Erläuterungen zu Heideggers Dichtung

Stephan GROTZ (Regensburg)

Hendrik Birus zum 60. Geburtstag

Ein Geheimnis ist es nicht,
und doch verborgen.
(Hegel)

Martin Heidegger hat zeit seines Lebens Gedichte geschrieben. Neben vier Buchbesprechungen und einem Zeitungsbericht über die Enthüllung eines Denkmals für Abraham a Santa Clara gehören drei Gedichte zu seinen frühesten Veröffentlichungen (1910/11); im Hinblick auf den Werkcharakter können sie sogar als die ersten eigenständigen Texte Heideggers gelten.[1] Eine der letzten schriftlichen Äußerungen Heideggers gilt, ebenfalls in Versform, dem Gedächtnis eines langjährigen Briefpartners, des Schriftstellers Erhart Kästner (1975).[2] Auch zwischen diesen beiden Eckdaten lässt sich eine mehr oder minder kontinuierliche Produktion von Gedichten beobachten. Freilich, der äußere Anlass zu diesen Gedichten ist zumeist ein privater, etwa ein Geburtstag oder Todesfall im Kollegen- und Freundeskreis. Dementsprechend sind diese Gedichte vorwiegend in entlegenen Zeitschriften oder in kleiner Auflage als Privatdruck erschienen und zum größten Teil erst posthum einem weiteren Kreis von Lesern im Rahmen der Gesamtausgabe und von Briefwechseln zugänglich geworden.[3] Eine Ausnahme bestätigt allerdings die Regel: die 1947 zunächst als Privatdruck, 1954 dann auch im Neske Verlag veröffentlichte Spruch- und Gedichtsammlung „Aus der Erfahrung des Denkens".[4] Das Echo auf

---

[1] Die Gedichte finden sich unter dem Titel „Frühe Gedichte (1910–1916)" wieder abgedruckt im Band: Aus der Erfahrung des Denkens (Frankfurt a. M. 1983) GA XIII 5 ff. Siehe auch ibid., 145 ff. die Hinweise zu den ursprünglichen Erscheinungsorten. Ein chronologisch angeordnetes Verzeichnis der genannten Texte bietet D. Thomä, Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910 –1976 (Frankfurt a. M. 1990) 910 f.

[2] Vgl. GA XIII 242.

[3] Einige der zu Lebzeiten Heideggers veröffentlichten Gedichte liegen gesammelt in GA XIII vor; vgl. dort insbesondere 183: „Für René Char (1963)"; 211: „Zeichen (1969)"; 229: „Sprache (1972)" und 231: „Der Fehl heiliger Namen (1974)". Im Hinblick auf Heideggers Gedichte erweist sich der jüngst erschienene Briefwechsel Heideggers mit Hannah Arendt als besonders ergiebig: Nicht weniger als knapp 40 Gedichte Heideggers finden sich dort. Vgl. M. Heidegger/H. Arendt, Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse, aus den Nachlässen hg. von U. Ludz (Frankfurt a. M. 1998). – Für den Band LXXXI der Gesamtausgabe ist unter dem Titel „Gedachtes" offensichtlich die Veröffentlichung weiterer Gedichte geplant.

[4] Aus der Erfahrung des Denkens (Pfullingen 1954). Mit leichten typographischen Veränderungen wieder abgedruckt in: GA XIII 75–86.

diese kleine und merkwürdige Schrift war jedoch, zumindest im deutschen Sprachraum, mehr als verhalten.[5]

An dieser reservierten Aufnahme von Heideggers Gedichten hat sich bis heute, wenn überhaupt, nicht viel geändert. Einer Aufmerksamkeit gar durch die philosophische Zunft können sich diese eigenartigen Gebilde nicht erfreuen. Das liegt zum Teil sicher daran, dass eine dichterische Form nicht oder schon lange nicht mehr zu den philosophisch üblichen Artikulationsformen zählt. Eine philosophische Relevanz – und sei es auch nur für die Philosophie Heideggers selbst – ist daher nicht von vornherein und unmittelbar ersichtlich. Bei einem Philosophen jedoch, der auch sonst philosophisch übliche Artikulationsformen hinter sich zu lassen wusste, darf vermutet werden, dass mit dieser dichterischen Form gleichwohl ein unmittelbarer Bezug zum philosophischen Gehalt intendiert ist, zumal sich in den meisten Gedichten Heideggers das gleiche terminologische Inventar nachweisen lässt wie in seiner Prosa. Gesteht man aber diesen Gedichten eine philosophische Relevanz zu, so ist dann nicht mehr unmittelbar einsichtig, welche spezifische Leistung eine dichterische Form im Vergleich zur Heideggerschen Prosa noch erbringen sollte.

Was also zeigt sich besonders verdichtet an Heideggers Gedichten? Ist es der Gehalt, über den philosophisch zu befinden um so schwerer fällt, als hier das Medium des Begriffs eingetauscht wird durch das poetische Bild? Oder ist es die sprachliche Form, die prägnant zur Sprache bringt, was Heidegger ‚eigentlich' auch anders sagen kann und auch sagt? Der Stellenwert dieser Gedichte für Heideggers Philosophie scheint demnach nicht klärbar und erklärbar ohne einen Blick auf den Status der Heideggerschen Prosa.

I.

Betrachtet man etwa die berühmt-berüchtigten Heideggerschen Sätze „Der Mensch spricht nur, indem er der Sprache entspricht. Die Sprache spricht",[6] so ist das Bedürfnis nach Klärung, was diese Sätze denn bedeuten wollen (bzw. sollen), nur allzu legitim. Versucht man darauf eine Antwort zu geben, so wird man, wie die Antwort auch immer inhaltlich ausfallen mag, den propositionalen Gehalt dieser Sätze notgedrungen zu reformulieren haben, ihn also in einer von der Heideggerschen Sprachgestalt abgelösten Form wiederzugeben versuchen – und damit die sprachliche Form dieser Heideggerschen Sätze, wenn auch vielleicht mit schlechtem Gewissen, als im Prinzip akzidentell gegenüber ihrem sachlichen Gehalt einstufen: „Die Sprache spricht" ist dann die metaphorisch etwas verquere oder auch gelungene Ausdrucksweise für etwas, das, hat man's denn einmal in eigene Worte

[5] Bezeichnenderweise ist die einzige deutschsprachige Rezension von „Aus der Erfahrung des Denkens" nur eine scheinbare: Ruprecht Pflaumers Sammelbesprechung der 1953 bis 1956 erschienenen Werke Heideggers führt zwar auch diese Schrift auf, übergeht sie dann jedoch völlig: Sein und Mensch im Denken Heideggers, in: Philosophische Rundschau 13 (1965) 161–234. An monographischen Darstellungen ist mir nur noch bekannt geworden: K. Tsujimura, Eine Bemerkung zu Heideggers „Aus der Erfahrung des Denkens", in: U. Guzzoni (Hg.), Nachdenken über Heidegger (Hildesheim 1980) 275–286.

[6] Unterwegs zur Sprache (Frankfurt a.M. 1985) GA XII 30.

gefasst, sich in seinem Gehalt philosophisch einschätzen lässt. Der Grund aber, warum dann Heidegger so und nicht anders formuliert, ist bei einem solchen Umgang mit Heideggers Sätzen nicht mehr *philosophisch* nachvollziehbar, und dies im doppelten Sinn: Weder braucht es eine philosophische Begründung noch gibt es eine dafür.

Überwiegt jedoch das schlechte Gewissen des Interpreten, hält man also Heideggers Sätze im Prinzip für nicht reformulierbar, ohne dass damit zumindest ein Teil ihres Gehaltes verlustig ginge, dann wird man, wie dies nicht selten in der Heidegger-Interpretation geschieht, den eher peinlichen – und d. h. mitunter seinen Lesern Pein bereitenden – Ausweg gehen und Heideggers Sprachgebung nachahmend in seine Interpretation übernehmen müssen. Anstatt die Sache, um die es Heidegger geht, zu explizieren, scheint eine solche nachahmende Interpretationsmethode die ohnehin schon explikationswürdige Sache noch weiter zu verunklären.[7] Dass solch eine mimetische Heidegger-Rezeption gleichwohl philosophisch motiviert sein kann, muss aber dieser Interpretationsweise zugute gehalten werden: Eine Zurückhaltung bei der Umformulierung der Heideggerschen Sprache in die eigene Sprache und damit die Inkaufnahme einer geringeren Erklärungsleistung weiß sich hier gerade der Heideggerschen *Sache* verpflichtet, insofern die Sprachform ein inneres, ja notwendiges Moment am spezifischen Gehalt der Heideggerschen Philosophie ausmacht.

Es scheint sich also eine mehr schlechte als rechte Alternative einzustellen, der zu entgehen die Heidegger-Intepretation von jeher Schwierigkeiten hatte: entweder im allzu forschen Zugriff den Gehalt des Heideggerschen Denkens zu verzeichnen (zu ‚veruneigentlichen') oder aber ihn aus Scheu vor einer Verzeichnung gar nicht erst zu explizieren, sondern ihn in der Nachahmung des Heideggerschen Sprachgestus zu konservieren. Die beiden Zugehensarten zu Heideggers Werk wird man jedoch selten, wenn überhaupt, in diesen Reinformen antreffen. Die weitaus gängigste und auch gangbare Art der Heidegger-Interpretation besteht wohl in einer Mischung aus beiden Interpretationsverfahren, die die Heideggersche Sprachform ernst nimmt, aber nicht allzu ernst – sonst wäre ja gar kein Reden *über* Heideggers Philosophie und Sprache möglich, sondern ausschließlich ein Philosophieren, oder besser: „Denken" in Heideggers Sprache. Demnach befinden wir uns bereits angesichts von Heideggers philosophischer Prosa in einer Situation, die analog ist dem Problem, wie wir mit Gedichten umzugehen haben, insofern die Heideggerschen Texte offensichtlich eine schwer auflösbare Einheit von Form und Inhalt aufweisen, diese Einheit in der Interpretation zwar *erkannt* werden muss, aber nicht unbedingt *anerkannt* und übernommen werden kann. Heidegger-Interpretationen sind, so könnte man zugespitzt sagen, stets Spielarten von – philosophischen – Erläuterun-

[7] Anlässlich der Besprechung der „Holzwege" hat bereits Helmut Kuhn diese Art von exegetischer Heidegger-Mimesis als „erbärmliche[s] Schauspiel von Leuten" gebrandmarkt, „die in den abgelegten Kostümen ihres philosophischen Meisters herumwandeln" (Heideggers „Holzwege", in: Archiv für Philosophie 4 [1952] 253–269; 255). Ähnlich urteilt auch H.-G. Gadamer: „[D]as Spiel mit den elfenbeinernen Plättchen, die man hin und her schiebt, auf denen die seltsamen Begriffsprägungen Heideggers verzeichnet sind – eine Form der Heideggernachfolge, die häufig ist –, sollte man nicht mitspielen" (Martin Heidegger, in: Kleine Schriften, Bd. III [Frankfurt a. M. 1972] 202–211; 211).

gen zu Heideggers Dichtung; sie müssen um der Erklärung willen die Heideggersche Sprachform notgedrungen verraten. In dieser unausweichlichen Unangemessenheit liegt aber das Problem: Eine reflexive Distanz zu ihrem *Gehalt* lässt Heideggers Sprache im strengen Sinne kaum zu, noch weniger aber den Notbehelf einer ästhetischen Distanz (und sei es in Form eines lächelnden und schulterzuckenden Befremdetseins über Heideggers Sprachgebung).[8]

Der Titel „Erläuterungen zu Heideggers Dichtung" umreißt also zunächst das hermeneutische Problem, wie diesen Texten, die ein so hohes Formbewusstsein und eine so eigentümliche Nomenklatur auszeichnet, philosophisch begegnet werden kann. Wie kann man also in einen, wohlmöglich auch noch kritischen Dialog mit Heideggers Werk kommen, welches sich doch beharrlich einem solchen Dialog von vornherein entzieht – und zwar nicht allein durch Heideggers autoritär vorgetragene Bescheide darüber, dass sein eigenes „Gespräch" mit den Denkern und Dichtern ungleich wesentlicher sei als ein bloßes dialogisches Miteinanderreden, sondern auch und vor allem dadurch, dass selbst das Heideggersche *Wort* „Gespräch" uns, seinen Lesern, zunächst nur eines zu verstehen gibt: seinen un-dialogischen Charakter.[9]

Dem Interpreten bleibt nichts anderes übrig als die ihm aufgezwungene Rolle mitzuspielen, insofern Heideggers Texte gleich ihre un-dialogischen Rezeptionsbedingungen mitsetzen: Der Leser kann entweder Heideggers „Gespräch" als ein „wesentliches" (mimetisch) affirmieren oder aber sich über das doktrinär als „wesentlich" hypostasierte „Gespräch" mokieren, es sei eine philosophisch nicht zu rechtfertigende Metapher, die ihre außer- und vorphilosophischen Wurzeln habe in der erdverbundenen Wald- und Wiesenästhetik Todtnaubergs, welche Fremdwörter gegen Muttersprachliches ausspielt: das „Gespräch" gegen „Dialog", die „Lese" gegen „Logik" oder das „Denken" gegen „Philosophie".[10]

---

[8] Dazu auch H.-G. Gadamer, Der Weg in die Kehre, in: Heideggers Wege (Tübingen 1983) 103–116; 114 f.: „Die Sprache des späten Heidegger ist [...] so völlig unübersetzbar wie das Wort des lyrischen Gedichts und teilt mit ihm die evokative Macht, die von der vollkommenen Einheit und Untrennbarkeit von Lautgestalt und Sinnfunktion ausgeht. Und doch ist es nicht die Sprache der Poesie. [...] Nehmen wir ein Beispiel. ‚Nur was aus Welt gering, wird einmal Ding.' Das ist nicht einmal ins Deutsche übersetzbar."

[9] „Aber was heißt nun ein ‚Gespräch'?", so Heideggers Frage angesichts von Hölderlins Versen „Seit ein Gespräch wir sind ...": „Offenbar das Miteinandersprechen über etwas. Dabei vermittelt dann das Sprechen das Zueinanderkommen." Mit dieser geläufigen Erklärung hat es für Heidegger allerdings nicht sein Bewenden: „Wo Sprachfähigkeit des Menschen vorhanden und ausgeübt wird, da ist noch nicht ohne weiteres das wesentliche Ereignis der Sprache – das Gespräch" (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung [Frankfurt a.M. 1981] GA IV 39. Siehe auch Unterwegs zur Sprache, GA XII 142 f.). Den un-dialogischen Charakter des „wesentlichen Gesprächs" hebt Heidegger dann eigens hervor, wenn er das „Miteinandersprechen" im griechischen διαλέγεσθαι fundiert, von dem er insofern alles ‚Dialogische' fernhält, als er das griechische Wort mit dem deutschen Wort „Dialekt" engführt, welches aber seinerseits „bedachtsam" – also nicht nur in seiner ‚gewöhnlichen' Bedeutung – zu gebrauchen sei: „Das Miteinandersprechen, darin sie [d.h. die Sprache] gesprochen wird, heißt griechisch διαλέγεσθαι. Dieses ist ein auserlesenes, je besonderes Miteinandersprechen, und d.h. Aufeinanderhören. Auslesen ist der ursprüngliche Sinn des griechischen Zeitwortes διαλέγειν. Das auserlesene Miteinandersprechen, das διαλέγειν im zwiefachen Sinne ist die Muttersprache als Dialekt. Wir sagen: Mundart. [...] Das Fremdwort Dialekt sagt dagegen mehr, wenn wir es bedachtsam gebrauchen. Sprache ist nach ihrer Wesensherkunft Dialekt. Dies bleibt sie sogar dann noch, wenn es zur Weltsprache kommt" (Sprache und Heimat, GA XIII 156).

[10] Äußerst provokant wirken solche Gegenüberstellungen Heideggers, wenn sie in zugespitzter Form die

Dass aber die Heidegger-Exegese weithin und weiterhin vor diesem Problem steht, liegt zu einem großen Teil daran, dass sie im Allgemeinen von der Frage ausgeht, was Heideggersche Sätze wie „Die Sprache spricht" *zu bedeuten haben* – worauf man naturgemäß die verschiedensten Antworten gegeben hat, die aber alle weitgehend darin übereinstimmen, dass dieser Satz nach dem Muster „Der Mensch spricht" verstanden werden muss, und demnach „Die Sprache spricht" als die *Fortschreibung* des Satzes „Der Mensch spricht". Nach Zurückführung auf diesen Satz ist dann der Heideggersche Satz bestimmbar: als un-menschlich, als selbstprädikative Bestimmung eines ‚Gegenstandes', der sich wesentlich als das zeigt, als was er sich vollzieht usw.[11] In dieser Perspektive aber erbringt selbst der formal etwas explikativer wirkende Satz Heideggers „Die Sprache spricht als das Geläut der Stille"[12] zunächst einmal keinen nennenswerten Fortschritt bei der Klärung des Satzes „Die Sprache spricht" – der explikationswürdigen Metaphern sind nur mehr geworden.

Was hierbei stillschweigend vorausgesetzt oder zumindest nicht explizit reflektiert wird, ist das Problem, um welche *Art von Bedeutung* es sich handelt, die sich in solchen Sätzen wie „Sprache spricht als das Geläut der Stille" konstituiert. Dies ist, so glaube ich, im Ausgang von diesen Sätzen allein nicht erklärbar. Gemeint ist damit nicht nur die (natürlich auch in der Heidegger-Forschung praktizierte) Selbstverständlichkeit, im Falle der Unverständlichkeit bestimmter Stellen sog. Parallelstellen heranzuziehen, wovon Heideggers umfangreiches Werk wahrlich genug zu bieten hat. Was problematisch ist, ja was als *Problem* philosophisch bisher

---

Unvereinbarkeit beider Glieder konstatieren, so etwa in dem bekannten Diktum: „Die Wissenschaft" – und dazu scheint Heidegger auch weite Teile der akademischen Philosophie zu zählen – „denkt nicht" (Was heißt Denken? [Tübingen 1954] 4). Dazu etwa W. Beierwaltes, Heideggers Rückgang zu den Griechen, München 1995 (SB Bayr. Akad. der Wiss., Phil-Hist. Kl., Jg. 1995, 1) 12: „Wenn ‚Denken' wesentlich unterschieden werden muß von ‚Wissenschaft', wenn Denken sich (selbstherrlich) von sog. wissenschaftlicher (= verrechnender, vorstellender) Methode ausgrenzt gemäß dem bündigen Diktum, das klare Verhältnisse schafft: ‚Die Wissenschaft denkt nicht', dann scheint gerade darin Heideggers Rechtfertigung für seinen eigentümlichen Umgang mit den Texten [anderer Autoren] zu liegen. Hörer oder Leser derart selbst-‚legitimierter', auf Intuition des Denkenden beruhender Auslegungen sind zur *Zustimmung* gezwungen, es sei denn, sie nähmen das Odium auf sich, als Nicht-Denkende zu erscheinen und solche bleiben zu wollen. [...] *Kritik*, die auch auf Kommunikabilität des Gedankens drängt [...], hat gegenüber Heidegger ohnehin einen schwierigen Stand."

[11] Zur Einschätzung von „Die Sprache spricht" als einer „‚un-menschlichen', die Sprache zu einem ‚Absolutum' stilisierenden Maxime" siehe Beierwaltes, Heideggers Rückgang, 20 Anm. 24. Zum selbstprädikativen Status Heideggerscher Sätze vgl. E. Schöfer, Die Sprache Heideggers (Pfullingen 1962) 209. – Fraglich bleibt auch der Erklärungswert, der in dem Hinweis liegt, dass der so unverkennbar Heideggersche Satz „Die Sprache spricht" allenfalls den Anschein des Neuen erwecke und mithin sich Heideggers Reflexion auf ein verbal aufzufassendes Wesen allenfalls den Anstrich des Ursprünglichen geben könne, sobald man sich etwa das – Heidegger *nicht* bekannte – „idem identificat" eines Nikolaus von Kues (De genesi n.149; Opera omnia IV, ed. Wilpert, 108) oder, zeitlich noch früher, das „homo hominat" eines Dietrich von Freiberg (De ente et essentia II, 1,8; Opera omnia II ed. Imbach 39) vor Augen hält. Für unseren Zusammenhang gilt daher in analoger Weise durchaus, was H. Dörrie für den antiken Traditionszusammenhang platonischen Denkens formuliert hat: „Mithin kommt alles darauf an, das ‚Wie' des Zitierens und Rezipierens genau zu beobachten. Es genügt nicht mehr, Ähnlichkeiten oder Anspielungen festzustellen – diese sind überreich; bloßes Konstatieren führt nicht weiter." (H. Dörrie, Was ist „spätantiker Platonismus"? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum, in: Platonica Minora [München 1976] 507–523; 516.)

[12] Unterwegs zur Sprache, GA XII 30.

zu wenig gewürdigt scheint, ist das Verhältnis, in dem solche verdichteten Sätze Heideggers zu seiner sonstigen Prosa stehen, deren Sprachform ebenfalls nicht arbiträr genannt werden kann.

Um noch ein Beispiel zu bringen, das nun dem eigentlichen Sinn unseres Titels etwas näher kommen soll: In dem Band „Unterwegs zur Sprache" (1959) hebt Heidegger einige seiner für ihn so typischen Sätze nicht nur mittels von Kursivierung aus dem Text hervor, sondern auch durch Versifizierung: *„Das Regende im Zeigen der Sage ist das Eignen"*.[13] Wie im Falle von „Die Sprache spricht" soll offensichtlich auch in diesem ‚Vers' eine Art Bestimmung „über" die Sprache getroffen werden. Diese Bestimmung scheint, wie immer bei Heidegger zu vermuten ist, eine „eigentliche" zu sein gegenüber all den anderen unzähligen und wahrscheinlich unwesentlichen Bestimmungen der Sprache, etwa als φωνὴ σημαντική oder als innere Sprachform.[14] Die Frage ist nur: Was genau soll an Heideggers Vers eigentlicher sein, und zwar im doppelten Sinne – eigentlicher gegenüber all den sonstigen Wesensbestimmungen der Sprache als auch gegenüber Heideggers sonstigen Formulierungen? Der Mehrwert von Eigentlichkeit könnte nun, zumindest dem Anspruch Heideggers nach, darin bestehen, dass Heidegger sein eigentliches Denken gegen die gesamte „uneigentliche" Tradition aufbringt, genauso wie sich die Versifikation vom Prosatext abheben und damit „eigentlicher" werden soll in Absetzung von den üblichen „Weisen des Zeigens"[15]. Beides trifft jedoch so nicht zu, und beides hängt miteinander zusammen.

Was nämlich Heideggers lebenslanges ‚Projekt der Eigentlichkeit' bezweckt, lässt sich zumindest unter *einem* Aspekt als der Versuch beschreiben, in einen anderen Sprachmodus zu gelangen, und zwar in einen Modus, bei dem ein Wort das *ist*, was es sagt. Als *Zeichen* jedoch *ist* ein Wort nie das, was es sagt, sondern weist über sich hinaus, d.h. auf etwas anderes als es selbst. Was Heidegger also anstrebt, ist der Einzug just dieser signifikativen Verweisstruktur, und dies, weil für Heidegger die „Sprachen der Metaphysik", d.h. die in sprachlicher Form vorliegenden Resultate philosophischen Nachdenkens einerseits, und die „metaphysische" Struktur der Sprache, d.h. ihre Trennung in ein wahrnehmbares Sprachzeichen und ein geistig erfassbares Signifikat andererseits, unabdingbar aneinander gekoppelt sind.[16] Eine „Überwindung" bzw. „Verwindung" der „Metaphysik" ist somit an eine „Verwindung" der metaphysischen Grundstruktur der Sprache gebunden. Zu diesem komplexen Problem sei hier nur dreierlei festgehalten:

(a) Die sachliche und sprachliche Seite der Heideggerschen „Verwindung" sind

---

[13] Unterwegs zur Sprache, GA XII 246.

[14] Dies umso mehr, als Heidegger *vor* Einführung seines ‚Verses' sich mit den Aristotelischen Sprachreflexionen und denjenigen Wilhelm von Humboldts explizit auseinandersetzt und dann resümiert: „Statt die Sprache als dieses und jenes zu erklären und so von der Sprache wegzuflüchten, möchte der Weg zu ihr" – „der Weg zur Sprache" ist hier das titelgebende Unterfangen Heideggers – „die Sprache als die Sprache erfahren lassen. Im Wesen der Sprache ist diese zwar be-griffen, aber durch ein Anderes als sie selbst in den Griff genommen. [...] Der Weg zur Sprache versucht jetzt strenger am Leitfaden entlang zu gehen, den die Formel nennt: Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen" (Unterwegs zur Sprache, GA XII 239).

[15] Unterwegs zur Sprache, GA XII 233.

[16] Vgl. Identität und Differenz (Pfullingen 1957) 72. Zu diesem Problem siehe Verf., Vom Umgang mit Tautologien: Martin Heidegger und Roman Jakobson (Hamburg 2000) 105 ff.

keine zwei voneinander strikt abhebbaren Aspekte, weil ja gerade diese „Verwindung“ aus der „metaphysischen“ Zweiteilung von Sprache und Sache hinauszugelangen versucht. Das aber bedeutet: Heideggers „Verwindung“ mangelt es in vielfacher Hinsicht an Deutlichkeit, was sich etwa schon ziemlich früh in Heideggers Skepsis gegen ein „Sprechen *über* etwas“ zeigt, das dem besprochenen Gegenstand äußerlich bleibe.[17] Über etwas sprechen lässt sich aber nur, solange eine sowohl reflexive wie signifikative Distanz zum besprochenen Gegenstand – also die Distanz zwischen Sprechendem und Besprochenem, zwischen Sprachzeichen und Signifikat – aufrecht erhalten wird. Beides aber versucht Heidegger zu unterlaufen.

(b) Aus diesem Grund kann jene „Verwindung“ auch nicht von einem archimedischen Punkt aus erfolgen. Heideggers nicht-metaphysisches „Denken“ und Sprechen kann sich nämlich nicht einfach außerhalb und gegen eine metaphysische Tradition ‚von Platon bis Nietzsche‘ stellen – nicht nur weil dies schwierig oder gar größenwahnsinnig wäre, sondern vor allem weil solch ein archimedischer Punkt für Heidegger nicht nur nicht möglich, sondern auch gar nicht wünschenswert ist. Ein *explizites* Abrücken von der uneigentlichen und seinsvergessenen Geschichte der Metaphysik wäre bloß eine Verlängerung der Geschichte der Metaphysik um eine weitere anti-metaphysische Theorie, es wäre aber nicht der von Heidegger gesuchte „andere Anfang“. Das Uneigentliche im Heideggerschen Sinn ist jedenfalls nicht bloß ein vergessliches Abfallen vom Eigentlichen, das irgendwie behoben werden könnte durch ein angestrengt eigentliches Denken, sondern es ist inneres Konstituens des Eigentlichen.[18]

(c) Damit wird aber für Heidegger ein Übergang vom Uneigentlichen zum Eigentlichen, von „Metaphysik“ zum „Seinsdenken“, nicht mehr *eindeutig* bestimmbar. Man hat diesen Übergang vorwiegend unter dem Vorzeichen der Verzweiflung gesehen, welche sich in der viel besprochenen „Sprachnot“ des späten Heidegger äußert. Heideggers erklärte Absicht, *nicht*-metaphysisch sprechen zu wollen, führt allenfalls zu einem *anti*-metaphysischen Sprechen, das seinerseits wiederum metaphysische Strukturen *nolens volens* in Anspruch nimmt – kurzum: Wir wohnen hier einem letztlich aussichtslosen ‚Anrennen gegen die Grenze der Sprache‘ bei.[19] Vor diesem aporetischen Hintergrund, d. h. in Ermangelung eines richtigen Ausweges aus der „Metaphysik“, verstärkt sich der Eindruck des Thetischen, ja des provozierend Beliebigen, sobald Heidegger einzelne Wörter zu wesentlichen „Worten“ deklariert. Diesen „Worten“ wird dabei eine Beweiskraft zudiktiert, die sie in sich selbst tragen müssen, da ein begründender Aufweis für Heidegger doch nur wieder

---

[17] Vgl. etwa Was ist Metaphysik? [1929], GA IX 103; sowie: Das Gedicht [1968], GA IV 182.

[18] Konzeptuell präfiguriert ist diese Heideggersche Gedankenfigur bereits innerhalb von „Sein und Zeit“, dort in den Analysen des positiven Wertes von uneigentlichen Modi wie des „Geredes“, des „Verfallens“. Siehe dazu Sein und Zeit (Frankfurt a. M. 1977) GA II 222 ff. bzw. 233 ff.

[19] So hat bekanntlich Wittgenstein das Heideggersche Unterfangen charakterisiert; vgl. Wittgenstein und der Wiener Kreis (Frankfurt a. M. 1967) 86. Vgl. auch Gadamer, Der Weg in die Kehre, 113 f.: Heideggers Denken verwickle sich „in eine äußerste Sprachnot“, insofern die „Äußerungen, mit denen Heidegger dem kalkulierenden Denken, das Möglichkeiten der Zukunft erwägt, entgegenzutreten versucht, [selbst] etwas von der mißlichen Vorgreiflichkeit [enthalten], die dem Begreifen anhaftet.“

von außen herangetragen wäre und ein „metaphysisches" Gefälle zwischen einem vorgängigen Konzept und seinem nachrangigen Ausdruck schaffen würde.[20]

II.

Was bisher gezeigt oder vielmehr in Erinnerung gerufen werden sollte, ist ein Problemzusammenhang, in den sich unschwer auch Heideggers *Gedichte* stellen lassen: Versteht man Heideggers ‚raunenden' Sprachgestus als das Resultat einer stetig anwachsenden Sprachnot – nämlich mit begrifflichen Mitteln unfehlbar hinter dem zurückbleiben zu müssen, was „Denken heißt" (auch im Sinne von ‚befiehlt') –, dann wäre es doch offensichtlich konsequenter für das Heideggersche Unterfangen, sein Heil in der Erweiterung der Ausdrucksmittel zu suchen und diese in dichterischen Sprachformen zu finden.[21] Das Heideggersche Denken hätte endlich die ihm adäquate Form gefunden, freilich um den Preis seiner Entschärfung: Das Begriffslose lässt sich eben nur durch etwas einfangen, was den philosophischen Begriff übersteigt, also auch und vor allem durch das dichterische Bild. Die von Heidegger viel beschworene „Nachbarschaft von Dichten und Denken"[22] hätte sich dann innerhalb seines *eigenen* Werkes deutlich zugunsten einer – wenn nicht quantitativen, so doch systematischen – Vorherrschaft des Dichtens vor dem Denken verlagert.

Dem gegenüber soll die Charakterisierung von Heideggers Werk als „Dichtung" vornehmlich zweierlei signalisieren: einerseits, dass diese „Dichtung" sich nicht einem fest umrissenen Textkorpus innerhalb des Gesamtwerkes zuordnen lässt, andererseits aber, dass Heideggers Gedichte im engeren Sinne durchaus keine Poesie neben oder außerhalb von Heideggers eigentlicher Philosophie darstellen. Zwar dient Heideggers Wort von der „Nachbarschaft von Dichten und Denken" gemeinhin zur Kennzeichnung des Verhältnisses *zwischen* Heideggers Werk und den von ihm behandelten Dichtern. Nicht weniger relevant scheint jedoch die besagte

---

[20] Zu dieser Art von Schwerverständlichkeit siehe auch K. Löwith, Heidegger. Denker in dürftiger Zeit (Göttingen [3] 1965) 9 f.: „Damit ist nicht gemeint, daß es nicht leicht ist, einem ungewöhnlichen Gedankengang in seinen Voraussetzungen, Konsequenzen und Brechungen Schritt für Schritt zu folgen, sondern die besondere Schwierigkeit, einem Denken zu folgen, das Argumente und eine ‚logische' Entwicklung im Sinne eines folgerichtigen Fortschreitens prinzipiell verpönt [...]. Im Unterschied zu ‚Sein und Zeit', dessen systematischer Aufbau auch schon merkwürdig sprunghaft ist, verzichtet Heidegger in den späteren Veröffentlichungen nicht nur auf systematischen Fortgang, sondern auch auf ausgebreiteten Ausweis. [...] Die Sache, um die es geht, falls man sie überhaupt noch so nennen könnte, wird nicht mehr phänomenologisch entwickelt, sondern aus- und hingesagt und letzten Endes ‚erschwiegen', weil sie sich nicht mehr aussagen läßt."

[21] So etwa Ch. Jamme, „Dem Dichten Vor-Denken". Aspekte von Heideggers „Zwiesprache" mit Hölderlin im Kontext seiner Kunstphilosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 38 (1984) 191–218; 201: „So suchte der späte Heidegger nach dem Schwund der Aussagekraft herkömmlicher Philosophensprache seinerseits in dichterische Metaphorik auszuweichen." Als das „wohl gewichtigste Thema", das Heidegger dem Werk Hölderlins entnimmt, bezeichnet Jamme „das der poetischen Sprache, mit deren Hilfe über die Sprache der Metaphysik hinauszukommen gesucht wird" (ibid., 205).

[22] Vgl. etwa Aus der Erfahrung des Denkens, GA XIII 23 f. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, GA IV 30 f. Unterwegs zur Sprache, GA XII 175 f., 184 f., 196 f., 255 f.

„Nachbarschaft“ *innerhalb* von Heideggers Werk zu sein, insofern sie dort eine innere Grenze markiert, und zwar eine innere Grenze zwischen den raunenden Wendungen Heideggers einerseits und andererseits dem, was man eine Vorbereitung auf diesen raunenden Gestus nennen könnte.[23]

Diese angedeutete Konstellation soll noch ein Stück weiter verfolgt werden anhand eines Gedichtes, das sich unter dem Titel „Gefährten“ in der 1941 im Privatdruck erschienenen Sammlung „Winke“ findet, welche insgesamt 18 Gedichte sowie eine kurze Nachbemerkung umfasst:

Gefährten

Einstige kommen
vom Seyn übernommen.

Sie wagen
das Sagen
der Wahrheit des Seyns:

Seyn ist Ereignis
Ereignis ist Anfang
Anfang ist Austrag
Austrag ist Abschied
Abschied ist Seyn.[24]

In diesem Gedicht zeichnet sich eine deutliche Zweiteilung ab. Genau in der Hälfte, nach den ersten fünf Versen, haben ab der 3. Strophe die nicht weiter namentlich genannten „Gefährten“ – „Gefährten“ Heideggers, so darf man vermuten – das „Sagen“. Bekanntlich ist das „Sagen“, vor allem in Heideggers Spätphilosophie, eine Chiffre für den gesuchten anderen Sprachmodus, den Heidegger immer wieder auch als „Sage“ apostrophiert.[25] Hier nun, nach dem Doppelpunkt, wird das „Sagen“ nicht nur in seiner Eigentlichkeit erklärt, sondern – und dies ist das hier Entscheidende – vorgeführt: „Seyn ist Ereignis / Ereignis ist Anfang / ...“.

Auf den ersten Blick scheinen diese fünf gleich gebauten Sätze eine explikative Funktion zu erfüllen, was durch den vorhergehenden Doppelpunkt nahegelegt wird, vor allem aber durch den Satzbau vom Typ einer metasprachlichen Gleichung ‚a = b‘. Dass diese Sätze (uns etwas) von der „Wahrheit des Seyns“ sagen, sie aber nicht sukzessive entfalten, verrät ein Blick auf das anfangs und zu Schluß genannte

[23] Dass die „Nachbarschaft“ bereits als *Wort* nicht vorweg einem bildhaft-poetischen Sprechen zugeschlagen werden und also diese Kennzeichnung des Verhältnisses von Denken und Dichten nicht schon ihrerseits von einem ‚dichterischen‘ Standpunkt aus erfolgen soll, erhellt aus Heideggers wiederholtem Bemühen, seinen griffigen Formeln wie eben der „Nachbarschaft von Dichten und Denken“ oder dem „Haus des Seins“ den bildhaft-metaphorischen Charakter abzusprechen (dazu etwa Unterwegs zur Sprache, GA XII 176. Brief über den „Humanismus“, GA IX 189). Gleichwohl ist mit Heideggers Abwehr eines bildhaften Charakters von „Nachbarschaft“ oder von „Haus des Seins“ nicht schon eine Eigentlichkeit von deren Bedeutsamkeit gewährleistet – zumindest nicht in dem Sinne, dass diese begrifflich nicht ganz einholbare Redeweise es auf ‚Hyper-Begriffe‘ abgesehen hat, welche das Begriffslose endlich angemessen treffen könnten.

[24] Wieder abgedruckt in: GA XIII 23–33; 31.

[25] Siehe etwa Unterwegs zur Sprache, GA XII 241 ff.

„Seyn", das nach einer Art einer Ringkomposition den wechselnden Reigen der „Seyns"-Bestimmungen zusammenhält. Man ist also nach dieser Explikation buchstäblich genauso klug wie zuvor: „Seyn ist ... Seyn". Denn was sich zwischen den beiden „Seyn" abspielt, trägt wohl kaum zur Erhellung von „Seyn" bei. Die Sätze sehen also nach metasprachlichen, erläuternden Gleichungen aus, sind dies jedoch nicht. Dies deutet sich auch in dem Umstand an, dass die einzelnen Sätze nicht mit einem Punkt schließen, sondern gleichsam in einem Atemzug durchgehen vom ersten „Seyn" zum zweiten „Seyn".

Betrachtet man nun die einzelnen Substantive, die zwischen den beiden „Seyn" eingespannt sind, dann sind diese einerseits gängige Bestandteile der deutschen Sprache: Ereignis, Anfang, Austrag und Abschied. Für Heideggers Gedicht gilt durchaus, was Heidegger selbst angesichts von Georg Trakls Gedicht „Ein Winterabend" festhält: „Kein Wort findet sich, das, für sich genommen, unbekannt oder unklar wäre." Doch „lauten", so Heidegger über Trakl weiter, „einige Verse befremdlich".[26] Befremdlich lauten die *Heideggerschen* Verse insofern, als sich die darin gebrauchten Wörter dem Heidegger-Leser als typisch für den Heideggerschen Wortschatz zu erkennen geben: „Ereignis", „Austrag", „Anfang" und natürlich das „Seyn", das sich in dieser altertümlichen Schreibweise sogar als typisch für eine bestimmte Phase in Heideggers Denken erweist. Befremdlich ist aber nicht nur, dass Heidegger geläufige Wörter in seinem Sinn gebraucht und ummünzt, sondern auch und vor allem der Umstand, dass diese in den Gleichungen gebrauchten Wörter sich gegenseitig *und* sich selbst erklären sollen, dass die Gleichungen also keine Distanz aufbauen zwischen einem erklärungsbedürftigen und einem es erklärenden, paraphrasierenden Wort. Vielmehr ist es gerade umgekehrt: Die geläufigen Wörter werden in den Sog des Heideggerschen Sprachgestus hinein gezogen, sie verlieren ihre herkömmliche Bedeutung – und es darf bezweifelt werden, ob sie eine neue bzw. übertragene Bedeutung erhalten. Denn selbst wenn man die einzelnen Wörter als Metaphern auffasst, ‚erklärt' hier eine Metapher die andere: „Austrag ist Abschied". Anders gesagt: Die Heideggerschen Worte können hier nicht nur nicht expliziert werden, sondern sie wollen es vor allem nicht. Ihnen wird ihre herkömmliche Bedeutung genommen, aber ihnen wird nicht eine – und sei es auch eine übertragene, metaphorische – Bedeutung verliehen bzw. zurückgegeben. Sie bleiben gewissermaßen als *Wörter* ihrer Bedeutung voraus (und das ist durchaus von Heidegger so beabsichtigt). Dieser Entzug einer lexikalischen Bedeutung ist aber nicht gleichzusetzen mit einer Bedeutungslosigkeit *schlechthin*. Die Heideggerschen Worte sollen vielmehr etwas signalisieren, was sie nicht signifikativ bedeuten können. Sie haben eher den Charakter einer – nonverbalen – Gebärde oder eines „Winkes", wie man mit Heidegger sagen könnte.[27]

Heidegger nimmt also in jenem Gedicht ‚Gleichungen' vor, die gar nicht so sehr auf eine Gleichsetzung der lexikalischen Bedeutungen abzielen. Das zeigt sich vor

---

[26] Unterwegs zur Sprache, GA XII 15.

[27] Vgl. etwa Heideggers Charakterisierung des „Winkes" als „Grundzug des Wortes" (Unterwegs zur Sprache, GA XII 109), und dies im Unterschied zu „Zeichen und Chiffren, was alles in der Metaphysik beheimatet ist" (ibid., 111).

allem daran, dass die Ansammlung der Ersatzwörter für das „Seyn“ relativ beliebig wirkt. Freilich sind das alles Heidegger-typische „Worte“.[28] Warum aber gerade *diese* Wörter gerade *hier* auftreten, kann mittels ihrer lexikalischen Bedeutungen kaum geklärt werden. Das Organisationsprinzip für die Gleichsetzung etwa von „Austrag“ und „Abschied“ muss also auf einer anderen Ebene zu finden sein, jedenfalls nicht auf der lexikalischen Ebene *allein*.

An dieser Stelle kommen Heideggers berüchtigte Übersetzungen vor allem aus dem Griechischen ins Spiel. Sie haben vornehmlich eine Brückenfunktion, mit Hilfe derer Heidegger vor allem *deutsche* Wörter miteinander in Beziehung zu bringen sucht, und dies weitgehend unter Ausschaltung der üblichen Gleichwertigkeit von Wortbedeutungen. Veranschaulicht werden kann dies beispielsweise anhand der vorletzten Verszeile unseres Gedichtes: „Austrag ist Abschied“. Nun kann man die Post, aber auch einen Kampf austragen, und in der Tierwelt werden die Nachkommen vom trächtigen Weibchen ausgetragen. In ländlichen Gefilden – ein bei Heidegger besonders naheliegender Bereich – kann der Altbauer in Austrag gehen; in diesem Sinne wäre der Austrag durchaus als eine Art Abschied zu verstehen. Ob aber ein *solcher* „Abschied“ wiederum „Seyn“ ist, wie es die letzte Zeile festhält – und dies in einem noch so übertragenen Sinne –, bleibt allerdings fraglich. Konnotationen helfen da nicht viel weiter, so dass man versucht ist, mit dem Japaner aus dem Heideggerschen „Gespräch von der Sprache“ die Frage zu stellen: „Den Abschied denken Sie aber doch nicht als Verlust und Verneinung?“; worauf der Gesprächspartner, offensichtlich ein *alter ego* Heideggers, repliziert: „Keineswegs“. „Sondern?“, so der Japaner weiter; „Als die Ankunft des Gewesen“ lautet die Antwort.[29] Also auch hier, angesichts der verständlichen Frage des philosophischen Dialogpartners aus Japan, bleibt Heidegger die Antwort schuldig.

Nun kann und soll hier nicht die Antwort nachgeliefert werden, die der Meister doch (mindestens zweimal) verweigert hat. Allerdings kann und soll hier auch nicht, wie beim Meister selbst, eine Antwort ausbleiben. Unsere Antwort wird also in einer indirekten Form ausfallen müssen, wenn sie Heideggers Sprechen nicht deutlicher machen will als es ist und sein will. Eine derartige interpretatorische Verdeutlichung von Heidegger würde sich nämlich nicht nur über die explizite Intention des Autors hinwegsetzen, sondern sie würde vor allem Strukturen übergehen, die sich in den Heideggerschen Texten gewissermaßen objektiviert haben und die eine andere Art von Bedeutsamkeit nicht nur wortreich einfordern, sondern diese Bedeutsamkeit allererst verwirklichen. Heidegger soll also beim Wort genommen werden, und dies in einem zweifachen Sinn: Einerseits ist das philosophisch motivierte Problem Heideggers, in einen anderen Sprachmodus gelangen zu müssen, durchweg ernst zu nehmen. Andererseits jedoch ist das hermeneutische Problem, *was* denn in diesem Sprachmodus ‚eigentlich‘ zur Sprache kommt, nicht ohne weiteres, d. h. nicht ohne einen Blick auf eben die Modalität dieses Sprachmodus, lösbar – und mithin nicht ablösbar von der Frage, *wie* Heidegger überhaupt in

[28] Einzelne Zusammenstellungen wie etwa diejenige von „Er-eignis“ und „Aus-trag“ finden sich natürlich auch anderswo, etwa in Besinnung (Frankfurt a. M. 1997) GA LXVI 307 ff.
[29] Unterwegs zur Sprache, GA XII 146.

diesen Sprachmodus gelangt. Dies geschieht aber, ganz allgemein gesagt, über die Vernetzung einzelner „Worte“ über Sätze, sogar über ganze Texte hinweg (und das bezieht, wie noch ersichtlich werden soll, nicht bloß Heideggers eigene Texte mit ein).[30]

Ein entscheidender Vorteil einer solchen wörtlichen Lesart liegt darin, dass sie die Frage nach der Eigentlichkeit der Bedeutungen bei den Heideggerschen „Worten“ beiseite setzen kann, da sie erst einmal nach der Art der Bedeutungskonstitution bei diesen „Worten“ fragt. Im Beispiel gesprochen: Die Frage, ob nun das Wort „Sage“ eigentlicher zutrifft für das von Heidegger Intendierte als das Wort „Sprache“ oder ob dies doch nur Budenzauber mit Wörtern ist, der stets in ihnen findet, was er ihnen hypostasiert, ist für unsere Lesart nicht entscheidend. Entscheidend ist hier vielmehr, wie Heidegger mit der „Sage“ den gesuchten anderen, eigentlichen Sprachmodus verwirklicht. Bei der bloßen metasprachlichen Behauptung einer solchen Eigentlichkeit kann es ja nicht bleiben – und bleibt es bei Heidegger auch nicht.

Gerade in Heideggers bloßer Behauptung einer Eigentlichkeit liegt nun eine Gefahr, der viele Heidegger-Interpreten nicht entgangen sind, insofern sie Heidegger z. B. die metasprachliche Erklärung, die „Sage“ sei ein eigentliches Wort,[31] geradezu gutgläubig abnehmen, die Eigentlichkeit von „Sage“ dann aber sogleich auf der konzeptuellen Ebene suchen – und dabei voraussetzen, dass dies Wort „Sage“ seinen eigentlichen Gehalt entsprechend eigentlich vermittle. Anders gesagt: Vorausgesetzt wird ein Parallelismus zwischen dem eigentlichen Signifikanten „Sage“ und seinem eigentlichen Gehalt. Angesichts dieser Problemlage ist es dann wohl auch kein Zufall, wenn Heideggerianer und Anti-Heideggerianer rasch an die Grenzen der Verständigung kommen. Denn die Behauptung einer eigentlichen Bedeutsamkeit etwa der „Sage“ ist extern, d. h. von einem metasprachlichen Punkt aus, im strengen Sinne nicht begründbar, aber auch nicht widerlegbar. Denn beide Male müsste dafür zunächst die Eigentlichkeit des *Gehalts* von „Sage“ begründet bzw. widerlegt werden, um dann die Angemessenheit bzw. Unangemessenheit des *Ausdrucks* „Sage“ feststellen zu können.

Mit dem Vorigen ist aber nicht gemeint, dass der Grund und die Reichweite von Heideggers Suche nach einem anderen Sprachmodus argumentativ nicht einsehbar und nachvollziehbar wäre, sondern das Problem, warum ausgerechnet „Sage“ eigentlicher sein soll als etwa „Sprache“, „lingua“ oder „γλῶττα“; um einen bloßen Austausch von Namen kann es offensichtlich nicht gehen. Ebenso wenn Heidegger die „Lichtung“ oder „Unverborgenheit“ der „Wahrheit“ vorzieht, dann verbindet sich damit nicht nur eine Modifikation oder metaphorische Verschiebung des Bedeutungsgehaltes von „Wahrheit“, sondern auch und vor allem ein anderer Bedeutungsmodus mit dem Wort selbst. Mehr noch: Selbst die Heideggerschen Termini „Lichtung“ und „Unverborgenheit“ sind nicht ohne weiteres als Synonyme durcheinander ersetzbar, da dies hieße, dass sie ein gemeinsames Signifikat besitzen, dass

[30] Näheres zu Heideggers Präferenz des „Wortes“ vor dem Satz siehe Vf., Vom Umgang mit Tautologien, 97 ff.

[31] Dazu etwa Unterwegs zur Sprache, GA XII 241 f.

bei ihnen also die herkömmliche Abtrennbarkeit von Signifikant und Signifikat zur vollen Geltung käme.

Auf unsere Gedichtzeile übertragen soll das bedeuten: „Austrag“ und „Abschied“ sind keine gegenseitig ersetzbaren Synonyme innerhalb der Heideggerschen Nomenklatur, und beide Worte wiederum keine Ersatzworte fürs „Seyn“, so als ob sie dies in Heideggers ‚Privatsprache‘ durch ihre offensichtliche Gleichsetzung werden könnten. Heideggers Gleichungen sind also keine Gleichungen, nicht nur unter normalsprachlichen Bedingungen (was ja offensichtlich ist), sondern auch und vor allem nicht unter den Bedingungen des gesuchten anderen Sprachmodus. Innerhalb dieser Gleichungen werden die in sie einbezogenen Worte auseinandergehalten und doch in eins gesetzt. Diese In-eins-Setzung – man ist versucht, mit Heidegger zu sagen: diese „Versammlung“ – vollzieht sich aber nicht ohne die Einbeziehung der griechischen Sprache.

Dasjenige Wort nämlich, das sich unausgesprochen zwischen die beiden *deutschen* Wörter „Abschied“ und „Austrag“ schiebt, und das ihre Gleichsetzung im doppelten Sinne erlaubt: ermöglicht und legitimiert, ist das *griechische* Wort διαφορά bzw. διαφέρειν: „Austrag“ und „Abschied“ sind in je eigener Weise Heideggersche Übersetzungen von διαφορά. Nimmt man nämlich διαφορά bzw. διαφέρειν in seinen beiden Wortbestandteilen, dem Präfix δια- und dem Wortstamm φορ–/φερ–, dann lässt es sich mit „durch ... hindurch tragen“ bzw. mit „Durchtrag“ wiedergeben (wobei das „durch ... hindurch“ die Konnotation von „aus“ besitzt, wie etwa beim „Durchstehen“ auch ein „Ausstehen“ oder „Aushalten“ mitgemeint sein kann). An anderer Stelle, auf die noch zurückzukommen ist, übersetzt Heidegger die διαφορά dann tatsächlich mit „durchtragender Austrag“.[32] „Austrag“ ist also eine wörtliche, d. h. die Wortbestandteile berücksichtigende Übersetzung von διαφορά – und doch ist „Austrag“ keine Übersetzung: Die deutsche Übersetzung von διαφορά ist „Unterschied“. Wenn Heidegger statt des „Unterschieds“ hier den „Abschied“ als Übersetzungswort bevorzugt, dann soll auch damit offensichtlich eine durchgängige Linie von bedeutungsgleichen Wörtern unterbrochen werden.

Das Eigentümliche an dieser Unterbrechung ist nun, dass sie sich in *zwei* Richtungen auswirkt: Nicht nur ersetzt Heidegger die herkömmlichen Übersetzungen durch eigenwillige eigene Übertragungen, sondern Heideggers Übersetzungen nehmen auch den *griechischen* Wörtern ihre herkömmlichen Bedeutungen. Anders formuliert: Heideggers „Austrag“ und „Abschied“ sind keine metaphorisierenden, die herkömmliche Begriffssprache einfach nur modifizierenden Übersetzungen eines griechischen Wortes, bei dem sich die *eine*, substantielle Bedeutung durchhält. Es ist also nicht (nur) so, wie manche Heidegger-Interpreten wollen: dass nämlich Heidegger bestimmte griechische Wörter zu ‚Urworten‘ deklariert bzw. hypostasiert, deren erschlichen ‚eigentliche‘ Bedeutung er dann mit einer bis dahin nie dagewesenen Deutlichkeit ins Deutsche bringen kann. Mit „Austrag“ und „Abschied“ sind nämlich nicht irgendwelche Modi eines wie auch immer zu verstehenden Unterschieds gemeint, die unter dem Gattungsbegriff der διαφορά subsumiert werden könnten. Wäre dies der Fall, dann wäre der Unterschied der Heideggerschen

[32] Unterwegs zur Sprache, GA XII 22.

Sprachgebung zu einer herkömmlichen Begriffssprache doch nur ein rhetorischer, d. h. allenfalls modifiziert auf der *einheitlichen* Grundlage, ‚dass etwas etwas bedeutet'. Heideggers Engführung von „Austrag" und „Abschied" belässt also den Unterschied, den das griechische διαφορά gerade *nicht* einebnet, sondern, so könnte man sagen, „austrägt", und den es gleichwohl überbrückt.

Die unifizierende Leistung der διαφορά, das konzentrierende In-eins-Bringen von sprachlich Unterschiedlichem im herkömmlichen Sinne – also das, was Heidegger am Logos auch als „lesende Lege", als „Versammlung" apostrophiert – ist zugleich einer zentrifugalen Bewegung der Zerstreuung ausgesetzt. Entgegen einer gängigen Deutung von Heideggers Sprache und ihrer Leistung als „Jargon der Eigentlichkeit", betont unsere Lesart, dass Heideggers Sprache sich nicht selbst hat – und dies zumindest in zwei Hinsichten, welche essentiell miteinander zu tun haben: Zum einen ist das eigentliche oder wesentliche Wort nicht nur und nicht einfach das Wort, worin etwas Wesentliches, Eigentliches oder selbst die höchste Wahrheit gesagt wird und zur Präsenz gelangt. Die Eigentlichkeit der Heideggerschen Worte besteht also nicht in ihrer besseren, treffenderen *Bedeutung* gegenüber aller herkömmlichen Begriffssprache.[33] Zum anderen besitzen die Heideggerschen „Worte" keinen Selbstand im Sinne eines auktorialen Sprechens.[34] Heidegger, der doch so unverkennbar in eigener Sache und Sprache spricht, tut dies, ja *kann* dies nur tun unter der – meist verschwiegenen – Zuhilfenahme von Anleihen aus fremden Texten der literarischen und philosophischen Tradition.

III.

An diesen Zusammenhang lässt sich auch mit dem Gedichttitel der anonymen „Gefährten" anknüpfen, die wohl mit den anfangs genannten, temporal doppelsinnigen „Einstigen" gleichzusetzen sind und die das „Sagen" der Wahrheit in der zweiten Gedichthälfte übernehmen. Zunächst scheint unser Gedicht jedoch nichts weiter zu sein als ein exemplarischer Fall der Heideggerschen Zurechtbiegung fremder Stimmen und Sachverhalte fürs eigene „Seinsdenken". Denn wer sollte auch das „Sagen der Wahrheit des Seyns" in *dieser* Form „wagen" können, wenn nicht Heidegger allein? Von gleichberechtigtem Gefährtentum auf einer gemeinsamen Wegstrecke kann da wohl kaum die Rede sein, allenfalls davon, dass Heidegger – um im Bilde zu bleiben – die anderen auf seine Spur setzt.

Und doch: Dass man jemanden auf *seine* Spur zu setzen vermag, setzt seinerseits

---

[33] Darauf hat H.-G. Gadamer wiederholt hingewiesen; vgl. z. B. Die Sprache der Metaphysik, in: Heideggers Wege, 61–69; 65: „Auch dieses [das Wort] hat sein ‚Wesen' nicht in seiner totalen Ausgesagtheit, sondern in dem, was es ungesagt läßt, wie insbesondere am Verstummen und am Verschweigen demonstrierbar ist." – Allerdings bleibt hier zu bedenken, ob, gleichsam in einfacher Umkehrung, nun die „Verschwiegenheit" das Wesentliche am Heideggerschen „Wort" ausmacht. Diese mag zwar eine plausible Erklärung für die ‚Sprachnot' Heideggers bieten, für das „wesentliche Wort" muss aber mit Gadamer selbst eine „Struktur von Wesen" angesetzt werden, die „ebenso das Abwesend-Sein wie das Anwesend-Sein umfaßt" (ibid.).

[34] Dazu auch Beierwaltes, Heideggers Rückgang, 29.

einen gewissen Selbstand voraus; d.h. Heideggers gewaltsame Aneignung und sprachliche Überformung fremden Gedankengutes scheint dann und nur solange gewaltsam im strikten Sinne zu sein, als man Heideggers Sprache und Denken als etwas ‚Originales' – als ein unverwechselbar Originäres mit Anspruch auf Ursprünglichkeit – auffasst. In dieser Perspektive sind es dann immer die anderen Autoren wie Trakl, Hölderlin, Parmenides und Heraklit, die nach ihrer Traktierung durch Heidegger zu ‚heideggern' beginnen. Aber das ist nur die eine Seite der Medaille: Es sind nämlich umgekehrt auch Heraklit, Parmenides, Trakl, die in Heideggers so unverkennbarer Stimme jeweils – als „Gefährten" – ‚mitsprechen', ihm ihre Stimme leihen, und dies auch und vor allem an Stellen, die sich nicht unbedingt und direkt als eine explizite Auseinandersetzung Heideggers mit jenen Autoren zu erkennen geben.

Eine dieser Stellen dürfte die schon angesprochene Verszeile „Austrag ist Abschied" sein. Wenn wir für diesen Vers das griechische διαφορά als seine unausgesprochene Mitte namhaft gemacht haben, dann wirkt dies vielleicht willkürlich implantiert, insofern bislang kein Beleg dafür angeführt wurde, dass Heidegger tatsächlich Derartiges im Blick hat, ja auch nur haben könnte. Wenn nun ein Vortrag Heideggers beigezogen wird, der gute zehn Jahre später als jenes Gedicht – nämlich um das Jahr 1950 – entstanden ist und der weitere neun Jahre später unter dem Titel „Die Sprache" im Band „Unterwegs zur Sprache" veröffentlicht worden ist,[35] so scheint dies zunächst bloß eine ‚schöne Parallelstelle' zu sein.

Allerdings kommt es hier in erster Linie nicht darauf an, in diesem Vortrag Heideggers nun *expressis verbis* zu finden, was im Gedicht unausgesprochen bleibt. Im Grunde erklärt nämlich dieser Vortrag unser Gedicht genauso wenig, wie in der Verszeile „Austrag ist Abschied" der „Austrag" durch den „Abschied" erklärt wird. Der Grund für die Heranziehung dieses Vortrags liegt vor allem darin, dass der Vortrag augenscheinlich eine Interpretation von Georg Trakls Gedicht „Ein Winterabend" bietet, und dies in einer Weise, dass man „nur schwer sehen [kann], daß das, was Heidegger sich quasi-interpretatorisch erarbeitet, überhaupt noch irgendwas mit dem Gedicht Trakls zu tun hat."[36] Dies wiederum liegt aber nicht allein an der sattsam bekannten Gewaltsamkeit der Heideggerschen Interpretationen, sondern auch und vor allem daran, dass in diesem Trakl-Vortrag mindestens noch ein weiterer, ungenannter „Gefährte" mitspricht: Parmenides. Was Heidegger hier nämlich unternimmt, ist auf weite Strecken nichts anderes, als Trakl mit Parmenides zu lesen. Heidegger macht also nicht nur *jeweils* Parmenides und Trakl zu *seinen* „Gefährten", sondern zugleich auch Trakl und Parmenides *untereinander* zu „Gefährten". Diese Konstellation scheint aber nicht nur eine ganz auf Heideggers Bedürfnisse zugeschnittene Vereinheitlichung von Trakl und Parmenides zu sein, die im Unähnlichen das Ähnliche – und d.h. hier: doch nur wieder das Eigene – sieht und wiederfindet. Heideggers Engführung von Trakl mit Parmenides geriert sich auch

[35] Unterwegs zur Sprache, GA XII 9–30.

[36] O. Pöggeler, Neue Wege mit Heidegger?, in: Philosophische Rundschau 29 (1982) 55. Die unmittelbar sich anschließende Frage Pöggelers: „Wendet Heidegger nicht die gleiche merkwürdige Arbeitsweise gegenüber Heraklit und Parmenides an?" soll im Folgenden auf diesem Hintergrund berührt werden.

als eine, wie man mit Heidegger sagen könnte, „Ent-scheidung“,[37] die Heidegger nicht aktivisch trifft, sondern in die er sich als Interpret stellt. Anders gesagt: Der Ort, an dem sich Heideggers Interpretation anzusiedeln sucht, ist nicht der einer verbindenden Instanz, welche neben und über den beiden Autoren steht, sondern es ist dies ein Ort oder vielmehr ein Nicht-Ort, an dem sich die beiden Autoren idealiter berühren.[38]

Heideggers Auseinandersetzung mit Trakl vollzieht sich im genannten Aufsatz der äußeren Form nach so, dass er nach der (Re-)Zitation des ganzen Gedichtes der Reihe nach die zwölf Verszeilen des Gedichtes paarweise noch einmal anführt und dann jeweils bespricht – mit zwei bemerkenswerten Ausnahmen allerdings.[39] Vom Verspaar 5/6 ‚unterschlägt‘ Heidegger die zweite Zeile: „Kommt ans Tor auf dunklen Pfaden“.[40] Gleichsam als Entschädigung dafür hebt Heidegger die zweite Zeile des Verspaares 9/10, also den Vers „Schmerz versteinerte die Schwelle“, durch ihre viermalige Wiederholung hervor.[41] Ganz offensichtlich gilt diesem Vers die besondere Aufmerksamkeit Heideggers: „Einsam spricht dieser Vers im Gesprochenen des ganzen Gedichtes“.[42]

Diese „Schwelle“ bespricht Heidegger nun in einer typischen Weise. Die ersten Sätze drücken geradezu Triviales mit erhöhtem rhetorischen Aufwand aus: „Die Schwelle ist der Grundbalken, der das Tor im ganzen trägt. Er hält die Mitte, in der die Zwei, das Draußen und das Drinnen, einander durchgehen, aus. Die Schwelle trägt das Zwischen. In seine Verlässlichkeit fügt sich, was im Zwischen aus- und eingeht.“[43] Der selbstverständliche Sachverhalt der tragenden Funktion einer Türschwelle wird also – *sit venia verbo* – geschwollen beschrieben. Und doch sind mit dieser Beschreibung bereits wichtige Heideggersche ‚Termini‘ gesetzt; die Schwelle „trägt“, sie „hält die Mitte aus“, es „fügt sich“ ins Zwischen. Damit wird aber auch der Zusammenhang mit Trakls Gedicht immer undurchschaubarer: Die Schwelle

---

[37] Einführung in die Metaphysik (Tübingen 1953) 86.

[38] Im Vorwort zur zweiten Auflage seiner „Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung“ sieht Heidegger das Ziel dieser Erläuterungen bekanntlich darin, „vor dem reinen Dastehen des Gedichtes zu verschwinden.“ Diese Reinheit des Dastehens bezieht sich aber ausdrücklich nicht auf das jeweils erläuterte Gedicht *allein* – und ist damit nicht nur von der purifikatorisch-erläuternden Intensität seines Auslegers abhängig. Vielmehr besteht diese Reinheit des erläuterten Gedichts *auch* in einer Art Eigendynamik, die von der Heideggerschen Auslegung zwar mit aller Macht in Gang gebracht wird, die ihr dann aber nicht mehr zur Gänze unterliegt: „Das dann im eigenen Gesetz stehende Gedicht bringt *selbst unmittelbar* ein Licht in die *anderen* Gedichte“ (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, GA IV 8; Hervorh. StG). Angesichts einer derartigen interpretatorischen ‚Hilfe zur Selbsthilfe‘ scheint die hermeneutische Willkür Heideggers durchaus von einem Moment der Entsagung durchzogen zu sein.

[39] Siehe Unterwegs zur Sprache, GA XII bes. 14 ff. – Der Einfachheit halber sei hier Trakls Gedicht in voller Länge wiedergegeben: „$_1$Wenn der Schnee ans Fenster fällt, / $_2$Lang die Abendglocke läutet, / $_3$Vielen ist der Tisch bereitet / $_4$Und das Haus ist wohlbestellt. // $_5$Mancher auf der Wanderschaft / $_6$Kommt ans Tor auf dunklen Pfaden. / $_7$Golden blüht der Baum der Gnaden / $_8$Aus der Erden dunklem Saft. // $_9$Wanderer tritt still herein; / $_{10}$Schmerz versteinerte die Schwelle. / $_{11}$Da erglänzt in reiner Helle /$_{12}$Auf dem Tische Brot und Wein.“ (Zit. nach: GA XII 14 f.)

[40] Ibid., 20.

[41] Ibid., 23–25.

[42] Ibid., 23.

[43] Ibid., 24.

wird zum „Austrag des Zwischen“, der „Schmerz“ zum „Riß“, der auseinanderreißt und „scheidet“. Zugleich kennzeichnet Heidegger diese zentrifugale Bewegung der Scheidung als eine des Sammelns: „als das versammelnde Scheiden“. Die Schwelle wird zur „Fuge“ einer trennend-verbindenden Bewegung, sie wird gar zum „Unter-Schied“, dem „durchtragenden Austrag“, zur – groß geschriebenen! – Διαφορά. [44]

Diese ‚scheidend-sammelnde‘ Bewegung, die Heidegger hier für Trakls Gedichtvers *expressis verbis* veranschlagt, kann also ihrerseits für den Heideggerschen Gedichtvers „Austrag ist Abschied“ auf eine bestimmte Weise geltend gemacht werden: Nicht nur wird im Gedicht der ‚Seyns-Austrag‘ als ein Ineinander von zentrifugaler Abscheidung („Abschied ist Seyn“) und zentripetaler Er-eignung („Seyn ist Ereignis“) explizit namhaft gemacht, sondern selbst vorgeführt. Das griechische διαφορά darf seinerseits als das – alles andere als substantielle – „Zwischen“ dieser Verszeile gelten: welches die Worte trägt und sie ineinander verfugt, ohne sie zu identifizieren (worauf ja das „ist“ im Sinne eines Gleichheitszeichens hinweisen könnte).

Gleichwohl erweckt das Verhältnis zwischen Heideggers Trakl-Auslegung und seinem Gedicht noch den Anschein, es sei so zu fassen, dass im Gedicht (und natürlich nicht nur in ihm) das typische terminologische Instrumentarium eingefaltet ist, das Heidegger Jahre später zur sprachlichen Überspinnung eines Trakl-Gedichtes nutzt. Die augenscheinliche Tatsache, dass Heideggers Einlassungen zu Trakl so wenig mit dem Gedicht selbst zu tun haben, kann – ja, darf – aber nicht nur unter der *einen* Perspektive ‚Heidegger und Trakl‘ betrachtet werden. Heideggers Trakl-Interpretation hat nämlich auch deswegen mit Trakl so wenig zu tun, weil sie selbst, sozusagen als ein schwellenartiges „Zwischen“, eine „Versammlung“ veranstaltet: zwischen Trakl und Parmenides. Erst in dieser Perspektive wird Heideggers Trakl-Auslegung – auch und gerade in ihrer merkwürdigen Abseitigkeit – erklärbar.

Dies bedeutet allerdings nicht, dass Heidegger Trakl nun mit Parmenides als einer Parallelstelle erklären würde. Für eine derartige Erklärung bleibt viel zu vieles im Bereich der angedeuteten Anmutung, und vor allem: Parmenides’ Lehrgedicht, geschweige denn seinen Autor, erwähnt Heidegger im Trakl-Aufsatz mit keiner Silbe. Sofern also Parmenides in der Trakl-Auslegung lautlos mitsprechen sollte, kann Heideggers „Versammlung“ von Trakl und Parmenides nicht deren explizite Gleich-

---

[44] Ibid., 24: „Doch was ist Schmerz? Der Schmerz reißt. Er ist der Riß. Allein, er zerreißt nicht in auseinanderfahrende Splitter. Der Schmerz reißt zwar auseinander, er scheidet, jedoch so, daß er zugleich alles auf sich zieht, in sich versammelt. Sein Reißen ist […] das versammelnde Scheiden […]. Der Schmerz ist das Fügende im scheidend-sammelnden Reißen. Der Schmerz ist die Fuge des Risses. Sie ist die Schwelle. Sie trägt das Zwischen aus, die Mitte der zwei in sie Geschiedenen. Der Schmerz fügt den Riß des Unter-Schiedes. Der Schmerz ist der Unter-Schied selber.“ Zum „Unter-Schied“ als der „Διαφορά, dem durchtragenden Austrag“ siehe ibid., 25. Bemerkenswert wiederum, dass die sprachlichen Gleichsetzungen, die Heidegger hier vornimmt („Schmerz ist Riß“; „Schmerz ist Fuge“; „Fuge ist Schwelle“; „Schmerz ist Unter-Schied“), den von ihnen genannten „Unter-Schied“ in eigener Gestalt markieren: Das hier *vollzogene* „scheidende Versammeln“ von „Schmerz“, „Fuge“ und „Schwelle“ stellt also nicht bloß eine Begriffsreihung dar, die tautologisch zu einer „Identifikationskette zusammen[schnurrt], die das Unterschiedliche letztlich auf das hin nivelliert, was wir *vor* einer mühsamen Auslegung als Wort-Syndrom bereits wissen konnten“ (Beierwaltes, Heideggers Rückgang, 11). Zu diesem Problemkomplex siehe auch W. Ullrich, Der Garten der Wildnis. Zu Martin Heideggers Ereignis-Denken (München 1996).

setzung aufgrund irgendeiner Gleichheit von Aussagegehalten meinen. Heidegger setzt vielmehr auf eine *wörtliche* Entsprechung bei Trakl und Parmenides, bei der die völlige Verschiedenheit der Kontexte – hier ein Gedicht von 1913, dort ein Zeugnis frühgriechischen Denkens – eine automatische *Sinn*entsprechung geradezu ausschließt. Und so kommt Trakls „Winterabend", buchstäblich „auf dunklen Pfaden", ans – Parmenideische – Tor. Am deutlichsten tritt dies an Trakls Wendung von der ‚versteinerten Schwelle' zu Tage, welche Heidegger wohl mit der „steinernen Schwelle", dem λαίνος οὐδός, des Parmenideischen Lehrgedichtes zusammendenkt.[45]

Wo immer dieses Tor mit seiner steinernen Schwelle bei Parmenides nun genau anzusiedeln ist,[46] so können doch die Konturen der Heideggerschen „Versammlung" von Trakls und Parmenides' „Schwelle" hier in aller Kürze nachgezeichnet werden. (Es soll hier also nicht um die sachliche Angemessenheit von Heideggers Parmenides-Bild gehen.[47]) Wie nämlich Trakls „Schwelle" für Heidegger eine Bewegung des In-eins-Fügens und des Auseinanderhaltens eher darstellt als explizit davon Kenntnis gibt,[48] so gestaltet sich Heideggers Jahrzehnte lange Auseinandersetzung mit Parmenides auch in Form der Frage, inwiefern die drei im Lehrgedicht unterschiedenen Wege des Seins, des Nichtseins und der Doxa in eins gedacht werden müssen. Diese Frage liegt als solche nicht abseits der Wege der modernen Parmenides-Forschung, insofern es dieser seit Karl Reinhardts Entdeckung der drei Wege ein wesentliches Problem bereitet, die Dreiteilung der Wege mit der Zweiteilung des Gedichtes zusammenzudenken.[49]

Heideggers *Antwort* ist freilich eine eigenwillige und gleichwohl bezeichnende: „Der Mensch muß diese drei Wege unterscheiden und sich entsprechend zu ihnen und gegen sie entscheiden."[50] Diese Entscheidung denkt Heidegger jedoch nicht im Sinne einer Urteils- und Wahlmöglichkeit, die dem Menschen einen eigentlichen und direkten Weg zum Sein eröffnet; „Ent-scheidung" denkt Heidegger vielmehr als „eine Scheidung im genannten Zusammen von Sein, Unverborgenheit, Schein

---

[45] Parmenides, Frgm. B 1, 11 f. (Diels-Kranz): ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κελεύθων, / καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λαίνος οὐδός. (‚Dort ist die [Flügel-]Türe der Pfade von Nacht und Tag, und diese hält ein Türbalken an beiden Seiten und eine steinerne Schwelle.')

[46] Dies ist selbst zünftigen Kennern gar nicht so klar. Siehe z. B. H. Fränkel, Parmenidesstudien, in: Wege und Formen frühgriechischen Denkens (München [3]1968) 157–197; 161 Anm. 3: „Ein Tor das sich zwischen zweierlei ‚Wege' einschiebt (11) kann es in der Wirklichkeit kaum gegeben haben". J. Mansfeld, Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt (Assen 1964) 222 ff. Parmenides, Vom Wesen des Seienden, hg., übs. und erläutert von U. Hölscher (Frankfurt a. M. [2]1986) 70 f.

[47] Für eine derartige Hinsichtnahme, die naturgemäß zu einem negativen Ergebnis für Heidegger kommt, siehe etwa J. Schlüter, Heidegger und Parmenides. Ein Beitrag zu Heideggers Parmenidesauslegung und zur Vorsokratiker-Forschung (Bonn 1979).

[48] So spricht Heidegger selbst davon, dass der Traklsche Vers den „Unter-Schied" rufe, und d. h. heißt zunächst einmal: „er denkt ihn weder eigens, noch nennt er sein Wesen bei diesem Namen" (Unterwegs zur Sprache, GA XII 24).

[49] Vgl. K. Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie (Bonn 1916) 34 ff. Dazu auch E. Heitsch, Gegenwart und Evidenz bei Parmenides. Aus der Problemgeschichte der Aequivokation (Abh. Akad. Wiss. und Lit. Mainz, Geistes- und sozialwiss. Kl., Jg. 1970, 4) (Wiesbaden 1970) 40.

[50] Einführung in die Metaphysik, 84.

und Nichtsein",[51] wobei sich der Mensch nach Heidegger in diese „Ent-scheidung" gestellt sieht, ihr gleichsam unterliegt.[52]

Die drei Wege des Parmenides sind demnach nicht auseinander und gegeneinander zu halten, sondern zusammenzudenken, und zwar wiederum als ein dynamisches Geschehen des Entbergens *und* des Entziehens, als das Heidegger die „Wahrheit des Seins" denkt. Indem nämlich nach Heidegger Sein als Seiendes zum Vorschein gelangt, sich also „lichtet", entzieht sich dieses Sein just in dieser Entbergung. Sein im Sinne des Anwesens (des Zum-Vorschein-Kommens von etwas) ist zugleich Abwesen, Entzug des Seins selbst. Heideggers Rede von der „Wahrheit des Sein" ist also nicht aufzufassen nach dem Muster von „Wahrheit eines bestehenden Sachverhaltes oder Gegenstandes"; „Wahrheit" ist für Heidegger vielmehr ein Geschehen, das nicht einfach durch ein vorgängiges Sein erst in Gang gebracht wird, sondern als das sich das Sein vollzieht, „austrägt". In diesem Sinne stellt das Sein jenes schwellenhafte „Zwischen" dar, das jene gegenstrebigen Bewegungen – das zentrifugal sich entbergende Zum-Vorschein-Kommen oder Anwesen auf der einen Seite und das zentripetal sich bergende und verbergende Abwesen auf der anderen Seite – auseinander- und gleichzeitig zusammenhält. In der tragenden „Schwelle" als einem unentschiedenen Zwischen denkt Heidegger die drei Parmenideischen Wege zusammen: den Schein, das In-Erscheinung-Treten des Seins, dessen also, was sich in dieser Erscheinung zugleich ins Nichtsein im Sinne von Abwesen entzieht.

IV.

Unsere Erläuterungen zu Heideggers Dichtung haben sich nicht vorgenommen, ein Gedicht oder gar eine Reihe von Gedichten Heideggers zu interpretieren. Eine solche Gedichtinterpretation im engeren Sinne hätte auf den sachlichen Gehalt der behandelten Gedichte abzielen und diesen wiederum mit den ‚eigentlich' philosophischen Schriften Heideggers abgleichen müssen. Ein solcher Umgang mit Hei-

---

[51] Ibid.

[52] Vgl. etwa auch Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (Frankfurt a.M. 1989) GA LXV 83 ff. Dazu G. Imdahl, „Formale Anzeige" bei Heidegger, in: Archiv für Begriffsgeschichte 37 (1994), 306–332; 328 f. Vor diesem Hintergrund ist auch der bekannte Eingangssatz des „Humanismus"-Briefes – „Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug" (GA IX 145) – nicht bloß als ein Satz zu verstehen, der „jeden Leser, der mit *Sein und Zeit* in Erinnerung noch bei ihm verweilt, [...] zunächst einmal zwangsläufig irre[führt]" (G. Prauss, Heidegger und die Praktische Philosophie, in: A. Gethmann-Seifert/O. Pöggeler [Hgg.], Heidegger und die praktische Philosophie [Frankfurt a.M. 1988] 177–190; 177). Heideggers Klage über die mangelnde ‚Entschiedenheit' kann keineswegs „nur [!] die Erwartung wecken, es gelte beispielsweise die weitere Ausarbeitung der in [*Sein und Zeit*] bereits enthaltenen und in der abendländischen Philosophie bis dahin einzigartigen Ansätze zu einer allgemeinen Theorie des Handelns" zumindest „nachzuholen" (ibid.). Der „Schock", dass „[a]usgerechnet dieser Satz" in die „erbittertste Gegnerschaft zu jeglicher Praktischen Philosophie als theoretischer Disziplin [führt], die in der gesamten abendländischen Philosophie nicht ihresgleichen hat" (ibid.), ist also überhaupt nur solange einer, als die ‚entscheidende' Ankündigung Heideggers in einem *eindeutigen* Sinne verstanden wird: als eine dedizierte *Abkehr* von einer praktischen Philosophie, die ihrer gleichermaßen dezidierten Ankündigung Hohn lacht.

deggers Gedichten, ja auch mit seinen anderen Texten ist in dem oben skizzierten Sinn höchst problematisch, angesichts der späten Texte Heideggers sogar illusorisch. Und so zeigte sich an Heideggers Lyrik nicht der sachliche Gehalt verdichtet im Vergleich zur Heideggerschen Prosa, insofern Heideggers Dichtung keine noch prägnanteren Formulierungen als etwa die Prosa von „Unterwegs zur Sprache" aufweist. Eine solche Herangehensweise würde einerseits die Form der Heideggerschen Gedichte nicht ernst genug nehmen, andererseits die Probleme überspringen, die die Heideggersche ‚Prosa' als solche bereits bietet. Dem gegenüber zeigte sich uns in dem angesprochenen Vers „Austrag ist Abschied" verdichtet, was man die Verfahrensweise Heideggers nennen könnte: seine Übersetzungs- und Interpretationspraxis und nicht zuletzt die eigentümliche Art der Bedeutungskonstitution der Heideggerschen Rede, deren Eigentlichkeit auf vielfältige Weise von Uneigentlichkeiten durchsetzt ist. Diese Verfahrensweise Heideggers wie auch ihre Beschreibung erfüllt aber keinen Selbstzweck: Die Notwendigkeit einer formalen Kennzeichnung der Heideggerschen Sprache erwächst aus den spezifischen sachlichen Problemen der Heideggerschen Philosophie, und sie sollte auch diesen Problemen wie auch dem Umgang mit ihnen zugute kommen.

ABSTRACT

Der Stellenwert von Martin Heideggers Gedichten innerhalb seines Werkes ist bislang nicht untersucht. Gezeigt werden soll, daß weder ihre spezifische Form noch ein damit verbundener Gehalt diesen Gedichten eine besondere Relevanz sichert. An den Gedichten wird vielmehr paradigmatisch verknappt ablesbar, von welcher Art die Verständnisprobleme – und Lösungsansätze – sind, die das Heideggersche Denken seinem Interpreten bietet.

The place and philosophical relevance of Martin Heidegger's poetry within his ouevre have hitherto not been scrutinized. While Heidegger's poetry may not be of specific interest in terms of its formal properties and concomitant themes, it acquires – so this essay's argument goes – particular significance when read as the condensed, paradigmatic articulation of the kinds of hermeneutic problems – and their suggested solutions – which Heidegger's thought presents to its interpreters.