ist« dem »sei«, wenn auch nur für den Moment, vorzuziehen: »Dichtung ist ...«

Dieser Gedanke ließe sich auch anders sagen: Die Philologie leidet darunter, nicht Philologie als Dichtung und also »*prima philologia*« (56) zu sein. Als Sprechen am Rand der Dichtung, Sprechen am Saum der *εὐχή*, hat Hamachers Arbeit sich immer wieder der unheilvollen Notwendigkeit auszusetzen, sich in den ungemütlichen Formen apophantischer Feststellung zu bewegen. Eine der »Grundoperationen« dieser Arbeit ist deshalb auch das thetische Aussagen. Hamachers Denken scheut eben nicht davor zurück, die Kopula »ist« aggressiv wie strategisch einzusetzen und auf Propositionen zu bauen. Trotzdem will es den Weg bahnen für ein Sprachdenken, das nicht dem verfällt, was Hamacher als »Ontotheseologie« bezeichnet, also einem Seinsverständnis, das auf der wesentlichen Unhintergebarkeit der These und ihrer Setzung beruht. Die Philologie müsste daher grundsätzlich hinterfragen, weshalb sie die These als Ausdruckweise gerade eines Denkens privilegiert, das gegen das Privileg des Thetischen andenknt. Will heißen: Ist es der Philologie darum zu tun, die *andere* Sprache der *εὐχή* von den Zwängen des Aus-

sagesatzes zu befreien, stellt sich die dringende Frage, wieso diese Befreiungsaktion denn noch aussagender Sätze bedarf.

Der Satz, dem sich diese Frage augenblicklich am dringendsten stellt, ist nach wie vor dieser: »Dichtung ist« – und fürderhin: »Dichtung ist die Sprache« – und schließlich: »Dichtung ist die Sprache der *euché*.« Das Ganze dieser drei Sätze, genauer gesagt: das Ganze der ersten beiden im Dritten, signalisiert ein Unmögliches. Was zunächst damit zu tun hat, dass unklar bleibt, ob es sich hier überhaupt um einen philologischen Satz handelt. Ist es ein Satz, der philologisch über Philologie spricht? Oder ist es ein Satz, der ontologisch sich der Philologie bemächtigt? Oder ein Satz, worin Philosophie auf Dichtung abstellt und also Philologie übervorteilt wird? Auf den ersten Blick scheint Letzteres der Fall. Denn in der Konstruktion »Dichtung ist« formuliert sich eine ontologische Aussage, in welcher die Kopula »sein« nicht in Frage steht, sondern als absolute Voraussetzung der formulierten Proposition fungiert. Zudem ist die darin statthabende Prädikation nicht selbst ein dichterischer Vorgang, sondern Funktionsweise des apophantischen Logos: Zu sagen, dass Dichtung »die Sprache« »ist« und diese Sprache als Gebetssprache zu spezifizieren, ist weder poetisch noch selbst gebetsartig; vielmehr wird die Dichtung dadurch zum Gegenstand einer Prädikation und also zum Objekt möglicher Erkenntnis. Der Satz, wonach Dichtung die Sprache der *εὐχή* sei, schlüge demnach klammheimlich seinen philologischen Anspruch in den Wind, sich in eine Quelle propositional sanktionierten Wissens verwandelnd; sein Gegenstand wäre mithin vollends von der propositionalen Rede erfasst und das Wesen der Dichtung wäre als ontologisch determinierbar erwiesen.

Einerseits fällt der Blick damit auf eine Aporie im Sprachdenken Hamachers; andererseits ist jedoch nicht gesagt, dass sich dies Denken seiner Aporien unbewusst bleibt. Vielmehr stellt es sie aus, wie auch in der zur Diskussion stehenden Passage, worin von der Dichtung außerdem gesagt ist, sie sei »[v]on Anderem ausgehend, auf anderes hinausgehend, das nicht *ist* und nicht *nicht ist*, *philein* eines Sprechens, Zusprechens, Zusagens ohne Gleichen, sich selbst ungleich: imprädikabel.« Damit ist Dichtung als prekäre Bewegung eines Affekts beschrieben, deren *Woher* und deren *Wohin* sich jeweils einer ontologischen Feststellbarkeit entziehen. Weder sind sie, noch sind sie nicht, und »sind« mithin *so* in einem ana-ontologischen Zwischen, von wo aus eine Entscheidung in Richtung Sein vielleicht antizipiert werden, wo Letzteres selbst aber noch keinen Ort haben kann. Auf dem Weg von Nicht zu Nicht, bleibt sich Dichtung selbst

ungleich, was nicht zuletzt für die davor ausgedrückte »Gleichung« gilt: Dichtung = εὐχή. Dies hieße also, dass in eben dem Augenblick, da Dichtung sich als der εὐχή gleich definieren lässt, beide sich gegenseitig ungleich werden und die eine jeweils der anderen verlustig geht. Zu sagen, Dichtung *sei*, hieße dann genauso viel wie Dichtung *sei nicht*, oder Dichtung *sei nicht nicht*, oder Dichtung *sei nicht nicht nicht*. Zu sagen, die Sprache der Dichtung gleiche jener der εὐχή, hieße dann soviel wie Dichtung sei der εὐχή ungleich, nichts ungleicher als Dichtung und εὐχή; nie könnte je zwischen Dichtung und εὐχή etwas wie Gleichheit herrschen ...

Die Ausführung endet mit dem Prädikat der *Prädikatsverweigerung*. Unmittelbar nach der Prädikation von Dichtung im Aussagesatz – »Dichtung ist die Sprache der *euché*« –, wird ihr Wesen als »imprädikabel« bezeichnet. Die dadurch entstehende Spannung könnte größer nicht sein. Einerseits scheint die Tatsache der Prädikation die Vorgabe von Imprädikabilität Lügen zu strafen; andererseits nullifiziert der Dichtung Imprädikabilität den voranstehenden Versuch der Prädikation. Die Sachlage verkompliziert sich, wenn wir daran erinnern, dass es die Eigenschaft der Lüge als Unwahrheit in Bezug auf Dichtung gar nicht gibt: Während, laut Aristoteles, über die Proposition ein Wahrheitsurteil gefällt werden kann und muss, seien die εὐχή und ihr *anderes* Sprechen »οὔτε ἀληθὴς οὔτε ψεῦδής«, weder wahr noch falsch. Wie steht es also um eine Proposition über eben jenes, darüber es keine Propositionen geben kann?

Zwar löst die Aporie sich nicht auf, wird allerdings lesbarer, wenn das Imprädikable als Eröffnung jenes Sprachraums erkannt ist, worin mögliche Prädikationen stattfinden. *Philologie*, insistiert Hamacher, sei eben nicht der Name eines Wissens vom λόγος, sondern besage »Zuneigung, Freundschaft, Liebe zu ihm« (54). Sie sei demnach nicht bloßes Sprechen über Sprache, sondern ein affektiertes Hinwenden, das wesentlich sprachlich sich vollzieht; ebendies sagt die φιλία ihres Namens. Ohne die so eingeschlagene Richtung *hin*, ohne den *Bezug auf*, ohne das Verlangen nach Sprache, gäbe es kein Sprechen, kein Sprechen *über*, keine sprachliche Vergegenständlichung, mithin auch kein Wissen von und in der Sprache, keine Epistemo-*logie*. Da nun die εὐχή gerade als Wunsch, Bitte und Verlangen (*und, und, und ...*) spricht, spricht sie das, was in der φιλία der *Philologie* immer schon, ungesagt, mit-ausgesprochen ist. Die εὐχή spricht die Bewegung der φιλία und spricht damit für das und auf jenes hin, ohne welches es kein Sprechen gäbe.

Dies hieße dann allerdings auch, dass sämtliche Sprachen des Wissens, zuvörderst jene der Philosophie, gar nicht sprech- oder denkbar wären, ohne die Voraussetzung jener Zuneigung, die zuallererst einen Sprachraum, als affektiven, erschließt. Die aristotelische Geste des Verwerfens – εὐχή ist unserer Aufmerksamkeit nicht wert, mögen sich Poetik und Rhetorik darum kümmern – und die damit etablierte hierarchische Ordnung, ist demnach auf den Kopf gestellt. Es gibt »in Wahrheit« – das heißt, jenseits von »wahr« und »falsch« – keine Dichotomie zwischen apophantischem Logos und Dichtung, noch weniger eine solide Wertdominanz jenes über diese; im Gegenteil gründet die gesamte Struktur apophantischer Sprache, die Ordnung von Urteil und Prädikation, im Imprädikablen, das von allem Wissen ausgeschlossen werden soll. Anders gesagt, ohne die Grundbewegung der φιλία, deren sprachliche Erfahrung εὐχή heißt, gäbe es kein Sprechen in Aussagesätzen und also kein Sprechen, das sich über jenes der εὐχή erheben und hinwegsetzen würde oder auch nur könnte.

Wo also bei Aristoteles der Aussagesatz in der Lage ist, die Dichtung auszugrenzen, findet bei Hamacher eine Umkehr statt, wonach Propositionen in dem ihren absoluten Grund finden, was die sprachliche Bewegung der Dichtung ausmacht. Er kann deshalb behaupten, dass »Aussagen einer Sprache an[gehören], die ihrerseits nicht als Aussage, sondern als Anspruch, als Bitte, Wunsch oder Verlangen strukturiert ist« (55). Die Geste des Ausgrenzens ist also nur möglich, insofern Dichtung das grenzenlose Feld anzeigt, worin die Isolierung einzelner Sprachbezirke erst möglich wird. Wenn es etwas wie Wissen und eine Sprache des Wissens geben soll, dann nicht unter Ausschluss, sondern ausschließlich *auf Grund dessen*, was selbst nicht zum Erkenntnisgegenstand werden kann. Hamacher kann also so weit gehen, zu schreiben: »Die Sprachen des Wissens sind in Sprachen des Nichtwissens, epistemische Praktiken in solchen der *euché* begründet: Ontologie in Philologie« (55).

Somit ist allerdings nicht nur ein historischer Irrtum ausgestellt, wonach Philosophie, und späterhin *Wissenschaft*, problemlos über ihren philologischen Abgrund sich hinwegsetzen könnte. Es ist damit auch gesagt, dass Ontologie *in* der Philologie den genuinen Ort ihrer Entstehung hat. Die εὐχή als unbestimmbare Voraussetzung von allen epistemischen Anstrengungen, die in der Sprache ihr Medium finden, anzuerkennen, bedeutet zur gleichen Zeit, ebendiese Anstrengungen als irgendwie der εὐχή angehörig zu würdigen. Nichts würde der Sache demnach weniger gerecht, als zwischen phi-

losophischem Wissen und philologischer Unkenntnis einen simplen Gegensatz zu sehen. Die Formulierung eines solchen Gegensatzes könnte selbst nur innerhalb jener propositionalen Struktur stattfinden, die von einer Sprachbewegung zehrt, welche selbst nicht und nie zum propositionalen Gegenstand werden kann. Philologie ist deshalb auch kein bloßes Gegenprojekt zur Ontologie; vielmehr muss Letztere als jener an- und zugehörig gelesen und verstanden werden. Und zwar in dem Sinne, dass Philologie ontologisches Wissen zuallererst begründbar macht.

Geht es uns nach wie vor um die Möglichkeit der Proposition »Dichtung ist« – und fürderhin »Dichtung ist die Sprache der *euché*« –, wird indes deutlich, dass dieser Satz, sofern er als Satz überhaupt möglich sein soll, nicht im eigentlichen Sinne eine ontologische Aussage trifft, sondern die Grundmöglichkeit ontologischer Aussagen zuallererst andeutet. Wir haben die Proposition eine *unmögliche* genannt, weil in ihr dem eine Prädikation widerfährt, das wesentlich imprädikabel ist und bleiben muss. Dass der Satz *Dichtung ist* εὐχή, der, wie gezeigt wurde, nichts anderes sagt als *Dichtung ist imprädikabel*, selbst die Form einer Prädikation annimmt, bedeutet nicht, dass Philologie immer dann, wenn es brennt, zur Philosophie wird, sondern deutet zunächst an, dass sich *an* und *aus* der Dichtung die Sprache der Prädikation erst entwickelt. Aus der Prädikation des Imprädikablen formieren und formulieren sich die Sprachen des Wissens. Eingespannt ins Zwischen zwischen Unkenntnis und Wissen, Gebet und Aussage, Bewegung der φιλία und der Härte epistemischer Ordnung, hält sich das auf, was Hamacher »Philologie« nennt. Philologie spricht weder ein Gebet noch in den Aussageformen der Ontologie – und doch spricht sie beides zugleich. Ihre Aussagen, sofern es welche sind, geschehen unter der Leitung und gemäß der Richtung jenes »Zu«, das von der Zuneigung zur Sprache und dem Verlangen nach ihr vorgezeichnet ist. Ihre Propositionen sind daher nur denkbar als *prä*-positionale: Aussagen *vor* der Möglichkeit von Aussagen, gesagt auf deren Möglichkeit *zu*.

Wenn »die Sprachen des Wissens [...] in Sprachen des Nichtwissens, epistemische Praktiken in solchen der *euché* begründet« sind, impliziert dies zunächst, dass die Philologie in der Lage ist, für Urteil, Aussage und Wissen einen festen Grund ihrer Ermöglichung zu bereiten. Über diesen Grund lässt sich allerdings weder eine sinnfällige Aussage noch ein Wahrheitsurteil treffen, er kann nicht selbst zum Gegenstand von Aussagen werden, kann nicht selbst eine apophantische Struktur annehmen, wodurch die Sprachen des Wissens

in eine gewisse Not geraten, der gemäß sie sich ihres eigenen Grundes ungewiss bleiben müssen. Anstatt den Grund anzuerkennen – anstatt ihn überhaupt erst *als* Grund zu *erkennen* –, entscheidet Aristoteles sich denn fürs Verwerfen, auf dass eine Sprachgeschichte der Unterdrückung und des Ausschlusses sich erhebt, im Zuge derer eben dasjenige vom Wissen und Wissbaren verdrängt wird, was diesen Verdrängungsprozess erst ermöglicht.

Doch wäre es naiv, zu urteilen, das Unrecht, das somit an der εὐχῆ geschieht, ginge von irgendwelchen sprachfremden Mächten oder externen Bestrebungen aus. Der Grundfehler der Sprache, ihr wesentliches Unglück, besteht nämlich darin, einem Streben zu verfallen, im Verlauf dessen sie sich graduell selbst aufgibt. Wenn es also heißt, Sprachen des Wissens fänden in jener der Philologie ihre *Begründung*, dann muss der »Wille« zu diesem Wissen nirgendwo anders seinen Keim haben als in der Philologie selbst – das heißt, in der Sprache als Sprache des Gebets und Sprache der Dichtung; fürderhin als Sprache der Sprache selbst im Sinne ihrer Grundbewegung der φιλία, des wesentlichen Sprachverlangens, Sprachbegehrens, Sprachtriebs, ohne welchen nie etwas und nichts je sich aussagen oder überhaupt erst sagen ließe. Ontologie wäre dann kein Betrug an der Philologie, sondern tragische Konsequenz ihres Verlangens. Sprache, könnte man meinen, wolle sich selbst *wissen*, und zwar um jeden Preis. Was so weit geht, dass sie sich in ihrer eigenen Grundlosigkeit eine Begründungsstruktur vorspiegelt, sich selbst damit zu unterdrücken. Das Verlangen der Sprache, ihr eigenes Verlangen nach sich selbst, stellt also endlich ab auf das Verlangen, kein Verlangen zu haben; das Verlangen, im Wissen und Wissbaren, im Wahrheitsurteil, das Verlangen zu verdrängen und nur noch in vollkommen unaffektierten Sätzen zu sprechen.

Wenn Hamacher also klarstellt, die »bedeutsame, aber nicht aus-sagende Rede« sei jene »des Gebets, des Wunsches, der Dichtung« und diese Rede dadurch kennzeichnet, dass sie »kein ›ist‹ und kein ›muß‹, sondern nur ein ›sei‹ und ›mag sein‹« kenne, dann müssen diese beiden Prädikate, die keine *sein wollen*, dennoch durch ihren Zug auf das hin verstanden werden, was sie angeblich vermeiden: eben ein *Sein-Wollen*. Wenn Dichtung nicht »ist« sagt, sondern nur »sei«, kann dieser Konjunktiv durchaus als Imperativ gelesen werden und also als Drang hin zum Sein: *sei!* Wenn es überdies von der Dichtung heißt, sie kenne nur das »mag sein«, dann spricht sich in dieser hypothetischen Konstruktion, wenn auch ungewollt, ein Wollen als Mögen aus. Dass Dichtung nur ein »mag sein« kennt, im-

pliziert die Möglichkeit, das Wesen oder Unwesen der Dichtung im Satz »Dichtung mag sein«, oder, parataktisch, als »Dichtung, mag sein« zu fassen, womit angedeutet wäre, dass auch und sogar Dichtung, mitunter, *sein mag*. Geradeheraus gesagt, *mag sie ihr Sein*. Ihre Struktur ist eine des Möchtens und Mögens, das auf Sein abstellt. Ist es die Passion der Philologie, nicht selbst Dichtung zu sein, so liegt die Passion der Dichtung darin, unaufhörlich *sein zu wollen*. Sprache ist Sprache auf dem Weg des Sein-Mögens. Das Verlangen nach Sprache, dessen Richtung die Philologie nachzeichnet, gemäß jener Spur, die in der εὐχή sich ihr anzeigt, ist immer auch ein Verlangen, aus der Sprache zuallererst eine Sprache zu formen, das heißt, ihr Sein zu bestimmen und sie *als* Sprache bestimmbar zu machen. Das »sei« der Sprache richtet sich, imperativisch, also zunächst auf und an die Sprache selbst, die, als Hang zur Sprache, Sprachinklination und φιλία, von sich selbst ein Sein fordert. Die Rede, die von der Sprache an die Sprache ergeht, ist dieses Sein-Mögen: *Sei, denn Du magst sein!*

Das will nun freilich nicht heißen, dass Sprache immer schon und grundsätzlich verdammt wäre zu nichts als Ontologie. Wohl aber, dass dem uranfänglichen Hang der Sprache zum Ausdruck, der sprachlichen Selbstaffektion in der φιλία, schon eine Tendenz hin auf das Sein, und also der Rede in Urteil und Aussage, eingeschrieben steht. Diese Tendenz heißt Sein-Mögen. Als uranfängliches Geschehen der Selbstaffektion eignet der Sprache kein Sein; Sprache als reine Sprachlichkeit *ist nicht*. Und doch will es bei dieser »Reinheit« nicht bleiben, Sprache sich selbst transzendieren, mithin Form annehmen und endlich sprechen und im Sprechen urteilen und Aussagen treffen. Der Weg vom Nicht an Form zur geformten Aussage führt über das »sei« und »mag sein« der εὐχή. Wäre dem nicht so, dann wäre Sprache stets nur und immer ihr eigener Verlust, das Unvermögen, sich selbst zu sagen und Sprache zuallererst auf den Weg zur Sprache zu schicken. Ohne den Impuls des Sein-Mögens, könnte nie etwas gesagt werden, weder ein »sei« noch ein »ist«.

An einer entscheidenden Stelle lässt Hamacher hieran keinerlei Zweifel; dort heißt es, Sprache habe den Anspruch, »Prinzipien, Normen, Bedeutungsschemata festsetzen und in einem Kontinuum der Kommunikation erhalten zu können« (32). Die Ontologisierung von Sprache ist demnach nichts äußerlich Aufoktroiertes, sondern geht zurück auf einen *Anspruch*, welchen die Sprache gegen sich selbst richtet. Indem Sprache sich anspricht, indem sie *sich* spricht, spricht aus ihr ein Begehren, das auf Ordnung und Bedeutung, auf

Grundsätze und ihre Kommunikabilität zielt. »Alles Reden ist – unter anderem – Bestimmen, Markieren, Identifizieren« (137), und zwar zuvörderst dessen, was Medium dieser Bestimmung, Markierung und Identifikation sein soll. Bevor sie noch eine determinierende oder identifizierende Funktion ausüben kann, muss Sprache diese Funktion an sich selbst entwickeln, das heißt, sich selbst als Sprache markieren, eine sprachliche Identität annehmen, die Sprache, die sie und die aus ihr spricht, als – eine gewisse, konkrete, endliche – Sprache kenntlich machen. Dieses Projekt der Strukturierung, Vergegenständlichung, Verwissenschaftlichung und Ontologisierung von Sprache hat selbst sprachlichen Charakter; es geht selbst auf einen sprachlichen Impuls zurück, der in der *φιλία* als sprachlicher Auto-Affektion seinen abgründigen Ur-Grund findet – und von daher alles, was in der Sprache ausgesagt werden kann, alle erkennbaren Sprachstadien, ob sie nun *εὐχή*, Dichtung, oder Wissenschaft heißen, unhintergebar durchtreibt und durchzieht.

Nochmals: Ontologisierung ist kein äußerer Zwang, sondern inneres Unwesen der Sprache selbst. Sprache will sich selbst wissen, sich kommunizierbar machen; sich selbst als eines Seienden gewiss sein. Es ist deshalb nicht genug – mit und gegen Heidegger – zu sagen, »Sprache [...] gibt Sein« (120), wenn nicht sofort deutlich gemacht wird, dass es zunächst ihr *eigenes* Sein ist, das sie (sich) zu geben sucht. Denn *Sprache, mag sein*. Das Fatale wie Rettende hinsichtlich der Sprache und ihres Seins liegt jedoch darin, dass die *φιλία*, das Verhältnis von Sprache zu Sprache und also das Sein-Mögen von Sprache, nicht selbst und nie den Charakter eines Gegebenen annehmen kann, keinen Seinscharakter, der im Sein von sprachlich Seiendem gründen würde. Anders gesagt, das »mag sein« ist jedem Sein notwendig vorgelagert, und zwar so, dass es selbst nicht und nie einem Prozess von Ontologisierung, Vergegenständlichung und Wissbarmachung zugeführt werden könnte, wenngleich es solche Prozesse ohne dies Vorgelagerte gar nicht gäbe. Dasjenige also, was hier »sein mag« – das, was sein eigenes Sein möchte –, wird sich nie im Objekt seines Mögens wiedererkennen, kann nie selbst zum Horizont seiner eigenen Manifestation werden. Wenn die sprachliche Selbstaffektion in der *φιλία* am Ende also etwas wie sprachliche Strukturen erzeugt, wenn Sprache am Ende von der Existenz von Sprache zeugt, dann so, dass »ihr Nichtsein nicht aufhören [...] kann, mit und aus ihr zu sprechen, zu schweigen, zu verstummen« (119).

Das Nichtsein dessen, was »sein mag« und also Sprache auf den Weg zur Sprache schickt, kann nie von der Position des Seins aus ver-

standen werden. Noch könnte es selbst diese Position je einnehmen. Die sprachlich sich ausbildenden Apparaturen der Identifikation und Feststellung vermögen es nicht, ihren eigenen Ermöglichungsgrund zu bestimmen. Das Identifizierbare an der Sprache verfehlt also wesentlich das, was an der Sprache ureigentlich Sprache ist – jenes Geschehen, wodurch zuallererst sprachliche Formen und deren Artikulation entstehen. Das *Mögen des Seins* und also seine *Seinsmöglichkeit* bleiben hinter dem Sein zurück. Umgekehrt: Das sprachliche Sein kommt für seine eigene Möglichkeit wesentlich zu spät. Wenn aber Sprache nie mit ihrer eigenen Möglichkeit zusammenfällt, wenn sie immer nur das an sich selbst »identifizieren« und als Sprache erkennen kann, was das Sprachliche an ihr, den wesentlichen *Zug zur Sprache*, verfehlt, dann ist Sprache sich selbst nie gleich und ihr Sein immer in Diskrepanz zu seiner eigenen Möglichkeit. In dieser Diskrepanz lebt und atmet die *φιλία*, und zwar so, dass auch dann noch, wenn Sprache Medium des – und nicht zuletzt ihres eigenen – Wissens (geworden) ist, die Dichtung und die in ihr spurende *φιλία* daran erinnert, dass Sprache auch *anders sein könnte*, als sie eben ist. Das »sei« und das »mag sein« der *εὐχή*, worin sich das Verlangen der *φιλία* hypothetisch ausdrückt, heißt daher nicht zuletzt auch: »sei anders«, »mag nicht, wie Du bist«. Dass Sprache *sein mag*, bedeutet – vor jeder feststellbaren Bedeutung – also immer auch, dass Sprache anders sein mag, als sie ist; dass sie in ihrem Nichtsein sich auf die Suche nach einem Anderen machen kann, das eben dem widersteht oder entflieht, was der Fall ist. Sein-Mögen ist wesentlich Anderssein-Mögen und in diesem Sinne Absage an das Sein. Absage an das Gesagte im Namen des namenlos Sagbaren, noch Ungesagten, vielleicht sogar des Unsagbaren. Indem sich in der Dichtung nicht nur das »sei«, als konjunktives wie imperatives, formuliert, sondern darüber hinaus die Diskrepanz zwischen sei und Sein, mithin der Wunsch nach der Andersartigkeit dessen, was ist, und das Anders-Sagen dessen, wie und was gesprochen wird, tut sich die Dichtung auf als jene Offenheit, worin sich für die Sprache eine Zukunft formulierbar macht. Eine, die eben nicht *so* wäre, sondern *anders* ...

*und
was noch sagbar
ist, hat keine
Gegenwart*

R. D. BRINKMANN