

Das grammatische Medium als interkulturelle Leitfrage des Denkens – am Beispiel Heideggers und Nishidas

LUCAS DOS REIS MARTINS

ABSTRACT · Der Beitrag beabsichtigt, das grammatische Medium – ein weitgehend in Vergessenheit geratenes *Genus Verbi* – philosophisch zu thematisieren. Ausgehend von dieser Form wird das Denken Heideggers und Nishidas erforscht. Das Medium drückt Vollzugsformen aus, die jenseits von Aktiv und Passiv angesiedelt sind. Die Berufung Heideggers auf mediale Verbformen und sein Gebrauch derselben sind nur ein erster Hinweis auf die Bedeutung, die er dem Medium in seiner Philosophie zuweist. Im Japanischen ist der Gebrauch des Mediums noch sehr lebendig, so dass Nishidas Werk als eine denkerische Entfaltung des Mediums gelesen werden kann. Dadurch möchten wir Verwandtschaften zwischen Denkkulturen aufzeigen, um zur Interkulturalität in der Philosophie beizutragen.

KEYWORDS · Medium; Grammatik; Nishida Kitarō; Martin Heidegger; Interkulturalität

I. Das Medium im Indoeuropäischen

„Medium, Medial, Mittel, Mittler, Vermittler“ bezeichnet in der Physik ein vermittelndes Element, eine Substanz, in der sich ein physikalischer Vorgang abspielt. Es ist zudem ein Grundbegriff für die Medienwissenschaft und vieles mehr. Die unterschiedliche semantische Aufladung dieses Wortfeldes erzeugt zahlreiche Missverständnisse, nichtsdestotrotz auch zahlreiche Resonanzen zwischen verschiedenen Gebieten. (Wadepful 2012, 31–49) Hier geht es uns zunächst um das Medium als Terminus der Grammatik. Der zeitgenössische Alltagsverstand unterscheidet zwar zwei Arten von *Genera verbi*: Aktiv und Passiv. Unter Sprachwissenschaftlern gibt es jedoch keine Einigung über das Thema, und traditionelle Grammatiken haben keine hinreichende Definition der Kategorie der *Genera verbi*. Die semantische Reichweite scheint auf Prozesse in zwei grundlegenden Polen beschränkt zu werden: aktiv oder passiv.¹ Es gibt jedoch Ausdrücke, deren Bedeutung sich nicht deutlich zwischen aktiv und passiv differenzieren lässt. Zum Beispiel: *wir einigen uns*. Grammatisch ist hier ein reflexives Verb mit einem Pronomen verknüpft. *Zustimmen, zu einer Einigung kommen*, ist jedoch ein Phänomen, bei dem alle Teilnehmer zu verschiedenen Zeiten logische Subjekte

¹ Das deutsche *Medium* wird im Englischen mit *Middle Voice* übersetzt. Dass die meisten romanischen Grammatiken eine Stimme (Latein: *Vox*) aus den Verben erklingen lassen, die meisten germanischen Grammatiken stattdessen eine Geschlechter- oder Zustandsunterscheidung unternehmen (Latein: *genus verbi* oder griechisch: *diathesis*), ist ein interessantes Thema, das hier jedoch nicht vertieft werden kann.

sind und zwar immer in Bezug auf das Kollektiv. Spontane Ereignisse zeigen das Problem noch deutlicher, weil sie zwar als reflexiv-reziproke Verbalformen ausgedrückt werden können, in ihnen aber kein handelndes Subjekt vorkommt. Ein Beispiel ist der deutsche Ausdruck: *Der Unfall ereignet sich*, in dem die reflexive Funktion nur die Spontaneität des Ereignisses verstärkt. Reflexive oder reziproke Ausdrücke sind die üblichen Formen, durch die im Deutschen das *Medial*, das etwa im Altgriechischen grammatikalisiert war,² wiedergegeben wird.

Die Phänomene, die nicht ins aktiv-passiv-Binom passen, öffnen einen Raum für Diskussion innerhalb der zeitgenössischen Sprachwissenschaft. Aktuell besteht jedoch nach wie vor kein Konsens über ihre grammatische Bestimmung. (Camugli Gallardo, Nakamura 2014) Im Folgenden sei kurz das Medium im Altgriechischen vorgestellt, wo es als grammatisch vollständige Form anerkannt ist. Das gängige Beispiel ist *louomai* – „ich wasche mich“. Das Subjekt in der Übersetzung ist gleichzeitig aktiv und passiv (Subjekt und Objekt der Handlung), um der Reflexivität des Mediums gerecht zu werden. Verben wie *epomai* und *gignomai* lassen sich jedoch nicht als Reflexiva übersetzen. Da man sie jeweils als Intransitiva, *ich folge* und *ich wachse*, übersetzt, gibt es keine Überbleibsel der semantischen Funktion des Mediums. Heute verstehen wir diese Vorgänge einfach als aktiv. Es kann daher gesagt werden, dass das Medium in Vergessenheit geriet und uns als grammatische Kategorie besonders rätselhaft ist.³

² „The term ‘middle voice’ has had a wide range of applications in the linguistic of this century. Sometimes it denotes a formal category (e.g. Valfell 1970), in keeping with its original use in referring to an inflectional category of the Classical Greek verb. In other cases it is purely semantic, as for example Lyons (1969, 373) characterization of middle voice as indicating that ‘the ‘action’ or ‘state’ affects the subject of the verb or his interests’. At present, there is no generally accepted definition or characterization of middle voice, let alone a satisfactory account of the relations among the various phenomena that have been given that name. [...] The middle was identified as a cross linguistically valid semantic category available for potential grammatical instantiation.“ (Kemmer 1993, 1) Die Problemformulierung von Kemmer bleibt hilfreich. Obwohl sie weithin als Standardwerk zitiert wird, erfolgt aber in jüngerer Zeit eine harte Kritik von sprachwissenschaftlicher Seite. (Andersen 1994)

³ „Der bekannte österreichische Sprachforscher Hermann Ammann nannte das Medium die merkwürdigste und rätselhafteste Diathese. Und er hat vollkommen recht. Denn während das Aktiv nur eine Funktion hat, nämlich die Ausführung der Handlung zum Ausdruck zu bringen, hat das Medium vier verschiedene Funktionen: 1. Die Ausführung der Handlung für sich selbst, z. B. griech. *paideuomai*: ‚ich erziehe mir (= für mich)‘. Das ist das sogenannte indirekt-reflexive oder dativische Medium. 2. Die reflexive Funktion, z. B. griech. *louomai*: ‚ich wasche mich‘. Das ist das sogenannte direkt-reflexive oder ‚akkusativische‘ Medium. 3. Die reziproke Funktion, das Medium der Gegenseitigkeit (ursprünglich nur im Plural), z. B. griech. *machómetha*: ‚wir bekämpfen uns, wir kämpfen miteinander‘. 4. Die passive Funktion: das griechische *paideuomai* hat zwei verschiedene Bedeutungen, sowohl ‚ich erziehe mir (= für mich)‘ als auch ‚ich werde erzogen‘, wobei allein die Kontextinterpretation über die Bedeutung solcher Medialformen Aufschluß zu geben vermag. [...] Wenn man nun eine Erklärung der Herkunft des Mediums sucht, so muß man ein solches Urparadigma, das alle diese vier verschiedenen Bedeutungen erklären könnte, finden.“ (Georgiev 1985, 218)

Schon die Verwendung des Wortes „Medium“ als Nomenklatur ist fragwürdig. Aus dem semantischen Verständnis reflexiver Verben könnte man einen vorläufigen semantischen Raum skizzieren, um eine Auslegung für mediale Zustände zu entwerfen. Dieser Raum könnte dann einen Bereich der Kreuzung zwischen aktiv und passiv sein. Allerdings gibt es Fälle im Griechischen, in denen das Medium nicht durch reflexive oder reziproke Formen übersetzbar ist. Hier wird der mediale Charakter als Zwischenbereich fragwürdig. Woher kommt die Verwendung des Wortes Medium in der griechischen Grammatik?

‘Medium’ wird seit den Tagen des griechischen Grammatikers Dionysios Thrax (2. Jh. v. Chr.), auf den unsere grammatischen Termini zu einem großen Teil zurückgehen, als das ‘was in der Mitte (zwischen Aktiv und Passiv) liegt’ verstanden. So scheint das eine ganz äußerliche und verlegene Bezeichnung zu sein, die zum Beispiel J. Wackernagel (Vorlesungen über Syntax, Bd. I, 1920, S. 121) scheinbar richtig qualifiziert: ‘Was nicht in das Schema (Aktiv – Passiv) hineinpaßt, wird mit dem der Trägheit entsprungenen Terminus *mesótes* ‘was in der Mitte liegt’ abgetan.’ Mag sein, daß auch Dionysios den Terminus schon so äußerlich verstanden oder besser: nicht verstanden hat, wenn er als Eigentümlichkeit der Form *mesótes* ‘Medium’ angibt, daß sie bald eine Betätigung, bald ein Leiden ausdrücke (hier wird das Nichtverstehen in dem ‘bald – bald’ erkennbar). Diese äußerliche Auffassung hatte zur Folge, daß die Grammatiker, für die das Medium keine lebendige Form mehr war, auf die Deutung von Beobachtungen und auf Vermutungen (Schwyzer, Griech. Grammatik, Bd. II, S. 223, Anm. 2) angewiesen waren, die, soweit wir sehen, in keinem Fall das Wesen der lebendigen Form treffen. (Schöfer 1968, 43)

Wolfgang von Schöfer stellte die Hypothese auf, dass schon in der Zeit von Dionysios Thrax das Medium keinen lebendigen Gebrauch in der alltäglichen Sprache mehr hatte. Schon zu Beginn der Abfassung der ersten griechischen Grammatik gerieten viele mediale Formen in Vergessenheit,⁴ sodass ein Grammatiker nur durch Vermutungen und indirekte Beobachtungen auf ihre Bedeutungen hinweisen konnte.

Auch im Sanskrit gibt es eine Diathese, die als Medium auftritt. (Halbfass 1981, 93) Der Sanskritbegriff ist *ātmanepadam*, der sich als „Form des Wortes in Bezug auf sich selbst“ übersetzen lässt, im Gegensatz zu *parasmaipadam*, das sich als „Form des Wortes in Bezug auf ein Anderes“ übersetzen lässt. (Vgl. Thumb 1905, 153) Es kann aus der Sicht einer chronologischen Sprachentwicklung im Indoeuropäischen gesagt werden: vor der Differenzierung in Aktiv, Medium und Passiv gab es nur das Aktiv und das Medium. So gesehen verliert das Wort *Medium* seinen Gebrauch als Mitte. Trotzdem lässt Schöfer das Wort *Medium* nicht im Stich und sucht eine neue Bedeutung des Wortes in der Erklärung der Phänomene, die es benennt. Das Medium hört auf, als Mittelweg zwischen Aktiv und Passiv zu gelten. Stattdessen ergibt sich die Möglichkeit einer Bedeutung als Ausdruck des medialen

⁴ Diese Vergessenheit wurde von Jean-Paul Vernant in einer Diskussion mit Roland Barthes positiv bewertet, wo sie notwendig für die Aufhebung und Entwicklung eines autonomen Subjekts in der abendländischen Geschichte sein soll. (Macksey, Donato 1970, 152) Auch wenn eine Vertiefung Fruchtbare verspricht, würde eine Diskussion die Grenzen unseres aktuellen Unternehmens sprengen.

Weltverhältnisses des Menschen. Schöfer legt eine neue Bedeutung des Mediums frei, indem er diese grammatikalische Form im Unbewussten unserer Sprache untersucht.

Dem [der Annahme, dass menschliches Verhalten sich immer klar aktivem oder passivem Verhalten zuordnen lasse] steht ein menschliches Seinsverständnis gegenüber, wie es uns in dem Mythos von Noah und in dem christlichen Begriff von ‚leiden‘ begegnete. Dieses Konzept offenbart den Menschen als ein Geschöpf, dessen Ort die Mitte zwischen passivem und aktivem Verhältnis zur Welt ist, in dem die beiden Teilbezüge zur Welt zusammenkommen und eins werden, ja, das selbst, in Vernehmen und Tun, geradezu Mitte und Mittler zwischen diesen beiden Bezügen ist. Damit haben wir eine Auffassung des Begriffs ‚Medium‘ gewonnen, die der grammatischen Kategorie erst ihre eigentliche und nun ohne Weiteres verstehbare Tiefe gibt. Der Mensch selbst erweist sich wesensmäßig als Mitte und Mittler, und das grammatische Medium ist der sprachliche Ausdruck dieses, des menschlichen Weltverhältnisses. (Schöfer 1968, 44)

Die kleine Abhandlung von Schöfer basiert jedoch nur auf indoeuropäischen Sprachen und speist sich aus einer besonderen Sensibilität für christliche Thematik. Da unser Ziel ist, die Untersuchung des Mediums für eine philosophische Interkulturalität brauchbar zu machen, kann eine Forschung, die nur innerhalb des indoeuropäischen Sprachraums bleibt, schwer neue Fragestellungen ermöglichen. Insbesondere, wenn wir die sprachkritische Warnung Nietzsches ernst nehmen:

Die wunderliche Familien-Ähnlichkeit alles indischen, griechischen, deutschen Philosophierens erklärt sich einfach genug. Gerade, wo Sprach-Verwandtschaft vorliegt, ist es gar nicht zu vermeiden, dass, Dank der gemeinsamen Philosophie der Grammatik – ich meine Dank der unbewussten Herrschaft und Führung durch gleiche grammatische Funktionen – von vornherein Alles für eine gleichartige Entwicklung und Reihenfolge der philosophischen Systeme vorbereitet liegt: ebenso wie zu gewissen andern Möglichkeiten der Welt-Ausdeutung der Weg wie abgesperrt erscheint. (Nietzsche 2009, §20)

Ein Blick auf andere Sprachfamilie zu werfen, könnte eine einfache Möglichkeit sein, um diese scheinbare Absperrung herumzugehen. Im Folgenden soll uns die Frage nach dem Medium außerhalb der indoeuropäischen Sprachfamilie beschäftigen.

II. Die Frage nach dem Medium im Altchinesisch

Mário Bruno Sproviero wendet die Hypothese von Schöfer auf das Altchinesische an, obwohl Schöfer sich in seinem Werk *Was geht uns Noah an?* auf keine ostasiatische Sprache bezieht.⁵

Es ist angebracht, [...] die Aktiv-, Passiv- und Medium-Diathesis des Verbs zu betrachten und zu versuchen zu zeigen, dass *nicht-Handlung* im Medium verstanden werden soll. Das *Wuwei*⁶ kritisiert das aktive Subjekt („ich handle in der Welt“); kritisiert weiter das passive Subjekt („ich werde von der Welt gehandelt“) [...] „In der chinesischen Sprache dominiert, je mehr man in der Zeit zurückdatiert, umso mehr das Medium. Dies ist eine der größten Schwierigkeiten der Übersetzung: viele Sätze gewinnen in der Übersetzung eine Aktiv- oder Passivform. Deshalb wird die *nicht-Handlung* von Laozi in einer paradoxen Weise ausgedrückt. Sein ist sich sein Lassen. Dieses *Lassen* ist keine Aktivität, die einer Passivität entgegengesetzt wird; es ist Akt ohne Widerstand, Akt vom Ursprung ungetrennt. (Sproviero 1996, 114–116)⁷

Sproviero, der in *Laozi und die Umkehrung des Königreichs der Menschen* die Abhandlung von Schöfer rezipiert hat, bezieht sich auf die Hypothese der Dominanz des Mediums in der altchinesischen Sprache. Diese Hypothese scheint vernünftig zu sein, weil sie verdeutlicht, warum die Übersetzung des *Daodejing* einige Konzepte so paradox erscheinen lässt, da nämlich

⁵ „Schöfer stellt in einem interessanten Buch über das mythische Denken die Analyse des Mediums in den indoeuropäischen Verben als interpretativen Schlüssel des mythischen Denkens vor. Zu unserem Zeitpunkt haben wir nur das synthetische Passiv und Aktiv. Zu einem früheren Zeitpunkt gab es Aktiv, Passiv und Medium. Zu einem noch früheren Zeitpunkt gab es nur das Aktiv und das Medium. Bis hierhin ermöglicht das sprachliche Material, dies zu belegen. Dann stellt Schöfer die Hypothese auf, dass die ursprüngliche Form des Ausdrucks das Medium gewesen sei. Dies entspräche einem Zeitpunkt, zu dem der Mensch sich nicht von der Welt unterschieden habe; das Fehlen des Mediums in unserer Epoche entspricht dem Zeitpunkt, wenn die Trennung total ist. Dann haben wir, nach Schöfer, nicht mehr die Möglichkeit, die Beziehung zwischen Mensch und Welt auszudrücken. Und das Verschwinden des Mediums fällt zwischen 400 und 500 v. Chr., gerade in der Achsenzeit.“ (Sproviero 1996, 115, Übersetzung LdRM)

⁶ „*Wu Wei* ist eine häufig belegte Maxime verschiedener Vertreter und Richtungen der klassischen chinesischen Philosophie. Die Syntax des Ausdrucks ist mehrdeutig – *Wu* wird sowohl als Adverb (‘nicht’) wie auch als Verb (‘zum Verschwinden bringen’) interpretiert, während *Wei* ‘machen’ oder ‘handeln’, aber auch ‘für etwas sein’ bedeuten kann. Als Maxime lässt sich *Wu Wei* entsprechend mit ‘Inaktivität’, ‘Zweckfreiheit’, ‘Handlungsenthaltung’ oder ‘Stillstellung des Handelns’ wiedergeben.“ (Roetz 2005, 1097)

⁷ Im Original: „Será oportuno considerar, de passagem, a voz ativa, a voz passiva e a voz média do verbo e tentar mostrar que ‘não-atuar’ deve ser entendido na voz média. O wuwei critica o sujeito ativo (“eu atuo no mundo”); critica ainda mais o sujeito passivo (“eu sou atuado pelo mundo”). [...] Na língua chinesa, quanto mais se retroagir no tempo, mais domina a voz média. Esta é uma das maiores dificuldades da tradução: muitas sentenças adquirem na tradução um sujeito com o verbo na voz ativa ou passiva. É por isso que o ‘não-atuar’ de Laozi é expresso de forma paradoxal. Ser é deixar ser-se. Este ‘deixar ser’ não é atividade que se oponha a passividade; é ato que não tem resistência, ato não separado da origem.“ (Sproviero 1996, 114–116, Übersetzung LdRM)

viele Sätze gezwungenermaßen in Aktiv *oder* Passiv übersetzt werden müssen. Zwar bleibt nach Rolf Elberfeld das Medium im Altchinesisch nur eine Hypothese, jedoch ist seine grammatische Unmöglichkeit auch nicht beweisbar und es bleibt die Möglichkeit, das Medium semantisch zu interpretieren.⁸

Im Japanischen sind wir mit einer anderen Situation konfrontiert.⁹

III. Das Medium im Japanisch

Im Allgemeinen gibt es keinen Hinweis auf ein Medium in den modernen japanischen Grammatiken. Allerdings gibt es eine grammatische Form des Altjapanischen, die sich leicht als Medium verstehen lässt: *Jihatsu*, wörtlich „von selbst hervortreten“, was als Spontaneität oder Autogenese interpretiert werden kann. Tadashi Ikeda macht dies anhand des Verbalsuffix¹⁰ *ru*, *raru* deutlich:

Jihatsu 自発 - 1. Spontaneity, an action which occurs without prior intention. (In this sense *ru*, *raru* shows that a certain action occurs naturally, or a certain condition naturally arises. The original meaning of *ru*, *raru* was spontaneity, and the other meanings developed from it.)

⁸ „In der uns bekannten chinesischen Sprache gibt es diesen Unterschied auf morphologischer Ebene nicht. Wenn aktive oder passive Wendungen ausgedrückt werden sollen, so werden dafür bestimmte Wortkombinationen benutzt, z.B. die konkrete Person wird mitgenannt, die etwas tut, oder Zeichen werden hinzugefügt, die einem Verb eine passive Bedeutung geben. Wenn aber kein Subjekt und kein Passivanzeiger angegeben wird, wie in vielen Fällen, so kann weder von Aktiv noch von Passiv gesprochen werden, sondern vielleicht eher von einem Medium. [...] So könnte die These formuliert werden: Der Grundmodus des Verbs im Altchinesischen ist das Medium. [...] Diese These ist als eine Provokation an die Adresse der Sinologen zu verstehen. Da es keine morphologische Möglichkeit gibt, sie zu verifizieren, könnte man vielleicht von einem ‚semantischen Medium‘ sprechen, das sich nur auf der Bedeutungsebene erschließt. Wichtig scheint mir vor allem zu sein, daß auf der semantischen Ebene zumindest die Möglichkeit medialer Verbbedeutungen in Betracht gezogen werden muß, da sie grammatisch auch nicht ausgeschlossen werden kann. Vor allem die Texte des philosophischen Daoismus und die Abhandlungen zur Ästhetik weisen vielfach in diese Richtung.“ (Elberfeld 2004, 100; Fußnote 119)

⁹ „Mit der chinesischen Sprache ist das Japanische nicht verwandt. Der strukturelle Aufbau des Japanischen ist im Vergleich zum Chinesischen grundlegend verschieden. Dennoch wurde die chinesische Schrift spätestens ab dem 5. Jahrhundert n. u. Z., zu einem Zeitpunkt, an dem die Japaner selber noch keine Schrift besaßen, in Japan eingeführt. [...] Im Falle der chinesischen und japanischen Sprache sind die Unterschiede im Sprachbau so signifikant, dass sich keine Verwandtschaft postulieren lässt.“ (Elberfeld 2012, 166–167)

¹⁰ „Das *genus verbi* wird in der japanischen Sprache durch Verbalsuffixe gekennzeichnet. Die aktive Form wird formal nicht gekennzeichnet. Gekennzeichnet wird das *Medium*, das sich in verschiedene Bedeutungen auffächert und der *Faktiv*, der ein Veranlassen bzw. Zulassen zum Ausdruck bringt. Im Altjapanischen sind die Verbalsuffixe für das Medium seit der Heian-Zeit (auf die Varianten kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden): *ru* und *raru*. Im modernen Japanisch finden sich vor allem die Suffixe *reru* und *rareru*.“ (Elberfeld 2012, 243, Fußnote 74)

2. Passive voice [...] 3. Potential (In this sense the ending shows that a certain action is possible. In the Heian period *ru*, *raru* was used with the negative auxiliary verb *zu*, when it expressed potential; but with the arrival of the Kamakura period it was used independently. It is important to note that the potential meaning also includes the sense that a condition naturally arises (spontaneity) 4. Respect [...] (Ikeda 1980, 112)

Die erste Bedeutung ist die älteste, aus der die anderen als Erweiterungen oder Ableitungen hervorgegangen sind. Der deutsche Japanologe Bruno Lewin untersucht das japanische Medium am Horizont des klassischen Griechisch.¹¹ Er beginnt mit der Definition des Mediums als eines *genus verbi*, das weder passiv noch aktiv ist, aber die Zentralität des Subjekts nicht in Frage stellt. Allerdings ist ein Subjekt nicht notwendig für das Auftreten des Mediums im Satz, auch wenn der Gebrauch des subjektlosen Mediums in westlichen Sprachen marginal erscheint.¹² Daher ist es möglich, ein Medium im Altjapanischen zu finden, also in einer Sprache, deren grammatikalischer Fokus nicht auf dem Subjekt liegt. Nach Elberfeld liegt der Schwerpunkt des altjapanischen Mediums statt auf dem Subjekt auf der Selbstbezüglichkeit des Prozesses.¹³ Die spontanen Ereignisse sind der Mittelpunkt dieses Mediums und nicht das Reflexiv. Aber, wie oben erwähnt, wurde der Medium-Begriff Schöfer zufolge in einer Zeit erfunden, als die Lebendigkeit des Mediums in der alltäglichen Sprache schwand. Während das aktive und logische Subjekt sich in der Sprache immer ausdrucksvoller verbreitete, würde das Medium als „die Diathese, die weder aktiv noch passiv ist“ nicht mehr in der Lage sein, dem Vorhandensein eines solches Subjekts zu entkommen. Auf der anderen Seite sind subjektlose Sätze in der japanischen Alltagssprache immer noch sehr lebendig und bedeutungsvoll. Die Unterschiede zwischen den östlichen und westlichen Perspektiven hinsichtlich der Rolle des Subjekts macht Elberfeld anhand von Übersetzungsalternativen eines Ausschnitts des *Tsurezuregusa*¹⁴ deutlich:

¹¹ „Das Medium steht im Japanischen formal und semantisch dem Passiv sehr nahe, indem es einen verbal bezeichneten Vorgang oder Zustand angibt, von dem das Subjekt betroffen wird, jedoch ohne Bewirkung eines Agens und gleichgültig ob durch eigene Intention oder nicht. [...] Die Medialformen des Japanischen besitzen ein hohes Alter und sind seit dem Beginn der schriftlichen Überlieferung nachweisbar.“ (Lewin 1996, 152–153)

¹² Nach der *Checklist for Middle Semantics* besetzen spontane Ereignisse die letzte Stelle der möglichen Bedeutungen des Mediums, aus einer Liste von 16, geordnet nach grammatischer Erkennbarkeit. (Kemmer 1993, 267–270)

¹³ „Stand in der Deutung des Mediums im Rahmen europäischer Traditionen vor allem das Subjekt und seine Betroffenheit im Mittelpunkt, so steht in der Deutung des Mediums im Horizont der japanischen Sprache vor allem die Selbstbezüglichkeit in Form eines natürlichen Geschehens im Zentrum der Aufmerksamkeit. Es zeigt sich hier, wie das Medium selbst durch die Sprachgewohnheiten und vor allem durch den Gebrauch des Subjekts (grammatisches und logisches) in der jeweiligen Sprache eine andere Gewichtung erhält.“ (Elberfeld 2012, 245)

¹⁴ Sammlung essayistischer Skizzen des Mönches Yoshida Kenkō (entstanden um 1330, aber erst um 1352 postum veröffentlicht). Der Titel stammt aus einer Passage aus dem Vorwort, das beginnt mit dem Wort *Tsurezurenarū*, wobei *Tsurezure* „nichts zu tun“ bedeutet und die oben genannte Verbendung *ru* enthält.

In dem berühmten *Tsurezuregusa* finden wir folgenden Satz: *fude wo toreba, mono kakare* 筆を取ればものかかれ. Die einzelnen Wörter besitzen folgende Bedeutung: *fude* = „Pinsel“, *wo* = Akkusativ-Partikel, *toreba* = „greifen“, „nehmen“ in der Konditionalform, *mono* = „Sache“, „Ding“, *kakare* = „schreiben“ in der grammatischen Form des Mediums. In dem Satz ist kein grammatisches Subjekt genannt. Logisches Subjekt, wenn dieses überhaupt sinnvoll zu unterscheiden ist, ist der den Pinsel Haltende. (Elberfeld 2012, 245)

Elberfeld führt dann folgende Übersetzungsmöglichkeiten an:

- (i) Wenn ich den Pinsel ergreife, *schreibe ich (so für mich) etwas hin.*
 - (ii) Greift man zum Pinsel, *stellt sich die Lust zum Schreiben ein.*
 - (iii) Den Pinsel ergreifend stellt sich von selbst das Schreiben von etwas ein.
- (Elberfeld 2012, 245–246)

Die erste Übersetzung nach Lewis (i) erfolgt unter Berücksichtigung der Beschreibung des Mediums im Altgriechischen, daher die Verwendung des Reflexiv. Im japanischen Original findet sich allerdings kein grammatisches Subjekt. Die zweite Übersetzung nach Oscar Benl (ii) ist daher ein Versuch, diese Abwesenheit mit dem Index eines unbestimmten Subjekts zu markieren, *man*. Die Dominanz der Aktivform bleibt hier bestehen. Erst die dritte Übersetzung durch Elberfeld selbst (iii) erschließt den Horizont von *jihatsu*.¹⁵ Man bezieht sich auf verschiedene grammatische Werkzeuge, um die entsprechende Spontaneität von *jihatsu* zu übersetzen (Gerundium, Reflexivpronomen, Betonung auf dem verbalen Vorgang).¹⁶ Ähnliche Bemühungen findet man in der analytischen Übersetzung des Altchinesischen 無爲 *wuwei* von Sproviero: „Ich (nicht als getrenntes Subjekt) lasse (nicht im passiven Sinn, sondern im Medium, dass die Möglichkeit per se ist) den Kurs (*Dao* – welches selbst nicht handelt, weil alles in ihm ein Akt ist) in mir einen Akt sein.“ (Sproviero 1996, 115)¹⁷ Solche Ausdrücke sind schwierig zu übersetzen und wir können kaum eine synthetische Form benutzen – oft brauchen wir scheinbar widersprüchliche und grammatikalisch stumpfe Formen. Welche Auswirkungen hat das Problem des *Mediums* aber nun für den philosophischen Sprachgebrauch?

¹⁵ Wir folgen hier dem Gedankengang von Elberfeld und weiteren Kontext dieses Textes auch seinem Anliegen, Freiräume für das Medium in der Philosophie zu schaffen, wie er sie in den drei einschlägigen Monografien zu entwickeln begonnen hat. (Elberfeld, 2004; 2012; 2017)

¹⁶ „Der bekannte Grammatiktheoretiker Yamada Yoshio bezeichnet das Medium in seiner japanischen Grammatik mit *shizensei* (bzw. *shizen no ikio*), was soviel bedeutet wie ‚der Schwung und die Bewegung des Natürlichen‘ oder einfach ‚natürliche Bewegung‘.“ (Elberfeld 2004, 114; Fußnote 146)

¹⁷ Im Original: „Eu (não como sujeito separado) deixo (não no sentido passivo mas no sentido médio de possibilidade com que algo seja por si) que o curso (que não precisa atuar porque tudo nele é ato) seja ato em mim.“ (Sproviero 1996, 115)

IV. Nishida Kitarō

Am Anfang seines ersten Werks, 善の研究 *Zen no kenkyū* (Über das Gute), erklärt Nishida das Konzept der „reinen Erfahrung“ in Anlehnung an die Prozessbeschreibung des Mediums im Japanischen (*jihatsu*):

Erfahren bedeutet, das Tatsächliche als solches zu erkennen; ohne alles Mitwirken des Selbst nach Maßgabe des Tatsächlichen zu wissen. *Rein* beschreibt den Zustand einer wirklichen Erfahrung als solcher, der auch nicht eine Spur von Gedankenarbeit anhaftet. Dem, was gewöhnlich Erfahrung genannt wird, ist hingegen immer ein irgendwie geartetes Denken beigemischt. Das meint zum Beispiel, daß wir in dem Augenblick, in dem wir eine Farbe sehen oder einen Ton hören, weder überlegen, ob es sich um Einwirkungen äußerer Dinge handelt, noch ob ein Ich diese empfindet. Selbst das Urteil, was diese Farbe und dieser Ton eigentlich sind, ist auf dieser Stufe noch nicht gefällt. Somit ist *Reine* und unmittelbare Erfahrung eins. In der unmittelbaren Erfahrung des eigenen Bewußtseinszustandes gibt es noch kein Subjekt und kein Objekt. Die Erkenntnis und ihr Gegenstand sind völlig eins: Das ist die reinste Form der Erfahrung. (Nishida 1989, 29)

Für Nishida sind das einfache Hören eines Geräuschs und das einfache Sehen einer Farbe spontane Ereignisse. Sie treten einfach auf, bevor man zu analysieren anfängt. Es gibt noch keine Trennung zwischen Subjekt und Objekt. Bevor *ein ich, das fühlt* und *eine Sache, die gefühlt wird* determiniert wurden, gibt es dieses *Vorkommnis*. Wenn Nishida den Ausdruck *Mono to natte kangae mono to natte okonau* (zur Sache werden und denken, zur Sache werden und handeln) kommentiert, erklärt er die Beziehung zwischen Denken und Handeln als einen Auftritt in der Weltgeschichte.¹⁸

Sprache und Denken sind so miteinander verflochten, dass jeder Versuch, sie völlig voneinander zu trennen, zum Scheitern verurteilt ist. Das Denken ist notwendig und zwangsläufig mit der Sprache verbunden, in der es Ausdruck findet. Wir nehmen folglich an, dass das Denken Nishidas als philosophischer Ausdruck der japanischen¹⁹ Sprache gelten kann.²⁰ Als Beispiel mag das japanische Alltagsverb 思える *omoeru* dienen, das eine mediale

¹⁸ „Die Wendung ‚zur Sache werden und denken, zur Sache werden und handeln‘ wird von vielen als etwas Intuitives und Unlogisches aufgefaßt. Dies geschieht, weil der östliche Geist als etwas Unlogisches gedeutet wird. Wir meinen hingegen, daß ‚zur Sachen werden‘ bedeuten muß, zu einem Sachverhalt der geschichtlichen Welt zu werden. [...] Zur Sache werden und denken, zur Sache werden und handeln muß bedeuten, poetisch und zugleich praktisch, geschichtlich und natürlich zu wirken.“ (Nishida 1979, 158)

¹⁹ Es wird hier keinesfalls behauptet, dass eine Person ein Volk oder eine ethnische Zugehörigkeit repräsentieren kann. Das Adjektiv *japanisch* ist hier nur die Bezeichnung einer Sprache und nicht eines Volkes, einer Nation oder Ethnie. Gleiches gilt für die Verwendung des Wortes *indoeuropäisch*. Verhältnisse und Missverhältnisse zwischen Konzepten wie Sprache und Volk verdienen ernsthafte und aufmerksame Forschung, was zu unternehmen über den Rahmen unseres Textes hinausgeht.

²⁰ „In unserer Sprache gibt es eine Ausdrucksbewegung des Denkens, welche nicht ein Zeichen des

Endung trägt.²¹ Während 思^う *omou* durch *ich denke* oder *ich glaube* übersetzt werden kann (abhängig vom jeweiligen Kontext), sind Übersetzungsversuche von *omoeru* nicht so unproblematisch: auf Deutsch, *mir kommt ein Gedanke*; auf Portugiesisch, *ocorre-me um pensamento*. Alle diese Ausdrücke werden in ihrer jeweiligen Sprache marginal verwendet, sind aber bei weitem nicht so häufig wie *omoeru* im Japanischen. Elberfeld versucht anhand des „zur Sache Werdens“ in Nishidas Denken die Form des Mediums zu erklären:

Nishida meint, daß wir dann, wenn wir „zur Sache werden“, denkend und handelnd eingehen in den Prozeß geschichtlicher Gestaltung. Dieses Eingehen ist aber weder einfach nur passiv noch ist es nur aktiv. Man könnte hier im Sinne der Logik des Ortes sagen, daß es ein Vorgang ist, wie er vor allem in der ersten Bedeutung des Mediums zum Ausdruck kommt. Der Ort geschichtlicher Gestaltung ist ein aus sich selbst (*jihatsuteki*) hervorgehender Prozeß, in dem alle Momente der geschichtlichen Gestaltung sich gegenseitig ausdruckschaft hervortreiben. Nirgendwo ist ein absolutes Zentrum zu finden, da alles in wechselseitiger Resonanz Bestimmtes und Bestimmendes zugleich ist. Das sich gegenseitige Durchdringen aller Momente kann als ein mediales Feld gedeutet werden. Dieses mediale Feld in seiner Performativität als Bestimmung des Bestimmungslosen ist das, was Nishida die *Logik des Ortes* (*basho no ronri*) nennt. Von hier aus stellt sich nun die Frage, wie es um das Denken Nishidas selbst bestellt ist. *Denkt* Nishida in der grammatischen Form des Mediums? (Elberfeld 2017, 387–388)

Das Interesse, eine Alternative zur formalen Logik zu entwickeln, nimmt eine zentrale Stellung in der Philosophie Nishidas ein.²² Wenn diese Logik der Struktur des *jihatsu* entspricht, ist dies ein starker Hinweis darauf, dass das Medium im Denken Nishidas eine zentrale Rolle spielt. Die Logik des Ortes ähnelte somit der Vorhersage Schöfers und wäre eine bewusste Wiederherstellung des Mediums.²³ Jedoch befasst sich Schöfer nicht mit den Sprachen

Denkens ist. Das Denken durch die Sprache vervollkommenet das Selbst. Unsere sogenannte Wirklichkeitswelt ist nichts weiter als eine Welt, die durch die Sprache ausgedrückt wird.“ (Nishida 1973, 268)

²¹ Kognitive Verben (wie denken, glauben, vergessen, lernen, vorstellen, meditieren) stehen in *Checklist for Middle Semantics* von Kemmer an Position 14: „Mental events are semantically middle by virtue of the following properties: The chief participant involved, an Experiencer or Mental Source, is both the Initiator and the Endpoint of the event; there is no distinguishability of participants; and affectedness of the Initiator is part of the lexical semantics of verbs designating such events.“ (Kemmer 1993, 141)

²² Nach Marcos Lutz Müller: „Das zentrale Engagement von Nishida ist es, eine alternative Logik zur formalen und objektiven Logik zu entwickeln, die er ‚Dialektik‘ nennt. Er hat eine Logik des Paradoxons im Sinn, die das Phänomen des Religiösen an seiner Wurzel, in einer seelischen Erfahrung, ernst nimmt.“ (Müller 2009, 149, Übersetzung LdRM)

²³ „Eine Sprache aber, die zur Auffassung der Wirklichkeit außer dem Aktiv und dem Passiv auch eine Form für das Medium zur Verfügung hätte, würde die Logik so erweitern und erfüllen, daß außer den analytischen Teilen auch das den Teilen übergeordnete Ganze in ihren Geltungsbereich fiele. Das heißt, in dem Maße, in dem eine derart komplette, sozusagen dreiwertige Sprache unser logisches Bewußtsein bestimmt, könnten die Denkweisen der Religion, der Philosophie und der Naturwissenschaft, die sich im Verlauf der Bewußtseinsentwicklung der vergangenen 2500 Jahre

Ostasiens. Es ist wichtig zu beachten: Nishida hat sich, als einer der ersten japanischen Philosophen, intensiv und kritisch mit der europäischen philosophischen Tradition beschäftigt und sein Projekt bestand darin, die „westliche Philosophie in japanischem Boden zu verwurzeln.“²⁴ Auf diese Weise einen Ausdrucksraum für eine Logik des Mediums zu schaffen, könnte einer der Hauptpunkte seiner Philosophie sein. Wie wir oben erwähnt haben, wird die japanische Sprache durch diese tausendjährige Vergessenheit des Mediums nicht im selben Maße beeinträchtigt wie die indoeuropäischen Sprachen. Die Fluidität der Verwendung des Mediums in der Philosophie Nishidas kann nachgewiesen werden, wenn wir beobachten, wie oft er Wörter benutzt, die im Sinne des Mediums interpretiert werden können, z.B. 考えられる *kangae-rare-ru*. *Kangaerareru* wird normalerweise in Übereinstimmung mit der Bedeutung der zweiten und dritten Endung des Verb *ru, raru*, übersetzt; also, im Passiv, *gedacht werden*, oder potenzielle, *denken können*. Elberfeld argumentiert, dass die erste Bedeutung vor allem im Medium (*jihatsu*) berücksichtigt werden sollte, damit die Konsistenz der Texte von Nishida in ein neues Licht gerückt wird:

[S]o kann zumindest die Perspektive erwogen werden, dass in Nishidas Verwendung von *kangaerareru* auch eine mediale Bedeutung im ersten Sinne mitschwingt. (...) Wenn dies der Fall sein sollte, so gibt dies den Blick frei auf den Vollzug des Denkens bei Nishida: Nishida denkt nicht ‚etwas‘, sondern in ihm ermöglicht sich ein Denken, das von selbst aus dem Ort des Denkens hervortritt im Sinne eines *medialen Denkens*. Dies wäre die Bedeutung des Mediums in Bezug auf das Denken, das sich selbst im Denken *als* Denken zeigt und erweist. (...) Da Nishida als Denkanleitung den Spruch ‚Zur Sache werden und denken, zur Sache werden und handeln‘ wählte, seine Texte direkte Spuren seiner Denkbewegung zu sein scheinen und er zudem das Verb *kangaerareru* in verschiedenen Zusammensetzungen auffällig oft verwendet, möchte ich hier folgende These formulieren: Nishida denkt und schreibt in der grammatischen Form des Mediums und so bleibt auch sein *Denken* in der Weise der *handelnden Anschauung* immer eine innige Verbindungen von Theorie und Praxis. (Elberfeld 2017, 389–390)

In der Logik des Ortes kommt das Phänomen des Denkens in Form des Mediums zur Sprache. Das Medium hat mithin eine große Bedeutung bei der schriftlichen Verwirklichung dieses Denken. Die semantischen Domänen des Mediums umfassen Aktionen der Bewegung, Kognition und spontane Ereignisse. Alle diese Felder stehen im Denken Nishidas auf dem Spiel. Die Bewegung des Denkens wird schreibend hervorgebracht.²⁵ Seine Texte sind daher eher

getrennt haben, wieder zu einem gemeinsamen Ausdruck des menschlichen Weltverhältnisses mit einer einheitlichen Logik zusammenfinden“ (Schöfer 1968, 65) Sproviero über diese Wiederherstellung des Medium: „Schöfer, optimistisch, bietet für die Zukunft ein bewusstes analytisches Medium: nicht im Sinne von Esoterikern oder Holisten (die, die Transzendenz ignorierend, an Festigkeit verlieren und in eine Art von Pantheismus fallen), die nur ein Bestreben nach echter Integration mit dem Ganzen äußern. Es wäre eine erwachsene Wiederherstellung des Mediums. Sehen Sie, Plato, schon alt, kehrt zum Mythos zurück.“ (Sproviero 1997, 9–24)

²⁴ Nach Nishitani (Stevens 2005, 20–21).

²⁵ „Blickt man von dieser Deutung aus [*mediales Denken*] auf die Texte Nishidas, so drängt sich die

Ausdruck dieser Bewegung des Denkens als statische Objektivationen bestimmter Themen und Phänomene. Daher ist Elberfelds These Nachdruck zu verleihen: *Nishida denkt und schreibt im Medium*. Jan Gerrit Strala geht einige Schritte weiter und schlägt uns vor, eine entsprechende philosophische Haltung zum Lesen von Texten Nishidas einzunehmen:

Die grammatische Form, die uns vielfach in den Texten Nishidas begegnet und die auf ein solches Denken und Sprache verweist, ist die zuvor schon behandelte grammatische Form des Mediums. (...) Für die Lektürehaltung wird daher deutlich, dass es sich weder um einen passiven noch um einen aktiven Modus handelt. Eine Haltung, die das Auf- und Annehmen einer inneren Umformung ermöglicht, so wie sie für die Lektüre der Schriften Nishidas im ersten Teil empfohlen wurde, muss durch einen besonderen Modus des Wahrnehmens, des Nachvollziehens und Wirkens begleitet sein. Dieser konnte nicht mit Adjektiven als aktiver oder passiver Modus benannt werden, sondern musste vielmehr in Analogie zur Sprachform Nishidas als medialer Modus beschrieben werden. Erst eine so verstandene mediale Lektürehaltung führte über den Text oder das Schreibkunstwerk zur Entfaltung einer neuen Welt. (Strala 2016, 450–452)²⁶

Das Medium kann auch eine größere Rolle für den Leser spielen. So kann eine Reflexion über die medialen Formen und die Ausübung einer Lektürehaltung neue Interpretations- und Erfahrungshorizonte für die Texte von Nishida eröffnen. Wir werden aber auch eine grundlegende Rolle des Mediums innerhalb der europäischen Philosophie finden, wenn wir uns Martin Heideggers Opus Magnum zuwenden.

These auf, dass Nishida diese Bewegung des Denkens in seinen Texten nicht verwischt, sondern das Geschehen des Denkens als Geschehen zur zentralen *Form* seiner Texte gemacht hat. (...) Es kann vorkommen, dass in einem Aufsatz die Position, die zu Anfang vertreten wurde, sich im Laufe des Textes verändert. Dies lässt vermuten, dass Nishida im Schreiben gedacht hat, was nicht ungewöhnlich ist. Ungewöhnlich ist nur, dass er diese Texte nicht als Entwürfe oder Notizen verstanden hat, sondern als seine eigentlichen philosophischen Beiträge.“ (Elberfeld 2017, 389)

²⁶ Am Ende seines Buches bekräftigt Strala die Bedeutung seiner Forschung für die Entwicklung neuer Methoden in der interkulturellen Philosophie: „Die Methodenansätze dieser Untersuchung können somit für zukünftige weiterführende Studien im Bereich der sprachlich orientierten philosophischen Nishida-Forschung Denkanstöße geben und hinsichtlich einer unvoreingenommenen schöpferische Lektürehaltung als Methode den Ansatz für eine noch zu entwerfende Übungsmethode interkulturellen Textverstehens aufzeigen.“ (Strala 2016, 453)

V. Martin Heidegger

Das Hauptinteresse Heideggers in *Sein und Zeit* ist „die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen.“ (Heidegger 1977, 1) Seine Methode phänomenologischen Forschens ist von Husserl inspiriert,²⁷ wird für die Frage nach dem Sinn von Sein allerdings radikalisiert. Vor allem bei der Erklärung seiner entsprechenden Methode (*Sein und Zeit*, § 7), finden wir einen prominenten Beweis für Relevanz des Mediums in seinem Denken:²⁸

Der griechische Ausdruck φαίνόμενον, auf den der Terminus ‚Phänomen‘ zurückgeht, leitet sich von dem Verbum φαίνεσθαι her, das bedeutet: sich zeigen; φαίνόμενον besagt daher: das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare; φαίνεσθαι selbst ist eine mediale Bildung von φαίνω, an den Tag bringen, in die Helle stellen; φαίνω gehört zum Stamm φα- wie φως, das Licht, die Helle, d. h. das, worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann. Als Bedeutung des Ausdrucks »Phänomen« ist daher *festzuhalten*: das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, das Offenbare. (Heidegger 1977, 28)

Heidegger analysiert den griechischen Ursprung des Wortes Phänomenologie, das durch *phainesthai* und *logos* gebildet wird. Zunächst erörtert er das Verb *phaine-sthai*, das Medium von *phaino* - es bedeutet *ans Licht bringen, leuchten, scheinen*. Später erklärt er unter Berufung auf Aristoteles den Begriff *logos* als *Rede*: „Der λόγος läßt etwas sehen (φαίνεσθαι), nämlich das, worüber die Rede ist und zwar für den Redenden (Medium), bzw. für die miteinander Redenden. Die Rede ‚läßt sehen‘ ἀπο... von dem selbst her, wovon die Rede ist.“ (Heidegger 1977, 32) Um seine Phänomenologie zu erklären, greift Heidegger zu zwei antiken griechischen Verben im Medium: *apophaine-sthai* und *phaine-sthai*. „Phänomenologie sagt dann: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαίνόμενα: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.“ (Heidegger 1977, 34) Schon dieser typisch heideggersche Rückgriff auf das Altgriechische ist ein starker Hinweis auf die gewichtige Rolle, die das grammatische Medium in der Entwicklung seines Denkens spielt. Am Horizont der Schwierigkeiten in Bezug auf das Mediums in den modernen westlichen Sprachen wäre es

²⁷ „So hat denn Husserl großzügig, aber im Grunde ablehnend, beobachtet, wie ich neben meinen Vorlesungen und Übungen in besonderen Arbeitsgemeinschaften wöchentlich die ‚Logischen Untersuchungen‘ mit älteren Schülern durcharbeitete. (...) Was sich für die Phänomenologie der Bewußtseinsakte als das sich-selbst-Bekunden der Phänomene vollzieht, wird ursprünglicher noch von Aristoteles und im ganzen griechischen Denken und Dasein als ἀλήθεια gedacht, als die Unverborgenheit des Anwesenden, dessen Ent-bergung, sein sich-Zeigen. Was die phänomenologischen Untersuchungen als die tragende Haltung des Denkens neu gefunden haben, erweist sich als der Grundzug des griechischen Denkens, wenn nicht gar der Philosophie als solcher. (...) So wurde ich auf den Weg der Seinsfrage gebracht, erleuchtet durch die phänomenologische Haltung.“ (Heidegger 2007, 98–99)

²⁸ Sieht auch: (Scott 1998); (Schönbohn 1999); (Eberhard 2004).

möglich, durch einen Fokus auf die phänomenologische Methode Heideggers²⁹ seinen *Denkweg* in neue Perspektiven zu stellen – nicht nur hinsichtlich der Entwicklung der Frage nach dem Sinn von Sein in *Sein und Zeit*, sondern vor allem in Hinsicht auf die Kehre seines Denkens. Obwohl das grammatische Medium von Heidegger nicht unmittelbar zur Diskussion gestellt wird, können wir wie Charles E. Scott in *The Middle Voice in Being and Time* davon ausgehen, dass sich das Medium in seiner Sprache verkörpert und es einen ebenso bedeutenden Einfluss auf sein Denken hatte wie Husserl oder die „Stimme“ bei Aristoteles.³⁰ Im Rahmen dieses Beitrags kann nur ein Schlaglicht auf diese Möglichkeiten geworfen werden. Wenn Heideggers phänomenologische Forschung sich durch die Form des Mediums entfaltet, er diese Forschung aber immer noch in einer modernen abendländischen Sprache artikuliert, dann wird Heidegger mit den grammatikalischen Schwierigkeiten konfrontiert, die wir bereits kommentiert haben. Dass dieses Ringen mit der Sprache nicht immer *schön* sein könnte, war Heidegger schon in *Sein und Zeit* bewusst. Die fehlende Grammatik macht eine sprachliche „Härte“ oder „Grobheit“ des Ausgedrückten nötig.³¹ „Das Schwierige liegt in der Sprache.

²⁹ Wir folgen hier Susan Schönbohms Ansatz. Sie betont § 7, um die Bedeutung des Mediums für Heidegger aufzuzeigen: „The main focus of this essay will be the phenomenological method that Heidegger explicates in section 7 of *Sein und Zeit*. Its aim is to address those interpretations of Sein und Zeit that arise from inadequate attentiveness to section 7. These interpretations mistake Heidegger’s phenomenological method for a method in which *dasein* is to be thought as a subject by whose agency things in the world are disclosed. [...] This orientation is born out in section 7, where Heidegger specifies the meaning of ‘phenomenology’ as a ‘method’ for his work. The word ‘phenomenology’ stems etymologically from two ancient Greek words, *phainesthai* and *logos*. *Phainesthai* is a middle-voiced form of a verb which Heidegger articulates as ‘that which shows itself in itself, the manifest’ (*das was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare*). *Logos* has various meanings in Greek literature, which Heidegger lists as including ‘that which is said or spoken; ratio, thought, reason’. Heidegger argues, however, that according to the derivation of the word *logos* from the Greek word *legein*, the word ‘has the temporal structure of a pure ‘making-present’ of something’. The temporal occurring sense of *legein* is emphasized by Heidegger. Citing Aristotle, Heidegger further develops the ‘basic signification’ (*Grundbedeutung*) of *legein* in terms of the German words *Reden* and *Rede*, which mean to disclose through speech (*Sprechen*).“ (Schönbohn 1999, 187–188)

³⁰ „The middle voice puts our dominant voices in question and hence moves aside the fundamental ontological beginning. It is a voice that is more primordial in Heidegger’s thought than the influence of, say, Husserl or the ‘voice’ of Aristotle. It is embedded in his language, recalled vaguely by reflexivity and also by the language of happening, e.g., *Dasein* is its own self-disclosure; but it is also a voice that is hard to think in and with. In both its possibilities and its lapses in our western grammars it speaks with an antiquity that exceeds that of our oldest philosophers. It is pre-philosophical in our traditions, and its recall puts in question those ways of thought that as though there were no middle voice.“ (Scott 1998, 190)

³¹ „Mit Rücksicht auf das Ungefüge und ‚Unschöne‘ des Ausdrucks innerhalb der folgenden Analysen darf die Bemerkung angefügt werden: ein anderes ist es, über *Seiendes* erzählend zu berichten, ein anderes, Seiendes in seinem *Sein* zu fassen. Für die letztgenannte Aufgabe fehlen nicht nur meist die Worte, sondern vor allem die ‚Grammatik‘. [...] Und wo die Kräfte wesentlich geringer und überdies das zu erschließende Seinsgebiet ontologisch weit schwieriger ist als das den Griechen vorgegebene, wird sich die Umständlichkeit der Begriffsbildung und die Härte des Ausdrucks steigern.“ (Heidegger 1977, 39)

Unsere abendländischen Sprachen sind in je verschiedener Weise Sprachen des metaphysischen Denkens,“ (Heidegger 2006, 78) merkt Heidegger in einer Phase an, als er *Sein und Zeit* für gescheitert hält.³² Das Medium bietet eine nicht-metaphysische Dimension der Sprache an, die nur schwer durch eine metaphysische Sprache zu realisieren ist. Manchmal klingt, wenn auch ungewollt, etwas „Asiatisches“ in Heideggers Denken an, wie Karl Jaspers scharf in Bezug auf den *Humanismusbrief* bemerkt hat:

Ihr ‚Sein‘, die ‚Lichtung des Seins‘, Ihre Umkehrung unseres Bezuges zum Sein in den Bezug des Seins zu uns, das Übrigbleiben des Seins selbst – in Asien glaube ich davon etwas wahrgenommen zu haben. Daß Sie überhaupt dahin drängen und, wie Ihre Interpretation von ‚Sein und Zeit‘ aussagt, immer gedrängt haben, ist außerordentlich. (Jaspers/Heidegger 1990, 178)

Darauf reagiert Heidegger:

Was Sie über das Asiatische sagen, ist aufregend; ein Chinese, der in den Jahren 1943–44 meine Vorlesungen über Heraklit und Parmenides hörte (ich las damals nur noch einstündig Interpretationen weniger Fragmente), fand ebenfalls Anklänge an das östliche Denken. Wo ich in der Sprache nicht einheimisch bin, bleibe ich skeptisch; ich wurde es noch mehr, als der Chinese, der selbst christlicher Theologe und Philosoph ist, mit mir einige Worte von Laotse übersetzte; durch Fragen erfuhr ich erst, wie fremd uns schon das ganze Sprachwesen ist; wir haben den Versuch dann aufgegeben. Trotzdem liegt hier etwas Erregendes und, wie ich glaube, für die Zukunft, wenn nach Jahrhunderten die Verwüstung überstanden ist, Wesentliches. Die Anklänge haben vermutlich eine ganz andere Wurzel; seit 1910 begleitet mich der Lese- und Lebemeister Eckehardt; dieser und das immer neu versuchte Durchdenken des Parmenides τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι; die ständige Frage nach dem αὐτό, was weder νοεῖν ist noch εἶναι; das Fehlen des Subjekt-Objekt-Verhältnisses im Griechentum brachten mich neben dem eigenen Denken auf das, was wie eine Umkehrung aussieht, aber etwas anderes noch und vordem ist. (Jaspers/Heidegger 1990, 178)

Wo Heidegger in der Sprache nicht einheimisch ist, bleibt er skeptisch. Im Altgriechischen scheint sich Heidegger gemächlich zu Hause zu fühlen – oder bleibt er skeptisch? Wie einheimisch fühlt sich der Schwarzwälder Denker im Altertum? Wenn es eine interkulturelle Erfahrung für Heidegger gegeben hat, dann durch seine intensive Auseinandersetzung mit der altgriechischen Welt.³³ Die Aufgabe, noch griechischer zu denken als die Griechen selbst, hat Heidegger ausnehmend ernst genommen und sie ist Ursprung der „Unschönheit“ seines Sprachgebrauchs, ja seines Ringens mit der Sprache.

³² „Der Weg durch Sein und Zeit ein zwar unumgänglicher und doch ein Holzweg – ein Weg, der plötzlich aufhört“ Heidegger, Unveröffentlichtes Typoskript *Der Weg. Der Gang durch SZ*. 1945. Zitiert nach Theodore Kisiel: *Das Versagen von Sein und Zeit* (Kisiel 2001, 276).

³³ „Unserem heutigen Denken ist es aufgegeben, das griechisch Gedachte noch griechischer zu denken.“ (Heidegger 1985, 134)

Wie diese kurzen Ausführungen zu Heidegger und Nishida gezeigt haben, ist die philosophische Frage nach dem Medium in besonderem Maße geeignet, mögliche interkulturelle Verwandtschaften zwischen dem Denken in verschiedenen Sprachfamilien ans Licht zu bringen. Wenn man die Entfaltung der Frage nach dem Medium ernst nimmt, dann ist eine Orientierung an der indoeuropäischen Sprachfamilie nicht genug. Wie bereits deutlich wurde, sind das Altchinesische und Altjapanische mögliche Aufenthaltsorte verschiedener Denkwege, auf denen sich diese Frage weiterverfolgen ließe. Die Folgen des europäischen Expansionismus bzw. der Verwestlichung der Welt verhindern ein unmittelbares und aufrichtiges interkulturelles Gespräch in der Philosophie. Der interkulturelle Dialog mit dem Fremden ist eine besondere Herausforderung für diejenigen, die das Fremde historisch erobert und kolonialisiert haben. (Vgl. Mignolo 2011, 2018) Es ist wichtig, nach Wegen zu suchen oder solche zu schaffen, die diesen historisch-systemischen Kolonialismus nicht verstärken. Unsere Untersuchung des Mediums möchte einen kleinen Beitrag in Richtung einer permanent dekolonialisierten Praxis der interkulturellen Philosophie leisten. So hat sich unter anderem gezeigt, dass ein Denken des ‚medialen Weltverhältnisses‘ in mehreren kulturellen Kontexten – in der europäischen Antike, bei Nishida – Bestand hatte. Werden diese Verwandtschaftsbezüge offenbar, dann könnten sie als eine Art „Pflug“ genutzt werden, um ein freies Feld zu schaffen, wo sich ein Miteinander-Treffen – jenseits von dichotomischen Denkmustern wie Subjekt-Objekt oder Aktiv-Passiv – kultivieren lässt. Ein Feld, auf dem das Fremde sich dann als Fremdes zeigen lässt, ohne die angebliche Disposition, vom ‚Eigenen‘ zivilisiert bzw. kolonisiert werden zu müssen, bevor es in ein Gespräch eintreten darf.

Zum Abschluss sei auch daran erinnert, dass Wilhelm von Humboldt fasziniert von der baskischen Sprache war, der einzigen Ergativsprache³⁴ Europas. (Vgl. Trabant 2006) Hier zeigt sich ein Weg, den die interkulturelle Philosophie noch nicht ernsthaft genug betreten hat. Die Frage nach dem Medium könnte auch als roter Faden dienen, um die philosophische Erforschung von Ergativsprachen wieder aufzunehmen. Dabei geht es nicht darum, konkrete Antworten auf indoeuropäische Fragen in Polynesien oder dem tiefen Amazonien zu finden, sondern darum, neue philosophische Fragestellungen sich entwickeln zu lassen.

³⁴ In Ergativsprachen wird das Subjekt nicht durchgängig mit demselben Kasus markiert, er unterscheidet sich je nachdem, ob der Satz transitiv (mit direktem Objekt bzw. Patiens) oder intransitiv (ohne direktes Objekt) ist. Das direkte Objekt eines transitiven Satzes ist hingegen mit demselben Kasus markiert wie das Subjekt in einem intransitiven Satz. Trotzdem ist jede strukturelle Beschreibung von Ergativsprachen ein vorläufiger Versuch, da sie fast immer aus der Perspektive von Akkusativsprachen entsteht. Dies ist eine erkenntnistheoretische Situation, der schwer zu entkommen ist, weil fast alle sprachwissenschaftlichen Hauptkonzepte (Subjekt, Objekt, Transitiv, Intransitiv, usw.) innerhalb der indoeuropäischen Sprachen geboren und gewachsen sind.

BIBLIOGRAPHIE

- Andersen, P. K. 1994. *Empirical studies in diathesis*. Münster: Nodus-Publ.
- Camugli Gallardo, C. & Nakamura, T. (Eds.) 2014. *Le moyen. Données linguistiques et réflexions théoriques*. Paris: Larousse.
- Eberhard, P. 2004. *The middle voice in Gadamer's Hermeneutics. a basic interpretation with some theological implications*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Elberfeld, R. 2004. *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- . 2012. *Sprache und Sprachen. Eine philosophische Grundorientierung*. Freiburg im Breisgau: Alber.
- . 2017. *Philosophieren in einer globalisierten Welt: Wege zu einer transformativen Phänomenologie*. Freiburg im Breisgau: Alber.
- Georgiev, V. I. 1985. „Das Medium: Funktion und Herkunft“. In *Grammatische Kategorien. Funktion und Geschichte*, hrsg. v. Bernfried Schlerath, 218–228. Berlin: Dr. Ludwig Reichert.
- Halbfass, W. 1981. *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel: Schwabe.
- Heidegger, M. 1977. *Sein und Zeit*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- . 1985. *Unterwegs zur Sprache*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- . 2006. *Identität und Differenz*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- . 2007. „Mein Weg in die Phänomenologie“. In *Zur Sache des Denkens*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 91–102. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Ikeda, T. 1980. *Classical Japanese grammar illustrated with texts*. Tokyo: Tōhō Gakkai.
- Jaspers, K. & Heidegger, M. 1990. *Briefwechsel 1920–1963*, hrsg. v. Walter Biemel & Hans Saner. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Kemmer, S. 1993. *The middle voice*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Pub. Co.
- Kenkō, Y. & Benl, O. 1991. *Betrachtungen aus der Stille. Tsurezuregusa*. Frankfurt/M.: Insel-Verl.
- Kisiel, T. 2001. „Das Versagen von *Sein und Zeit*: 1927–1930“. In *Sein und Zeit*, hrsg. v. Thomas Rentsch, 253–280. Berlin: Akademie Verlag.
- Lewin, B. 1996. *Abriß der japanische Grammatik*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Lyons, J. 1969. *Introduction to theoretical linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Macksey, R. & Donato, E. (Eds.). 1970. *The Languages of criticism and the sciences of man*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Mignolo, W. D. 2011. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press Books.
- . 2018. *On Decoloniality: Concept, Analytics, Praxis*. Co-authored with Catherine Walsh. Durham: Duke University Press.
- Nietzsche, F. 2009. „Jenseits von Gut und Böse.“ In: *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen (eKGWB)*, hrsg. v. Paolo D'Iori. Paris. <nietzschesource.org/#eKGWB>
- Nishida, K. 1989. *Über das Gute. Eine Philosophie der reinen Erfahrung*. Frankfurt/M.: Insel Verl.
- . 1973. *Kunst und Moral*. Honolulu: University Press of Hawaii.
- . 1979. *Poiesis und praxis*. Honolulu: University Press of Hawaii.
- Roetz, H. 2005. „Wu wei“. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie Band 12 (W–Z)*, hrsg. v. Gottfried Gabriel. Basel: Schwabe.
- Schwyzler, E. 1950. *Griechische Grammatik – Band 2: Syntax und syntaktische Stilistik*. München: C. H. Beck.

- Schönbohm, S. 1999. „Re-Addressing Phenomenology: Heidegger’s Thinking Through the Middle Voice“. In *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*, hrsg. v. John J. Drummond & Burt C. Hopkins, 187–199. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Schöfer, W. v. 1968. *Was geht uns Noah an? Aus dem Unbewussten der Sprache*. München, Basel: E. Reinhardt.
- Scott, C. E. 1988. „The Middle Voice in Being and Time“. In *The Collegium Phaenomenologicum, The First Ten Years*, hrsg. V. John C. Sallis, Giuseppina Moneta & Jacques Taminiaux, 159–173. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Sproviero, M. B. 1996. *Laozi e a Reversão do Reino do Homem*. Tese de Livre Docência. USP, São Paulo: Departamento de Línguas Orientais.
- . 1997. Linguagem e Consciência: a Voz Média. *Mirandum, estudos e seminários* 1 (3). São Paulo: Mandruvá.
- Strala, J. G. 2016. *Der Form des Formlosen auf der Spur – Sprache und Denken bei Nishida*. Nagoya, Japan: Chisokudō.
- Thumb, A. 1905. *Handbuch des Sanskrit mit Texten und Glossar. Eine Einführung in das sprachwissenschaftliche Studium des Altindischen*. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- Trabant, J. 2006. *Europäisches Sprachdenken. Von Platon bis Wittgenstein*. München: Beck.
- Valfells, S. 1970. „Middle Voice in Iceland“. In *The Nordic languages and modern linguistics* 1, hrsg. v. Hreinn Benediktsson, 551-572. Reykjavik: Visindafelag Íslendinga.
- Wackernagel, J. 1920. *Vorlesungen über Syntax: Mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch*. Basel: E. Birkhäuser.
- Wadephul, C. 2012. „Vom philosophischen zum grammatischen Medienbegriff – und wieder zurück“. In *Die Reflexion des Möglichen. Zur Dialektik von Handeln, Erkennen und Werten*, hrsg. v. Peter Fischer, Andreas Luckner und Ulrike Ramming. Berlin, Münster: Lit.