

STUDIEN ZUR DEUTSCHEN
LITERATUR

Band 163

Herausgegeben von Wilfried Barner, Georg Braungart,
Richard Brinkmann und Conrad Wiedemann

Jörg Appelhans

Martin Heideggers ungeschriebene Poetologie



Max Niemeyer Verlag Tübingen 2002

Diese Studie wurde im Jahr 2001 von der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln als Dissertation angenommen.

*Meinem Großvater
Erich Reihl
zum Gedenken.*

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Appelhans, Jörg:

Martin Heideggers ungeschriebene Poetologie / Jörg Appelhans. – Tübingen : Niemeyer, 2002

(Studien zur deutschen Literatur; Bd. 163)

ISBN 3-484-18163-X ISSN 0081-7236

© Max Niemeyer Verlag GmbH, Tübingen 2002

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Satz und Druck: Gulde-Druck, Tübingen

Einband: Geiger, Ammerbuch

Was heißt denn: das steht in einem Text und das nicht?

Martin Heidegger, Hölderlins Hymne ›Andenken‹

Daß die Dichter lügen, ist ein altes Wort, und die Entdeckung von Wahrheit in der Dichtung vielleicht nur eine Episode der späten ästhetischen Metaphysik, die Kunst nicht mehr bloße Phantasie sein lassen wollte.

Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos

Inhaltsverzeichnis

1	Zur poetologischen Dimension im Denken Heideggers	1
2	Dichten, Denken und Sprache	12
2.1	Die Überwindung der Metaphysik in der Dichtung	12
2.1.1	Dichten und Denken: Heidegger sucht die verlorene Ganzheit	37
2.1.2	Dichten und Denken als ausgezeichnete Weisen des Sagens	44
2.2	Heideggers Begriff von Sprache	49
2.2.1	Die Zwiesprache als hermeneutische Strategie	67
2.2.1.1	Text ohne Autor? Überlegungen zu Heideggers Textverständnis	72
2.2.1.2	Von der Hermeneutik des Hörens zur Hermeneutik der Hörigkeit	109
2.3	Resümee	123
3	Grundlagen der Dichtungstheorie Heideggers	126
3.1	Das Denken der Dichtung zwischen Metaphysik und Metaphorik	126
3.2	Zu Heideggers Hölderlin: Positionen der Forschung	145
3.3	Hölderlins Dichtung als Gegenentwurf zur Metaphysik	154
3.3.1	Heideggers Vorlesung über die Hymnen ›Germanien‹ und ›Der Rhein‹	160
3.3.2	Heideggers Vortrag über ›Hölderlin und das Wesen der Dichtung‹	185
3.3.2.1	Das Wesen als Kategorie des Seins	190
3.3.2.2	Dezisionismus als poetologische Kategorie	193
3.3.2.3	Die Verwesentlichung	200
3.3.2.4	Das »Leitwort« als Interpretationsschlüssel	202
3.3.2.5	Dichtung zwischen Spiel und Tatferne	204
3.3.2.6	Die Sprache als gefährlichstes Gut	206
3.3.2.7	Das wesentliche Gespräch und das Nennen der Götter	215

3.3.2.8 Dichtung als Stiftung des Seins	220
3.3.2.9 Dichtung in dürftiger Zeit	227
3.3.3 Heideggers Vorlesung über die Hymne ›Andenken‹	237
3.3.4 Heideggers Vorlesung über die Hymne ›Der Ister‹	246
3.4 Rilke – Die Globalisierung des Seins	268
3.5 George – Die Macht der Sprache und die dichterische Erfahrung	285
3.6 Trakl – Die Monophonie und die Mystik des Ungesagten	306
3.7 Der Kanon des Seins	317
3.8 Resümee	323
4 Heidegger, George und die Literaturwissenschaft	326
4.1 Akklamation und Distanz – Die Literaturwissenschaft zu Heideggers Hermeneutik	326
4.2 Personengeschichtliche Hintergründe von Heideggers Wissenschaftskritik	333
4.2.1 Wissenschaftskritik I: Heideggers Begriff von Wahrheit als Macht	337
4.2.2 Wissenschaftskritik II: Grundlinien des Antisizientismus bei George	345
4.2.3 Wissenschaftskritik III: Pädagogische Wirkung und bündische Konzepte bei Heidegger und George	354
4.3 Elemente hermeneutischer Kohärenz zwischen Heidegger und Hellingrath	363
4.4 Die Disziplinierung durch Dichtung – Heidegger und Kommerell	377
4.5 Der <i>poeta vates</i> als Selbstdeutungsmuster und Protofiktion . . .	396
4.6 Regression und Reflexion – Heidegger und die vorneuzeitliche Hermeneutik	404
4.7 Resümee	419
5 Perspektiven der Kritik	422
5.1 Heidegger als »verspäteter Denker«	422
5.2 Heideggers Deutung von Dichtung – eine »Pflege des Buchstabens«?	427
5.3 »Pflege des Buchstabens« als Aufgabe der Literaturwissenschaft	436
6 Literaturverzeichnis	440
6.1 Werke Martin Heideggers	440

6.1.1	Heidegger-Gesamtausgabe (GA)	440
6.1.2	Weitere Schriften Martin Heideggers	441
6.1.3	Briefwechsel	442
6.2	Hölderlin-Ausgabe	442
6.3	Historische Quellen und Darstellungen der Forschung	442

I Zur poetologischen Dimension im Denken Heideggers

Im 20. Jahrhundert ist Philosophie nicht mehr ausschließlich rationale und wissenschaftlich fundierte Durchdringung der Gegebenheiten von Welt, sondern dehnt sich aus auf die Aneignung und ultimative Deutung künstlerischer Leistungen. Die Philosophie nutzt die kognitive Kraft ihrer Modelle immer seltener zur Prüfung und Reflexion des ständig wachsenden Wissensbestandes und erprobt sich stattdessen in ästhetischen Bereichen, die außerhalb ihrer disziplinär gesetzten Grenzen liegen. Infolge dieser Neuausrichtung löst sich das philosophische Interesse von der Aufbereitung des Wissens und konzentriert sich auf neue Aufgaben in der Vermittlung von Kunst:

Anstatt die Kunst philosophisch zu begreifen ..., nähert sich das Philosophieren der Kunst als dem, was Menschen benötigen, um die Menschen in sie hineinzuweisen, um sie ihnen nahezubringen – indem das Philosophieren von sich und seiner Art von theoretischer Tätigkeit und theoretischem Wissen fortweist.¹

Die Philosophie verläßt ihre angestammten Aufgabenbereiche und flüchtet sich auf der Suche nach neuen Impulsen in die Nähe der Kunst. Eine Ursache dafür kann in dem allgemeinen »Zweifel an einer systematischen Leistungsfähigkeit der Philosophie« gesehen werden.² Den historischen Hintergrund dieses Zweifels bilden die Erschöpfungserscheinungen in der Auseinandersetzung mit Problemen der philosophischen Tradition und der wachsende Legitimationsdruck durch die öffentlich artikulierte Frage nach Sinn und Nutzen philosophischer Tätigkeit. Die Wissenschaft hat sich in Konkurrenz zur Philosophie mit Hilfe eines weitverzweigten institutionellen Apparates als die verbindliche und begriffsbildende Form des Wissens im 20. Jahrhundert auf breiter Front durchgesetzt. Die Krise der Metaphysik ist als philosophische Legitimationskrise ausgemacht und scheinbar nur dadurch zu bewältigen, daß die Philoso-

¹ Vgl. P. Janssen, Über einige Aporien der Philosophie der Kunst der Gegenwart – am Beispiel Heideggers, 1997, S. 82. Im folgenden werden die Angaben zu Quellen und zur Sekundärliteratur in den Fußnoten aus Gründen der Raumsparnis bei wiederholtem Auftreten mit einem Kurztitel genannt. Bei selbständigen Veröffentlichungen werden zusätzlich Verlagsort, Band und Erscheinungsjahr sowie bei Bedarf Auflage, bei Aufsätzen in Zeitschriften, Gesamtausgaben und Sammelbänden nur das Erscheinungsjahr bzw. Auflage der benutzten Ausgabe angegeben. Die vollständigen bibliographischen Angaben sind im Literaturverzeichnis zusammengestellt.

² Vgl. R. Bubner, Ästhetische Erfahrung, Frankfurt a.M. 1989, S. 9.

philie in der Vermittlung von Kunst ihre Definitionsmacht erprobt und sich ihrer eigenen Bestimmungen aufs Neue vergewissert. Auf diese Weise überträgt die Philosophie des 20. Jahrhunderts die Orientierungsfunktionen, die sie ehemals selbst innehatte, auf die Kunst. Als Rechtfertigung führt die Philosophie dabei ins Feld, daß die Kunst im Zeitalter des technischen Fortschritts neuer Beschreibungen und Sinnsetzungen bedarf. Sie leitet daraus den Anspruch ab, gültige methodische Leitlinien für die Deutung von Kunst formulieren zu können, und richtet sich erneut in einer Sinngeberrolle ein. Charakteristisch für dieses Selbstverständnis der Philosophie im 20. Jahrhundert ist der Standpunkt Adornos, der die philosophische Deutung als notwendiges Komplement der Kunst betrachtet und zur Vorbedingung einer ganzheitlichen ästhetischen Erfahrung erklärt:

Jedes Kunstwerk bedarf, um ganz erfahren werden zu können, des Gedanken und damit der Philosophie, die nichts anderes ist als der Gedanke, der sich nicht abbremsen läßt.³

Die Verbindung von Kunst und Philosophie bringt jedoch nicht nur neue Theoriekonzepte hervor, sondern beschwört auch diskursive Rivalitäten herauf. Die Philosophie mobilisiert mit dem Gedanken, »der sich nicht abbremsen läßt«, ein erhebliches Maß an hermeneutischer Energie, die propositional aufgeboten wird, um Geltungsansprüche zu artikulieren, zu behaupten und durchzusetzen.⁴ So sind Kompetenzkonflikte mit den Disziplinen der akademischen Kultur, die sich professionell mit der Deutung von Kunst befassen, vorgezeichnet.

Die kurze Skizzierung einer zentralen Problemstellung der Philosophie im 20. Jahrhundert lenkt den Blick auf Martin Heidegger, dessen Denken sich in radikaler Weise als einzig mögliche Antwort auf die Frage begreift, was die Philosophie zum Verstehen von Kunst beitragen kann. Im Mittelpunkt des Heideggerschen Denkens steht die Dichtung Hölderlins, aber auch die Gedichte Georges, Rilkes und Trakls sind für ihn von großer Bedeutung. Immer geht es Heidegger bei seinen denkerischen Bemühungen darum, »das rechte Verhältnis zur Dichtung zu finden« und sich nicht damit zufriedenzustellen, »sie als Bildungsgut gelten zu lassen«.⁵ Diese poetologische Dimension seiner Lektüre bringt ihn in Opposition zu den Fachkommentaren der Literaturwissenschaft:

Inzwischen ist die Frage laut geworden, ob Hölderlin den Philologen oder Philosophen gehöre. Er gehört weder den einen noch den anderen, auch nicht beiden. Dieses

³ T.W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a.M. 1992, S. 391.

⁴ Vgl. dazu J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1981, S. 49f.

⁵ Vgl. M. Heidegger/E. Blochmann, *Briefwechsel 1918–1969*, Marbach 1989, S. 95.

Entweder-Oder läßt, wie immer man es entscheiden mag, den maßgebenden Sachverhalt außer acht.⁶

Heidegger will sich weder in die Ecke der philosophischen Hermeneutik noch in die der philologischen Interpretation drängen lassen. Er versucht, sich dem Widerstreit zwischen Philosophie und Fachwissenschaften und damit den üblichen Kategorien des Sprechens über Dichtung zu entziehen, indem er den Konflikt um die von Philosophie und Philologie gleichermaßen beanspruchte Rolle des Sinngabers grundsätzlich für unmaßgeblich erklärt. Die Ablehnung konventioneller Diskurse ermöglicht ihm den Blick auf den »maßgebenden Sachverhalt« von Dichtung. Diesen Sachverhalt will Heidegger mit dem didaktischen Kunstgriff eines poetologischen Modells illustrieren und die Diskussion um das literarische Kunstwerk so in die Richtung seines Denkens lenken.

Die klassischen Reflexionsfelder der Philosophie sind von Heidegger nicht bestellt, ihre Bestimmungsgrenzen sind von ihm ignoriert, ja sogar bewußt unterlaufen worden. So hat Heidegger nach eigenem Verständnis keine Ästhetik geschrieben, genausowenig wie er eine Ethik, Anthropologie oder Erkenntnistheorie verfaßt haben will. Die Begründung dafür lautet, daß Heideggers Deutung von Kunst seiner Philosophie entspringt und von dieser, aber auch anderen weniger expliziten Wurzeln der Theoriesgeschichte nicht getrennt werden kann. Hinter der konsequenten Vermeidung der traditionellen theoretischen Grenzziehungen steht eine radikale Methode, die auf die Vereinzelung des Denkens, einen präbendierten Rückzug aus den wissenschaftlichen Diskursen und die Begründung eines neuen Anfangs abzielt. Dieser Neuanfang, den die Forschung üblicherweise mit dem Begriff der »Kehre« markiert, der sich tatsächlich aber schon im frühen Denken Heideggers abzeichnet, ist der Auftakt einer Annäherung von Heideggers Philosophie an die Dichtung. Vor dem Hintergrund der poetologischen Reflexionen, die sich durch das mittlere und späte Werk Heideggers ziehen, ergeben sich drei grundsätzliche Fragen, die im Rahmen der vorliegenden Untersuchung immer wieder aufgeworfen werden sollen:

1. Warum hat Heidegger sich als Philosoph der Dichtung zugewandt?
2. Welche wesentlichen Merkmale schreibt er der Dichtung zu?
3. Wodurch ist seine Wahl einzelner Dichter motiviert?

Die vorliegende Untersuchung möchte vor dem Horizont dieser Fragen nachzeichnen, wie Heidegger in der Auseinandersetzung mit Dichtung die Grundelemente eines poetologischen Modells gewinnt, das er dann seinem Denken einformt. Dabei steht nicht nur die Frage der Modalität, sondern immer auch die der Legitimität seiner dichtungstheoretischen Aussagen zur Diskussion.

⁶ M. Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Gesamtausgabe [im folgenden GA] Bd. 4, Frankfurt a.M. 1981, S. 153.

Die Legitimität einer Aussage zeigt sich aber nicht nur unter formalen Bedingungen, sondern vor allem in ihrem Rekurs auf vorgefundene Positionen und theoriegeschichtliche Einflüsse. Die Untersuchung versucht dieser Prämisse Rechnung zu tragen, indem sie sich auf folgende Thesen stützt:

1. Heideggers Berufung auf Dichtung läßt sich nicht von der zentralen Voraussetzung seines Denkens trennen, die abendländische Metaphysik und mit ihr die Aufspaltung der modernen Weltauslegung in Subjekt und Objekt habe verheerende Folgen für Philosophie und Kulturgeschichte gehabt.
2. Heideggers Deutung der Dichtung läßt sich zu einer Poetologie zusammenfassen, die aus dichterischen Texten das Vokabular und die Grammatik des Seins ableiten und so einen Ausweg aus den erschöpften Bestimmungen der Begriffsphilosophie aufzeigen will.
3. Heideggers Grundschrte zu einer Poetologie werfen auf den Gebieten der Hermeneutik, des Textverständnisses, des Autorbildes, der Leserfunktion und der Kanonbildung eine Vielzahl von Fragen auf, die als Beitrag zu Diskussionen der Literaturwissenschaft gewertet werden können.
4. Heideggers Dichtungstheorie ist ungeschrieben geblieben, weil sie ein immanenter Bestandteil reflexiver Selbstverständigung über die Grundlagen seines Denkens ist.
5. Heideggers poetologische Setzungen stehen in einem theoretischen Spannungsfeld, das einerseits durch die kunstphilosophischen und antiwissenschaftlichen Konzepte Stefan Georges und seines Kreises, andererseits durch den regressiven Rekurs auf interpretationstheoretische Konzepte der Vormoderne gekennzeichnet ist.

Die Literaturwissenschaft ist einer näheren Darstellung der sich im Denken Heideggers herauschälenden Poetologie lange Zeit aus dem Weg gegangen. Ein Grund dafür mag darin liegen, daß sich Heideggers Denken gegen alle Begriffe und Kategorien abschirmt, die von der Wissenschaft an es herangetragen werden. Vor diesem Hintergrund präntendierter Theoriedistanz mag es voreilig erscheinen, Heideggers Äußerungen über Dichtung mit dem kritischen Begriff einer »Dichtungstheorie« oder »Poetologie« zu belegen. Doch seine Beiträge zur Deutung von Dichtung sind keine Randbemerkungen geblieben. Heideggers Denken formt sich in der »Zwiesprache« mit der Dichtung zu der Gestalt, die zur bleibenden und maßgeblichen wird.⁷ Daher ist es angemessen und auch im Interesse von Mitteilbarkeit und Definitionsschärfe, im Verlauf der folgenden Untersuchung mit theoretischem Vokabular zu operieren und von einem »poetologischen Entwurf«, einer »Dichtungstheorie« oder »Ontopoetologie« Heideggers zu sprechen.

⁷ Vgl. O. Pöggeler, Einleitung: Hölderlin, Hegel und Heidegger im amerikanisch-deutschen Gespräch, 1992, S. 37.

Diese Vorgehensweise stützt sich auf die Annahme, daß sich in Heideggers poetologischen Reflexionen in dem Modell der »Zwiesprache« eine hermeneutische Strategie abzeichnet, die sich einfügen läßt in die Theoriegeschichte der Interpretation. Heideggers Auseinandersetzung mit Dichtung besitzt damit im Kern ein intentionales und historisch gewachsenes Prinzip, das ihr eine richtungsweisende Systematik verleiht. Seine Deutung von Dichtung kann deshalb auf der Grundlage des Theoriebegriffs Hans Blumenbergs in ihrer Gesamtheit als theoretischer Typus ausgewiesen werden, denn nach Blumenberg besteht theoretisches Verhalten aus »Handlungen, die unter intentionalen Regeln stehen und zu Komplexen von Aussagen in regulierten Zusammenhängen führen«.⁸ Zwar könnte dagegen der klassische Einwand erhoben werden, daß ein großes Thema des Heideggerschen Denkens die Frage ist, wie Philosophie möglich ist, ohne gleichzeitig Theorie zu sein.⁹ Damit ist sein Denken aber nicht *per se* dem Gravitationsfeld theoretischer Systeme entzogen. Im Gegenteil: Spätestens seit der Veröffentlichung der ›Logik der Forschung‹ von Karl Popper im Jahr 1935 ist für die Wissenschaftstheorie deutlich geworden, daß es in der empirischen wie in der geistigen Welt keine theoriefreie Beobachtung gibt und auch nicht geben kann, denn die »Theorie ist das Netz, das wir auswerfen, um ›die Welt‹ einzufangen – sie zu rationalisieren, zu erklären und zu beherrschen«.¹⁰ Das gilt auch für Heidegger, dessen Sonderweg der Verwindung rational-theoretischer Rahmenbedingungen im Grunde eher strategischen als theorieskeptischen Ambitionen folgt. Um so notwendiger und zielführender scheint es, die Bedingungen und Möglichkeiten, mit denen das poetologische Modell Heideggers operiert, unter der Wahrung wissenschaftlicher Grundsätze zu analysieren und seine geistige Herkunft und Theoriegebundenheit nachzuweisen.

Die Begriffe »Ontopoetologie«, »Poetik des Seins« oder »Dichtungstheorie« für Heideggers seinsorientierte Lektüre von Dichtung werden im folgenden konsequent durchgehalten. Dabei ist zu berücksichtigen, daß es sich bei Heideggers Interpretationen natürlich nicht um eine Poetik in dem engen Sinne einer regelhaften und normativ gesetzten Anleitung zum richtigen und guten Dichten handelt. Die vorliegende Arbeit verbindet mit dem Oberbegriff der »Poetologie« keine »Regelpoetik« im normativen Sinne, sondern die strukturierte Beschreibung eines hermeneutisch gelenkten und theoriegeschichtlich befruchteten Prozesses in der geistigen Auseinandersetzung mit Dichtung. So versteht auch Jürgen Kühnel in einem Lexikonartikel die Poetik als »Dich-

⁸ Vgl. H. Blumenberg, Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie, Frankfurt a.M. 1998, S. 9.

⁹ Vgl. G. Figal, Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie, Stuttgart 1996, S. 35.

¹⁰ Vgl. K. Popper, Logik der Forschung, Tübingen 1976, S. 31.

tungstheorie, d.h. als theoretische Auseinandersetzung mit dem Wesen der Dichtung und der poetischen Gattungen, ihren Funktionen, ihren spezifischen Ausdrucksmitteln«. ¹¹ Dieser Auffassung schließt sich Werner Jung an, der darauf hinweist, daß Poetik von ihrem Anfang in der griechischen Antike an als »das Nachdenken über die literarische Kunst, als Reflexion des Werks und seiner Wirkung und Selbstreflexion des Künstlers« betrachtet werden muß. ¹² Diese charakteristischen Merkmale finden sich in der Gestalt von Fragen nach dem Wesen und der Funktion von Dichtung sowie nach der Existenzform des Dichters in Heideggers Auseinandersetzung mit Dichtung, so daß es auch gattungsspezifisch legitim ist, zusammenfassend von einer Poetologie und ihren theoriegeschichtlichen Voraussetzungen zu sprechen.

Gleichwohl drängt sich der Eindruck auf, die Tatsache, daß Heidegger sich als Philosoph mit den Dichtungen Hölderlins, Rilkes, Georges und Trakls beschäftigte, sei für die Germanistik Grund genug gewesen, die Auseinandersetzung mit ihm bis auf wenige Ausnahmen der philosophischen Forschung zu überlassen. So konnten auch die zahlreichen ideengeschichtlichen Prozesse, die sich in der poetologischen Dimension des Heideggerschen Denkens eingeschliffen haben, lange unbemerkt bleiben. Die vorliegende Untersuchung folgt deshalb einer Aufgabenstellung, die Jean Bollack pointiert formuliert hat. Die unumgängliche Voraussetzung einer Beschäftigung mit Heidegger muß nach Bollack heute mehr denn je darin bestehen, »die intellektuellen Voraussetzungen seiner Aufsätze zu historisieren und die über die phänomenologische Befragung von Sprache hinausgreifende besondere Fragestellung von den zugrunde gelegten implizierten Werten her zu verstehen«. ¹³ Auf diese Weise kann deutlich werden, daß Heideggers Deutung von Dichtung von der rationalen und theoretischen Voraussetzungs- oder Interesselosigkeit, die sie vorschützt, weit entfernt ist.

Damit ist zugleich eine der grundsätzlichen, bislang aber noch nicht hinreichend durchdachten Schwierigkeiten angesprochen, die in der Beschäftigung der Literaturwissenschaft mit dem Denken Heideggers liegt. Die Literaturwissenschaft durchleuchtet und erarbeitet Dichtungstheorien, die sie für gewöhnlich in ein Gravitationsfeld geschichtlicher, politischer und sozialer Kräfte einordnet. Eine Dichtungstheorie kann jedoch nur dann untersucht und beleuchtet werden, wenn sie in einer kritik- und diskussionsfähigen Form vorliegt. Dieses ist bisher für Heideggers Auseinandersetzung mit der Dichtung nicht geleistet worden – Heideggers »ungeschriebene« Poetologie ist bis heute auch nicht ansatzweise beschrieben worden. Die vorliegende Arbeit sieht sich deshalb vor der Aufgabe, im folgenden den ontopoetologischen Entwurf im Den-

¹¹ Vgl. J. Kühnel, [Art.] Poetik, 1984, S. 332.

¹² Vgl. W. Jung, Kleine Geschichte der Poetik, Hamburg 1997, S. 8.

¹³ Vgl. J. Bollack, Die kritische Potenz der Wissenschaftsgeschichte, 1993, S. 117.

ken Heideggers in seinen Grundlinien nachzuzeichnen und in einem weiteren Schritt die Vorbilder, Theorien und Konzepte der Theoriegeschichte, auf die Heidegger zurückgreift und von denen er sich leiten läßt, zu benennen und zu erklären. Dabei soll aus den einzelnen poetologischen Motiven und Fragmenten Heideggers eine Theorie des Ganzen gewonnen werden. Die Komplexität der Heideggerschen Arbeiten über Dichtung wird damit für die Literaturwissenschaft wieder neu zugänglich, weil an die Stelle vieler verstreuter Einzelaspekte ein zusammenhängendes und überschaubares Forschungsfeld tritt.¹⁴

Da die einzelnen Motive, die Heideggers Beschäftigung mit Dichtung auszeichnen, herausgearbeitet und zu einem Gesamtbild zusammengestellt werden sollen, richtet sich die vorliegende Arbeit methodisch an einem Querschnitts-Ansatz aus. Dabei erscheint es natürlich nicht unproblematisch, zusammenhängende Texte wie Vorlesungen oder Aufsätze nur in knappen Auszügen zu zitieren. Dieses Verfahren hat aber den Vorteil, daß Heideggers Deutung von Dichtung in der Breite ihrer Varianten und Themen erfaßt wird. Die Untersuchung verfährt deshalb nicht nach einer immanent historischen Verfahrensweise, die Heideggers Entwicklung Punkt für Punkt abarbeitet. Vielmehr sollen Heideggers Auslegungen eingeordnet werden in die Geschichte der Texte selbst – eine Geschichte der Veränderung, die sich aus dem wiederholten Lesen von Texten ergibt.¹⁵ Ziel der Arbeit ist es, einen Deutungsrahmen¹⁶ für Heideggers Deutung von Dichtung zu rekonstruieren. Im Fortgang der Arbeit wird dabei deutlich werden, was für Heidegger ein Text ist, wie Heidegger poetische Texte liest, welche Ziele er dabei verfolgt, welche bewußten und unbewußten subjektiven Voraussetzungen er anlegt, was er in die Texte hineinlegt. Der Deutungsrahmen erscheint wie der Rahmen eines Webstuhls: Wie an einem Webstuhl soll hier im Theorieraum des Deutungsrahmens ein Sinngebilde entwickelt werden, durch das die poetologische Konzeption Heideggers schließlich wie ein Muster hindurchscheint.

Kein Text kann ohne seinen Kontext gedeutet und verstanden werden. Texte und Kommentare, Gedichte und Interpretationen folgen nicht einfach aufeinander, sondern stehen in gemeinsamen, intertextuell bestimmbar zusammenhängen. Leitfunktion einer jeden Interpretation muß daher sein, das Gesamtbild einer Lektüre vor dem Hintergrund ihrer sozialgeschichtlichen, ideen- und institutionengeschichtlichen Voraussetzungen in den Blick zu be-

¹⁴ Wenn der Eindruck der Kompilation dabei teilweise nicht vermieden werden kann, sei darauf verwiesen, daß sich die Heideggerschen Betrachtungen über Dichtung in einer Vielzahl von historischen Perspektiven brechen und daher auch einem steten Wandel unterliegen.

¹⁵ Vgl. H.-J. Frey, *Der unendliche Text*, Frankfurt a.M. 1990, S. 11.

¹⁶ Ich entnehme den Begriff des »Deutungsrahmens« einem hilfreichen Aufsatz von Aleida Assmann, *Im Dickicht des Denkens. Hodegetik – Hermeneutik – Dekonstruktion*, 1996, S. 537.

kommen. Die Berücksichtigung des Kontextes ist also immer auch Berücksichtigung der allgemeinen Historizität von Texten. Hier stellt sich aber im Hinblick auf Heideggers Deutung von Dichtung eine grundsätzliche Frage: Wie Heidegger lesen? Wie kann sich die Literaturwissenschaft dem historischen Heidegger nähern, ohne daß der Heidegger, den die Wirkungsgeschichte hervorgebracht hat, die Betrachtungsweise einseitig verstellt? Das ist zumal vor dem spezifischen Hintergrund der Heideggerschen Wirkungsgeschichte ein nicht zu unterschätzendes Problem, das bereits Jacques Derrida in intellektuelle Nöte gebracht hat:

Seit langem versuche ich, die alte Alternative zu verschieben zwischen einer »externen« Geschichtsschreibung und Soziologie einerseits, die im allgemeinen unfähig sind, sich mit jenen Philosophemen zu messen, die sie erklären wollen, und der »Kompetenz« einer »internen« Lektüre andererseits, die wiederum blind für die politisch-historische Einordnung und vor allem für die Pragmatik des Diskurses ist.¹⁷

Damit ist jene Schwierigkeit beschrieben, vor die sich jede bewertende und urteilende Erörterung von Heideggers Denken und seiner Sprache generell gestellt sieht: Entweder werden Denken und Sprache von außen betrachtet, analysiert und kritisiert, oder beides wird von innen, also aus dem Werk heraus, verstanden.¹⁸ Die erste Möglichkeit birgt die Gefahr einer Verfremdung dessen, was Heidegger ursprünglich meinte, durch eine andere Sprache. Ein solches Verfahren kann leicht an der Oberfläche des von Heidegger Gesagten bleiben und erzielt dann keine eigentlichen Resultate, wenn es voreilig urteilt und nicht versucht, den Denkweg Heideggers auch ein Stück mitzugehen. Die zweite Möglichkeit droht bei einer restringiert textimmanenten Untersuchungsperspektive und reinen Wiedergabe der Heideggerschen Gedanken in eine undifferenzierte, vorbehaltlose Paraphrasierung umzuschlagen. Wenn beide Möglichkeiten der Interpretation jedoch unzureichend erscheinen, wie kann dann die Zielsetzung einer Deutung formuliert werden, die der Aussage Heideggers gerecht wird?

Die Ambiguität, die sich im Vollzug eines wissenschaftlichen Verfahrens einstellt, ist bereits von Hegel systematisiert worden: Die Aneignung des Untersuchungsgegenstandes im Bewußtseinsvollzug macht diesen zu einem Gegenstand unseres Bewußtseins, wodurch als sein Wesen nicht mehr seine eigene Wahrheit, sondern nur noch das Wissen von ihm behauptet werden kann.¹⁹ Daher ist es nach Hegel erforderlich, Begriff und Gegenstand als Maßstäbe der Untersuchungsmethode nicht nach eigenen Prämissen zu entwerfen, sondern in dem Wissen, das untersucht wird, selbst zu finden: Dadurch gerät die Sache,

¹⁷ J. Derrida, *Die Hölle der Philosophie*, 1988, S. 86.

¹⁸ Vgl. hierzu die Bemerkungen von W. Biemel, *Dichtung und Sprache bei Heidegger*, 1969, S. 487ff.

¹⁹ Vgl. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M. 1980, S. 76.

»wie sie an und für sich selbst ist«, in den Blick.²⁰ Unabhängig von den Problemen, die dieser idealistische Reflexionsbegriff heute für die Wissenschaft mit sich bringen mag, läßt sich eines feststellen: Wenn die Sache als Erkenntnisobjekt im Vordergrund des Untersuchungsinteresses steht, können extreme Deutungsmöglichkeiten der einen wie der anderen Art zumeist vermieden werden. Eine Voraussetzung ist dabei die korrekte Anwendung der philologischen Mittel, etwa die kontextualisierende und exakte Lektüre der Originaltexte. Ein Interpret, der die Tatsachen des Textes mißachtet, setzt sich auch über die Gesetze der Interpretation hinweg, die sich aus diesen Tatsachen ableiten lassen.²¹ Gleichzeitig ist jede Interpretation genötigt, Ergebnisse anzugeben und muß dazu Textstellen aus ihrem Kontext lösen. Die Hinzuziehung einer besonderen Untersuchungsmethodik neben dem üblichen literaturwissenschaftlichen Instrumentarium erübrigt sich im vorliegenden Fall jedoch, weil Heidegger in seinen Interpretationen von Dichtung vorwiegend eigene Konkretionen entwickelt. Hier liegt das methodisch Fragwürdige, das aus dem Gegenstand der Arbeit selbst gewonnen werden kann, hierin besteht aber auch die Herausforderung für die Germanistik, sich mit Heideggers Deutungen zu beschäftigen.²²

Dennoch bleibt die literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit Heideggers Denken ein schwieriges Unterfangen, weil Heidegger die für tragfähig gehaltenen Fundamente der wissenschaftlichen Argumentation scharf angreift, sich hinter einem Deutungsmonopol verschanzt und der Debatte und dem wissenschaftlichen Meinungsaustausch aus dem Wege geht. Heideggers Denken ist im Kern Wissenschaftskritik: Es verweigert sich der wissenschaftlichen Gemeinschaftsfähigkeit und begibt sich in eine *splendid isolation*. Heideggers Denken weist der Dichtung und dem Dichter einen exemplarischen Rang zu, der sich zwingend aus der Überwindung rationaler Wissenschaft und dem Versuch alternativer Neubegründung von Wahrheitsansprüchen im Rückgriff auf die Dichtung ergibt. Eine Aufgabe der vorliegenden Arbeit wird darin liegen, die Reichweite dieser Distanznahme zur Wissenschaft für das Feld der Dichtungsinterpretationen auszuloten. Dabei soll der Annahme nachgegangen werden, daß die Vehemenz der Selbstabsetzung nicht darüber hinwegtäuschen

²⁰ Vgl. ebd., S. 77.

²¹ Vgl. P. Szondi, Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis, Frankfurt a. M. 1967, S. 14.

²² Biemel hat die Schwierigkeiten, die eine Auseinandersetzung mit dem Denken Heideggers bereitet, eingehend erörtert, kommt aber zu dem Schluß, daß eine Interpretation Heideggers nicht möglich sei, »weil wir eigentlich befremdet bleiben vor diesem Denken«. Er verwirft deshalb den Begriff der Interpretation und spricht stattdessen von der vorbereitenden Arbeit einer Annäherung an Heidegger, da die Zeit einer wirklichen Auseinandersetzung noch nicht gekommen sei. Vgl. W. Biemel, Dichtung und Sprache, 1969, S. 490ff. Ein derartiger Attentismus bleibt hinter den Möglichkeiten einer Deutung zurück, da nicht einmal der Versuch unternommen wird, in den Bereich des Kritikwürdigen vorzudringen.

kann, daß Heideggers Denken in vielen Punkten und Bezügen mit der literaturwissenschaftlichen Arbeit seiner Zeit verknüpft bleibt. Die vorliegende Arbeit wird daher versuchen, zu den bislang wenig beachteten Einflüssen der literaturwissenschaftlichen Arbeiten Norbert von Hellings, Max Kommerell und Erich Auerbachs auf Heideggers poetologische Positionen vorzudringen. Zugleich soll die in Heideggers Denken aufscheinende Rationalitätskritik vor dem Hintergrund der Umbrüche im Wissenschaftsgefüge des frühen 20. Jahrhunderts begriffen, seine Positionen damit in einen größeren Zusammenhang gestellt und so aus ihrer vorgeblichen ideengeschichtlichen Isolierung herausgeführt werden.

Zu der Anfertigung einer wissenschaftlichen Arbeit gehört nicht zuletzt auch die Reflexion über dasjenige, was sie im Rahmen ihrer selbstgesteckten Grenzen nicht berücksichtigen kann. Die vorliegende Untersuchung folgt der Einschätzung, daß die Literaturwissenschaft fehlginge, wenn sie sich darauf beschränken würde, über Heideggers Interpretationen fachkundig Gericht zu sitzen und ihm das Punktekonto seiner zahlreichen philologischen Fehlritte und Irrtümer vorzurechnen. Die rein philologisch abstellende Text- und Editions kritik bleibt immer tangential und dringt nicht in den eigentlichen Problemkreis vor. Heideggers Auslegungen sind auf der Ebene der Textkritik in ihrem Kern nicht zu fassen, weil seine Auslegungen sich nicht als Beiträge zur literaturhistorischen Forschung begreifen lassen wollen.²³ Die literaturwissenschaftliche Kritik an Heideggers Auslegung von Dichtung kann sich daher im einzelnen nicht mit dem Aufzeigen der Verstöße gegen die Regeln der Philologie begnügen, sondern muß ansetzen an dem zweifelhaften hermeneutischen Versuch, poetische Varianz und Polysemie über den einen Leisten der Philosophie des Seins zu schlagen.

Die Kritik der Literaturwissenschaft an Heideggers Erläuterungen ist daher nicht nur ein Versuch, das intellektuelle Territorium der Deutung von Dichtung zu behaupten. Es geht vielmehr um die Behauptung der durch Heidegger in Frage gestellten Grundbegriffe und Erkenntnisvorgänge der Literaturwissenschaft. Es gehört zum Selbstverständnis der Literaturwissenschaft, daß sie im Hinblick auf einen einzelnen Textcorpus eine Vielzahl möglicher Deutungen akzeptiert. Sie muß aber gleichzeitig auch die Autorität von Interpretationen anhand eigener Regeln und Kriterien prüfen – nicht, um die reine Lehre der Interpretationswissenschaft zu erhalten, sondern um das gefährliche Wuchern von *misreadings* und Fehlinterpretationen zu verhindern. Wenn Heideggers Interpretationen aus Sicht der Literaturwissenschaft dem Sinngehalt eines poetischen Textes nicht standhalten, so ist das als Ausdruck eines wissenschaftsimmanenten Regulierungs- und Prüfungsmechanismus' zu verstehen, der auch über die eigenen Fachgrenzen hinaus auf interpretatorische und methodische Defizite hinweist. Dieser Mechanismus wird nicht im Interesse der Reinheits-

²³ Vgl. M. Heidegger, Erläuterungen, GA Bd. 4, Frankfurt a.M. 1981, S. 7 [Vorwort].

gebote der Literaturwissenschaft in Gang gesetzt, sondern geschieht um der Texte und ihrer Geschichte willen. Die Literaturwissenschaft will den Text nicht als Kampfplatz konkurrierender Deutungen sehen, sondern als Initium der unendlichen Geschichte zahlreicher, einander widersprechender und ergänzender Deutungen. Die Textgeschichte, die in ihrem Kern nicht Bewahrungsgeschichte, sondern Deutungsgeschichte ist, muß fortgeschrieben werden können. Die Unabschließbarkeit des Deutungs- und Erkenntnisprozesses ist kein autonomer, bis in alle Unendlichkeit ablaufender Vorgang, sondern durch Deutungen, die ihn definitiv abschließen wollen, gefährdet. Diese sich ultimativ gebenden Deutungen können jedoch produktiv integriert werden, wenn sie nicht marginalisiert, sondern als strittige Positionen durch den wissenschaftlichen Diskurs ernstgenommen und widerlegt werden. Dieses zu gewährleisten ist eine der vornehmsten Aufgaben der Literaturwissenschaft. Sie soll dabei nicht inquisitorisch Mißdeutungen anprangern, aber im Interesse der Texte selbst für die Sicherung der Bedingungen und Möglichkeiten der Deutungsgeschichte sorgen und auf Interpretationen, die für sich Unhintergebarkeit beanspruchen, kritisch eingehen.

Deshalb bleibt die distanzierte literaturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit Heideggers Denken ein erklärtes Ziel der vorliegenden Arbeit. Dieses Vorgehen kann sich letztlich auf Heidegger selbst berufen, der in dem Rundfunkvortrag ›Was heißt Denken?‹ (1952) sein Denken deutlich genug von der Wissenschaft abgegrenzt hat:

Allein die Beziehung der Wissenschaft zum Denken ist nur dann eine echte und fruchtbare, wenn die Kluft, die zwischen den Wissenschaften und dem Denken besteht, sichtbar geworden ist und zwar als eine unüberbrückbare.²⁴

Die vorliegende Untersuchung setzt sich nicht zum Ziel, die »unüberbrückbare Kluft« zwischen philologischer Wissenschaft und Sonderweg des Denkens zu überbrücken. Vielmehr soll versucht werden, das andere Ufer, die gegenüberüberliegende antiphilologische und antiwissenschaftliche Seite, schärfer in den Blick zu bekommen. Es geht darum, die ungeschriebene Poetologie Heideggers aus Sicht der Literaturwissenschaft zu beschreiben und zu erklären, sie aus ihrer selbstgewählten Isolation zu lösen und im Hinblick auf ihr theoriegeschichtliches Erbgut zu durchleuchten. So kann im günstigsten Fall die verdeckte Nähe eines sich sezessionistisch gebenden Denkens zur Theoriegeschichte am Beispiel eines poetologischen Entwurfs deutlich hervortreten.

²⁴ M. Heidegger, Was heißt Denken?, ⁸1997, S. 128.

2 Dichten, Denken und Sprache

2.1 Die Überwindung der Metaphysik in der Dichtung

Gegensatz von Subjekt und Objekt diese Unterscheidung überlasse ich den Erkenntnistheoretikern, welche in den Schlingen der Grammatik (der Volksmetaphysik) hängengeblieben sind.

Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft

In einer Rundfunkrede zum achtzigsten Geburtstag Martin Heideggers betont Hannah Arendt, daß das Denken Heideggers das »Gebäude der überkommenen Metaphysik, in dem sich ohnehin schon geraume Zeit niemand so recht wohl fühlte«, zum Einsturz gebracht habe und daß damit die Metaphysik zu Ende gedacht worden sei.¹ Die »Verwindung« der Metaphysik und ihrer Traditionen, die Hannah Arendt als ein Zuendedenken mit dem Charakter der Vollendung sieht, ist das oft beschriebene, in seiner inneren Abgründigkeit und äußeren Tragweite bis heute noch nicht vollständig ausgelotete Großprojekt Heideggers. Heidegger bringt sein Denken damit auf eine fast hybrid erscheinende Fallhöhe, deren Anspruch auch an den Problemen, die in dieser Arbeit berührt werden, gemessen werden muß. Dennoch kann nicht übersehen werden, daß die Infragestellung der Metaphysik kein singuläres, nur im Denken Heideggers auftretendes Phänomen ist, sondern vielmehr ein elementarer Bestandteil der Frage der modernen Philosophie nach sich selbst. Bereits Kant hat die Metaphysik in seiner Vorrede zur ersten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« als den Kampfplatz endloser Streitigkeiten bezeichnet und in der sie betreffenden Auseinandersetzung nicht nur den »Modeton des Zeitalters« vernehmen wollen, sondern auch die »Beweise einer gründlichen Denkungsart« gesehen.² Vergewärtigt man sich mit dem Kantischen Hinweis den Aspekt der kontroversen Zusammengehörigkeit von Metaphysikkritik und Metaphysik, so fällt es leichter, das Heideggersche Pathos des anfänglichen Denkens³ historisch einzuordnen in die Dimension der umfänglichen und vielgestaltigen Selbstbefra-

¹ Vgl. H. Arendt/M. Heidegger, Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse, Frankfurt a.M. 1998, S. 183f.

² Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1993, S. 5 ff. [A VIII ff.].

³ Vgl. M. Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), GA Bd. 65, Frankfurt a.M. 1989, S. 55 ff.

gung der Philosophie – eine dialektische Frage auch der Selbstüberwindung, in der sich die Philosophie im Laufe ihrer Geschichte immer wieder mit der Metaphysik identifiziert, gleichzeitig aber auch von ihr distanziert hat.⁴ Walter Schweidler hat das Problem der Überwindung der Metaphysik, das in der Selbstthematizierung der Philosophie aufscheint, zutreffend beschrieben:

Was mit Überwindung der Metaphysik gemeint ist, hat der verstanden, der erkennt, daß die Beschreibung der Metaphysik entweder metaphysisch oder aber nicht philosophisch ist.⁵

Auch Heidegger hat wohl sehr gut verstanden, was Überwindung der Metaphysik bedeutet und daher das metaphysische Inventar seines Denkens bis in die Begrifflichkeiten und Beschreibungen hinein ablegen wollen, um zu einem Denken außerhalb der Bestimmungsgrenzen der Philosophie zu gelangen. Doch so einleuchtend dieses Projekt Heideggers auf den ersten Blick scheinen mag, so unbestimmt, unscharf und weitgefaßt erscheint der Begriff von Metaphysik, den Heidegger ihm zugrunde legt. Heidegger begreift den Begriff Metaphysik nicht als »Titel einer ›Disziplin‹ der Schulphilosophie«, sondern gebraucht ihn »unbedenklich zur Kennzeichnung der ganzen bisherigen Geschichte der Philosophie«.⁶ Dennoch bleibt Heidegger mit seinem Verständnis der Metaphysik im Rahmen der geistesgeschichtlich tradierten Übereinkünfte: Er sieht die Metaphysik ganz allgemein und im klassischen Sinne als eine Disziplin, in der ein reines Denken nach einem über die finite Form hinausgehenden Wesen des Seienden fragt:

Der Name soll sagen, daß das Denken des Seins das Seiende im Sinne des Anwesend-Vorhandenen nimmt für den Überstieg zum Sein ...⁷

Gerade diese Frage nach Wesen und Substanz unter Voraussetzung einer herrschenden, rational einsichtigen Regularität ist in der Philosophiegeschichte immer ein Kristallisationspunkt der Metaphysik und ihrer Kritik gewesen.⁸ Heideggers Angriff auf den Primat der Substanz, die daraus abgeleitete Unterstel-

⁴ Vgl. zu diesem ambivalenten Zusammenhang die einleitenden Bemerkungen in der tiefgreifenden Studie von W. Schweidler, *Die Überwindung der Metaphysik*. Zu einem Ende der neuzeitlichen Philosophie, Stuttgart 1987, S. 13–22. Reinhard Mehring hat darauf hingewiesen, daß Heidegger sich in der Kritik an der neuzeitlichen Subjektivität, in der Insistenz auf einer Transzendenz des Seins und schließlich in der kritischen Wendung gegen die Legitimität der Neuzeit im Einklang mit dem Denken Carl Schmitts befindet. Vgl. R. Mehring, *Der philosophische Führer und der Kronjurist. Praktisches Denken und geschichtliche Tat von Martin Heidegger und Carl Schmitt*, 1994, S. 351.

⁵ Vgl. W. Schweidler, *Die Überwindung der Metaphysik*, Stuttgart 1987, S. 17.

⁶ Vgl. M. Heidegger, *Beiträge*, GA Bd. 65, Frankfurt a.M. 1989, S. 423.

⁷ Ebd.

⁸ Vgl. E. Angehrn, *Der endlose Streit der Vernunft. Metaphysik im Spiegel ihrer Kritik*, 1998, S. 51.

lung eines vergegenständlichenden Zugs im metaphysischen Denken sowie seine Kritik an der im Letzten religiös verwurzelten, auf dem Wege eines vernunftbestimmten Ordnungsdenkens gewonnenen metaphysischen Weltdeutung ist für sich genommen also nicht spektakulär, sondern immanenter Bestandteil der Diskussionsgeschichte des Begriffs der Metaphysik.⁹ Das läßt den Rückschluß zu, daß die Überwindung der Metaphysik bereits historisch war, als Heidegger die erste Projektskizze dazu in ›Sein und Zeit‹ entwarf.

Aufschlußreicher hingegen ist die Weise, wie Heidegger die Metaphysik kritisiert: Er drückt einer Reihe von Zunftkollegen das Feldzeichen der Metaphysik in die Hand, um sie und ihre Denkformen gegen sein eigenes, »anfängliches« Denken zu setzen. Den Begriff der Metaphysik versteht Heidegger in wechselnden Kontexten mit zahlreichen Etiketten wie »Gegenständigkeit«, »vorstellendes Denken«, »Herrschaft des Subjekts«, »Subjekt-Objekt-Beziehung« und »Seinsverlassenheit«, läßt ihn aber inhaltlich weitgehend unbestimmt. Das ist notwendig, denn die Metaphysik erscheint bei Heidegger im Gewand eines Kampfbegriffs, der in den entsprechenden Theorieschlachten mit variablen Inhalten gefüllt wird. Heideggers Betonung des Gegensatzes zwischen dem anfänglichen Denken und dem Denken der Metaphysik setzt dabei einerseits für die Metaphysik eine konzeptionelle Einheitlichkeit voraus, die historisch nicht zu belegen ist. Andererseits dient sie der Absicherung des neuen Denkhorizontes durch Marginalisierung der Konzepte des herkömmlichen Denkens, denen Heidegger attestiert, keine Möglichkeit zu bieten, die »Grundzüge des erst beginnenden technischen Zeitalters denkend zu erfahren«.¹⁰ Diese Selbststilisierung erfüllt unzweifelhaft auch strategische, auf die Wissenskulturschicht gerichtete Zielsetzungen.¹¹

Heideggers Ablehnung der Metaphysik ist zugleich aber auch ihre faktische Anerkennung als zentrale prägende Geistesdisziplin der abendländischen Denkgeschichte. Darüber hinaus können nicht zuletzt auch die Eigenheiten des Heideggerschen Denkens wie das Ursprungspathos, der Anspruch auf Letztbegründung, der Blick in den Wesensgrund der Dinge, die unifikatorischen Obsessionen und die Selbstabschottung gegenüber konkurrierenden Denkmustern als urmetaphysische Optionen begriffen werden. Diese Ambivalenzen sind zugleich also Symptome der vielgestaltigen reflexiven Selbstbe-

⁹ Eine umfassende Diskussionsgeschichte der Vernunftkritik, in der auch die historische Genealogie der Metaphysikkritik große Berücksichtigung finden müßte, steht noch aus. Sie wäre für eine genauere Erforschung der Spielarten der Vernunftkritik und den daran beteiligten Typen von Rationalität unentbehrlich. Vgl. hierzu C. Jamme, *Grenzziehungen. Die Vernunft in der Moderne*. Einleitung, 1997, S. 9.

¹⁰ Vgl. G. Neske u. E. Kettering (Hgg.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen 1988, S. 103.

¹¹ Günter Figal hat eine ähnliche Strategie am Beispiel Derridas deutlich nachgezeichnet. Vgl. G. Figal, *Metaphysik und Hermeneutik*, 1998, S. 104–109.

schäftigung der Philosophie. Heideggers Abwertung der Metaphysik wird in der vorliegenden Arbeit deshalb vor allem als polemischer Auftakt zu den Bemühungen gesehen, die Ressentiments gegen die zeitgenössische Philosophie und ihre rationalen Darstellungsmuster mit dem Projekt der Verwindung der Metaphysik theoretisch zu lizenzen.¹²

Bevor dieser Zusammenhang jedoch weiter vertieft wird, soll in Erinnerung gerufen werden, worin Heidegger den zentralen epistemischen Defekt der Metaphysik sieht. Seine Ablehnung der tradierten Metaphysik gründet im Kern in deren Blindheit für das Sein als solches:

Die Metaphysik stellt zwar das Seiende in seinem Sein vor und denkt so das Sein des Seienden. Aber sie denkt nicht den Unterschied beider. ... Die Metaphysik fragt nicht nach der Wahrheit des Seins selbst.¹³

Damit ist das zentrale Anliegen der denkerischen Bemühungen Heideggers erreicht: Die Neuentfaltung der Seinsfrage, mit der sich die abendländische Philosophie seit ihren Ursprüngen auseinandersetzt. Den gedanklichen Entwicklungsvorgang, in dem die Seinsfrage von immer wieder neuen Seiten beleuchtet wird, hat Heidegger selbst von seinen Zielsetzungen her in drei Phasen unterschieden.¹⁴ Es handelt sich dabei

1. um die Frage nach Sein und Zeit und nach dem »Sinn von Sein«¹⁵,
2. um die Frage nach der Wahrheit des Seins und der Wahrheit als »Geschichte des Seins«¹⁶
3. und schließlich im Spätwerk um die Frage nach dem »Gelichteten« als dem Ort des sich verbergenden und entbergenden Seins.¹⁷

Diese Fragen weisen in unterschiedliche Richtungen, besitzen jedoch einen gemeinsamen Ausgangspunkt. Heideggers grundsätzlicher Vorbehalt gegenüber

¹² Heideggers Kritik am zeitgenössischen Denken in der »Seinsverlassenheit« macht drei Bezugspunkte aus: Die »Berechnung«, die »Schnelligkeit« und den »Aufbruch des Massenhaften«. Vgl. M. Heidegger, Beiträge, GA Bd. 65, Frankfurt a.M. 1989, S. 120–122.

¹³ M. Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt a.M. 1991, S. 14.

¹⁴ Vgl. M. Heidegger, Seminare, GA Bd. 15, Frankfurt a.M. 1986, S. 344. An dieser Trichotomie richtet ein Großteil der philosophischen Forschung seine entwicklungsgeschichtlichen Bemühungen um das Werk Heideggers bis heute aus. Ihre Musterqualität darf jedoch nicht die problemgeschichtlichen Bedingungen von Heideggers Denken außer Acht lassen: Heideggers Seinsgeschichte kann nicht von der Zeitgeschichte abgekoppelt werden. Vgl. dazu etwa O. Pöggeler, Die Frage nach der Kunst. Von Hegel zu Heidegger, Freiburg/München 1984, S. 224; vgl. auch ders., Es fehlen heilige Namen. Das Denken Martin Heideggers in seinem Bezug auf Hölderlin, 1977, S. 67 und ders., Heideggers Begegnung mit Hölderlin, 1977, S. 15.

¹⁵ Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1993, S. 11.

¹⁶ Vgl. M. Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt a.M. 1991, S. 34; 47.

¹⁷ Vgl. M. Heidegger, Die Frage nach der Technik, 1997, S. 28f.

der traditionellen Ontologie leitet sich aus der Annahme ab, diese habe die ontologische Differenz, das »Nicht zwischen Seiendem und Sein«¹⁸, nicht berücksichtigt. Gleichzeitig sei aber auch die positive Wendung der ontologischen Differenz, die Frage nämlich, warum »überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts« ist, von der Metaphysik nicht bedacht worden.¹⁹ Heidegger vermutet deshalb, daß »alles Denken, das lediglich die Denkgesetze der herkömmlichen Logik verfolgt, von vornherein außerstande ist, von sich aus überhaupt die Frage nach dem Seienden auch nur zu verstehen ...«.²⁰ Die Tradition hat sich damit selbst die Möglichkeit verbaut, nach dem Sein des Daseins und damit nach dem Sinn von Sein überhaupt zu fragen.²¹ Wenn aber die herkömmliche Metaphysik weder die ontologische Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden noch den Ursprung ihrer ersten und zugleich letzten Grundlagen zum Thema macht, so muß an ihre Stelle ein Denken treten, dessen fundamentale Leistung darin besteht, das Sein nicht mehr vom Seienden aus, sondern es unmittelbar von sich selbst her wahrzunehmen. Dieses anfängliche Denken der Wahrheit des Seins kann nur dann gelingen, wenn nicht nur der ontologische Unterschied, sondern dieser selbst als Unterschied und nicht als Vergleich gedacht wird.²²

In ›Sein und Zeit‹ (1927) formuliert Heidegger erstmals explizit den Anspruch, alle seinsphilosophischen Lehren zu überholen. Der Entwurf seines Denkens soll zu einem »Begriff einer Wissenschaft vom Sein als solchem, seinen Möglichkeiten und Abwandlungen«²³ führen. Als methodische Aufgabe einer derartigen, fundamentalen Ontologie sieht Heidegger die »Abhebung des Seins vom Seienden und die Explikation des Seins selbst«.²⁴ Dabei kommt der Untersuchung des Daseins, Heidegger nennt sie »Existenzialanalytik«, eine besondere Bedeutung zu: Das Dasein ist vor allem Seienden ontisch ausgezeichnet, weil es ein Verhältnis zu sich hat und sich aus seiner Existenz selbst erschließt.²⁵ Die Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ein Seinsverständnis hat, also das Sein des Seienden ontologisch begreifen kann.²⁶ Dieser existenziale Verstehensbegriff Heideggers nimmt damit Abstand von jeglicher ko-

¹⁸ Vgl. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a.M. 1949, S. 5.

¹⁹ Vgl. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA Bd. 40, Frankfurt a.M. 1983, S. 3.

²⁰ Vgl. ebd., S. 27.

²¹ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, S. 48ff.

²² Vgl. B. Allemann, *Hölderlin und Heidegger*, Zürich/Freiburg i.Br. 1954, S. 70.

²³ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, S. 230.

²⁴ Vgl. ebd., S. 27.

²⁵ Wörtlich heißt es in der bekannten dialektischen Wendung: »Es [das Dasein, Anm. d. Verf.] ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht.« Ebd., S. 12.

²⁶ Vgl. ebd., S. 12f.

gnitiver Engführung und setzt den Akzent auf die menschlichen Verhaltungen.²⁷

Ausgehend von einer Hermeneutik der Faktizität, die das Dasein aus dem Horizont seiner Geschichtlichkeit²⁸ bestimmt, entwirft Heidegger in ›Sein und Zeit‹ das Programm einer existenzialanalytischen, also den grundlegenden Bestimmungen des Daseins Rechnung tragenden Fundamentalontologie: Deren Aufgaben sollen durch die »*am Leitfaden der Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie«²⁹ gewonnen werden. Für Heidegger stellt die Frage nach dem Sein eine Fundamentalfolge der Philosophie dar, die in der Geschichte der Ontologie bzw. Metaphysik in Vergessenheit geraten ist und deshalb nun wieder geweckt werden muß.³⁰ Heidegger hebt in ›Sein und Zeit‹ außerdem hervor, daß seit den Anfängen bei den Griechen das Sein einseitig auf das Merkmal ständiger Anwesenheit festgelegt worden ist.³¹ Er sympathisiert mit dem frühgriechischen Denken und kritisiert den ungeschichtlichen, in der Gestalt beständigen »Anwesens« die gesamte Philosophiegeschichte überspannenden Reflexionsbogen, der aus seiner Sicht immer dem Gegenständlich-Gegenwärtigen verpflichtet war, etwa in Gestalt der Idee bei Platon, der cartesischen Idee der Substanz als Bestimmung von Dinghaftigkeit oder als Willen bei Schopenhauer und Nietzsche.³² Die perpetuierte und häufig polemische Auseinandersetzung mit dieser selbstgesetzten Grundannahme der Verengung des Seinsdenkens auf ein »anwesendes Anwesen« gibt Heideggers Ausbruchsversuch aus der Metaphysik die notwendige Schubkraft.

Um die Frage nach dem Sein zu wecken, die Philosophie aus dem Bann der Gegenständlichkeit zu befreien und schließlich die Metaphysik zu überwinden, benötigt Heidegger einen reinen, nicht attribuierten Seinsbegriff. Mit programmatischer Diktion erklärt er daher in seinen ›Beiträgen zur Philosophie‹ (1936–1938):

²⁷ Vgl. J. Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München 1993, S. 19f.

²⁸ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, S. 20.

²⁹ Vgl. ebd., S. 22.

³⁰ Vgl. ebd., S. 27.

³¹ Vgl. ebd., S. 22.

³² Michael Theunissen sieht Heideggers Denken einer schlechten Dialektik verfallen: Zum einen versperre seine Deutung den Zugang zum frühen Griechentum und verdecke damit das Denken, das er gegen die Metaphysik stelle. Zum zweiten verfehle Heidegger das vormetaphysische Denken dadurch, daß er nicht wahrnehme, was dieses mit der Metaphysik verbinde. Vgl. M. Theunissen, *Vormetaphysisches Denken*, 1998, S. 45. Zum dritten, so könnte man Theunissen ergänzen, ist Heidegger schließlich auch blind für die metaphysischen Elemente seines eigenen Denkens, die er dadurch, daß er sich von der Metaphysik abstößt, um so nachdrücklicher mit dem herkömmlichen Denken in Verbindung bringt.

Die Überwindung der Metaphysik bedeutet die Freigabe des Vorrangs der Frage nach der Wahrheit des Seins vor jeder »idealen«, »kausalen« und »transzendentalen« und »dialektischen« Erklärung des Seienden.³³

Die Philosophie hat mit diesen Seinsentwürfen immer unter der Hegemonie der »selbstverständlichen Botmäßigkeit der Ontologie des Substantialen«³⁴ gestanden. Heideggers Denken konzipiert einen Gegenentwurf zum »vulgären Seinsverständnis«, das »Sein« indifferent als Vorhandenheit versteht.³⁵ Damit will Heidegger sich von der Gewohnheit der überlieferten Metaphysik abstoßen, »das Sein wie ein für sich stehendes und dann auf den Menschen erst bisweilen zukommendes Gegenüber vorzustellen«.³⁶ Das Sein ist nach Heideggers Auffassung weder vorstellbar noch verfügbar oder von einem anderen Seienden her direkt ansprechbar und deduzibel, sondern muß als Wahrheit in eigenen, maßgeblichen Weisen geschichtlich hervorgebracht und dann von sich selbst aus gedacht und verstanden werden.³⁷ Um sich vom vorstellenden Denken der Metaphysik abzusetzen, nennt Heidegger seine Philosophie in Anlehnung an die späte Hölderlinsche Hymne »Andenken« auch »andenkendes Denken« oder »andenkendes Fragen«.³⁸ Das andenkende Denken soll erörtern, worauf das Sein des Seienden selbst, das die Geschichte und ihre Geschehnisse nach Heideggers Auffassung durchwaltet, beruht.³⁹

Die ständige Anwesenheit des Seins in einer herkömmlichen ontologischen Form wie der Idee ist für Heidegger fragwürdig, weil Seiendes in seinem Sein damit im zeitlichen Modus der Gegenwart und so auf ungeschichtliche Weise verstanden wird.⁴⁰ Heidegger will das Sein im Gegenzug vor dem Horizont einer umgreifenden Temporalität, in deren Umkreis auch das Dasein steht, bestimmen: So ist beispielsweise das Sein des Daseins als Sorge von der triadischen Einheit der Ekstasen, von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart ergriffen, durch die es gezeitigt wird und auf die hin es sich entwirft.⁴¹ Heidegger greift auch die Selbstgewißheit des cartesischen *cogito* in seiner postulierten

³³ M. Heidegger, Beiträge, GA Bd. 65, Frankfurt a.M. 1989, S. 504.

³⁴ Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen ¹⁷1993, S. 320.

³⁵ Vgl. ebd., S. 389.

³⁶ Vgl. M. Heidegger, Wegmarken, Frankfurt a.M. 1967, S. 239.

³⁷ Wörtlich schreibt Heidegger im Humanismusbrief: »Denn die Ontologie denkt immer nur das Seiende (ov) in seinem Sein. Solange jedoch die Wahrheit des Seins nicht gedacht ist, bleibt alle Ontologie ohne ihr Fundament.« M. Heidegger, Über den Humanismus, ⁹1991, S. 47.

³⁸ Vgl. M. Heidegger, Erläuterungen, GA Bd. 4, Frankfurt a.M. 1981, S. 126; 129.

³⁹ Vgl. M. Heidegger, Was heißt Denken?, ⁸1997, S. 136f.

⁴⁰ Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen ¹⁷1993, S. 25.

⁴¹ Vgl. ebd., S. 194; 329. Auf eine nähere Erläuterung des sich sorgenden Daseins vor dem Hintergrund der Zeit muß hier verzichtet werden. Verwiesen sei auf die erhellen den Ausführungen zur ontologischen Grundlegung der Sorge bei W. Schulz, Die Aufhebung der Metaphysik in Heideggers Denken, 1989, S. 35ff.

Einheit von Sein und Denken an, weil dieses in seinem technisch-instrumentellen Bezug zur Welt (»Ich denke etwas«) den Zusammenhang von denkendem Dasein und Zeit nicht erkennt.⁴² Das Versäumnis der traditionellen Ontologie liegt seiner Auffassung nach also darin, die Problematik der Temporalität, die Frage nach dem Zeitcharakter von Sein, unberücksichtigt gelassen zu haben. Die Frage nach dem Sein bleibt so gebunden an ein unzureichendes, einseitiges Seinsverständnis, das als Primat des Präsens von Heidegger als Verfallsform betrachtet wird, und dessen Überwindung er heraufführen will. Hans-Georg Gadamer hat Heideggers Gegenentwurf in »Sein und Zeit« auf die folgende Formel gebracht:

Sein ist nicht nur reine Anwesenheit und gegenwärtige Vorhandenheit. Im eigentlichen Sinne »ist« das endlich-geschichtliche Dasein.⁴³

Erst in der Durchführung der Destruktion der ontologischen Überlieferung im herkömmlichen Denken konkretisiert sich die Seinsfrage⁴⁴ und kann namentlich die herrschende »Seinsvergessenheit« überwunden werden: Was durch die Tradition verdeckt und vergessen ist, soll so wieder zutage treten.⁴⁵ Deshalb scheint Heidegger sein Projekt der Destruktion der Geschichte der Ontologie als »das Aufdecken der Geschichtlichkeit ihrer Grundbegriffe« und als »ein Aufdecken der Versäumnisse des in der Tradition Tradierten und Verfestigten« zu sehen.⁴⁶ Die philosophiegeschichtliche Verwurzelung der Interpretationsmethode der Destruktion und ihre daraus folgende »selbst-reflexive Wendung gegen sich selbst« und gegen ihre eigenen Wurzeln werden von Heidegger nicht thematisiert, wahrscheinlich waren sie ihm nicht einmal bewußt.⁴⁷ Für Heidegger forscht die Destruktion – ohne sich und ihre Grundbedingungen dabei selbst zu hinterfragen – innerhalb der überlieferten Philosophie nach dem unter der Lawine der ontologischen Tradition verschütteten Sinn von Sein, und zwar

⁴² Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁷1993, S. 24.

⁴³ Diese Formulierung findet sich in einer Einführung, die Gadamer auf Heideggers Wunsch für eine Sonderveröffentlichung des Kunstwerkaufsatzes verfaßt hat. Heidegger bemerkt anerkennend im Vorwort, diese Einführung enthalte einen »entscheidenden Wink« für den Leser seiner späteren Schriften. Vgl. M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Mit einer Einführung von Hans-Georg Gadamer, Stuttgart 1992, S. 97.

⁴⁴ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁷1993, S. 26.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 22.

⁴⁶ Vgl. W. Biemel, Heidegger, Reinbek ¹²1993, S. 41.

⁴⁷ Auf diesen Zusammenhang verweist Dermot Moran in einem differenzierten Aufsatz über die historische Herkunft der ontologischen, gegen sich selbst denkenden Methode der Destruktion. Deren geistige Urheber sind nach Moran islamische Philosophen des 11. Jahrhunderts, genauer Ghazali und Averroes. Vgl. D. Moran, *Die Destruktion der Destruktion*. Heideggers Versionen der Geschichte der Philosophie, 1992, S. 297ff.

unter der Vorgabe einer positiven Zielsetzung, deren negative Folgen nicht direkt intendiert sind:

Die Destruktion will aber nicht die Vergangenheit in Nichtigkeit begraben, sie hat *positive* Absicht; ihre negative Funktion bleibt unausdrücklich und indirekt.⁴⁸

Soweit eine erste Skizze von Heideggers Projekt der Überwindung der Metaphysik. Es wurde deutlich, daß dieses Projekt auf dem selbstgeschaffenen Konstrukt eines doppelten philosophiehistorischen Defektes gründet: Nachdem in der Geschichte des abendländischen Denkens das Sein als solches in seiner Differenz zum Seienden nicht bedacht wurde, führte der metaphysische Beginn der Neuzeit nach Heideggers Auffassung zusätzlich einen Wandel des Wesens der Wahrheit herauf. Die Metaphysik läßt nun als Subjekt- und Bewußtseinsphilosophie »den Eröffnungs- und Entbergungscharakter [der Wahrheit, Anm. d. Verf.] unbefragt in die Vergessenheit versinken«.⁴⁹ In der abendländischen Metaphysik tritt zugleich eine Vergegenständlichung des Seins ein: Das Sein wird »im Sinne der Beständigung der Anwesenheit verstanden, wobei ›Beständigkeit‹ zweideutig sowohl Festigkeit meint als auch Beharren«.⁵⁰ Die materialistisch-ideologische Struktur dieser Bindung an die Gegenwärtigkeit und Gegenständlichkeit des Seins bildet für Heidegger die Angel, in der sich der neuzeitliche Irrtum der philosophiegeschichtlichen Epoche der Metaphysik im Gegensatz zur Antike und zum Mittelalter dreht:

Daß das Seiende in der Vorgestelltheit seiend wird, macht das Zeitalter, in dem es dahin kommt, zu einem neuen gegenüber dem vorigen. Die Redewendungen »Weltbild der Neuzeit« und »neuzeitliches Weltbild« sagen zweimal dasselbe und unterstellen etwas, was es nie zuvor geben konnte, nämlich ein mittelalterliches oder antikes Weltbild. Das Weltbild wird nicht von einem vormals mittelalterlichen zu einem neuzeitlichen, sondern dies, daß überhaupt die Welt zum Bild wird, zeichnet das Wesen der Neuzeit aus. ... Niemals aber besteht das Sein des Seienden hier darin, daß es, als das Gegenständliche vor den Menschen gebracht, in dessen Bescheid- und Verfügungsreich gestellt und so allein seiend ist.⁵¹

Die Seinsgeschichte ist für Heidegger die Geschichte der Vollendung der abendländischen Metaphysik. Sie ist aber auch die Geschichte eines Irrtums, in dem das Denken durch das Sein selbst »beirrt« wurde. Sie muß nach Heidegger im »Sprung« verwunden werden, denn mit dem »Wagnis« eines Sprungs aus dem ersten Anfang in den anderen Anfang gelangt der Mensch in einen anderen Bereich der Geschichte.⁵² Heidegger muß zuvor klargeworden sein, daß das menschliche Seinsverständnis – das Dasein – zwar die Frage nach dem Sein of-

⁴⁸ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, S. 23.

⁴⁹ Vgl. M. Heidegger, 1. *Nietzsches Metaphysik*. 2. *Einleitung in die Philosophie*. Denken und Dichten, GA Bd. 50, Frankfurt 1990, S. 66.

⁵⁰ Vgl. ebd., S. 35.

⁵¹ M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, 1994, S. 90.

⁵² Vgl. M. Heidegger, *Beiträge*, Frankfurt a.M. 1989, S. 227f.

fenhalten kann, aber mit der Erkenntnis des Seins selbst überfordert ist.⁵³ In seinem späteren Denken nach der »Kehre« fragt Heidegger deshalb danach, wie und wo das Sein sich von sich selbst her zeigt – das heißt, wie es sich in der Lichtung seines Wesens öffnend entbirgt. Der Prozeß der Erschließung von Welt und Sein wird damit nicht mehr vom individuellen Dasein geleistet, sondern vollzieht sich als das »überwältigend anonyme Geschehen einer temporalisierten Ursprungsmacht«.⁵⁴

In diesem Zusammenhang tritt auch das Moment der Sprache in den Vordergrund von Heideggers Überlegungen. Auch das philosophische Sagen ist in die Sackgasse einer historisierten metaphysischen Grundstellung geraten. Diese Grundstellung, die sich in der Subjekt-Objekt-Schematik als intellektueller Modulationsform von Wirklichkeit zu einer Vormacht der »Gegenständigkeit«⁵⁵ in der neuzeitlichen Wissenschaft auswächst, kann den neuen Anfang des Denkens nach Heideggers Auffassung nicht leisten. Zur Überwindung der metaphysischen Prädisposition und zur Wiedergewinnung des im neuzeitlichen *peccatum originarium* der Subjektivität verlorengegangenen Ideals der absoluten Wahrheit benötigt Heidegger eine neue, zureichende Sprache, die es ihm erlaubt, den Neuanfang im Denken glaubhaft vollziehen zu können. Im Humanismusbrief (1946) erläutert er rückblickend, daß sein neues, die Subjektivität verlassendes Denken an der Schwelle der »Kehre« ohne sprachliche Mittel der Selbstbeschreibung nicht weiterkam, und der zweite Teil von »Sein und Zeit« aus eben diesem Grund nicht geschrieben werden konnte:

Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam.⁵⁶

Die aus der Metaphysikkritik hergeleitete Notwendigkeit einer neuen Sprache für den Neubeginn im Denken bringt Heidegger zur Sprache der Dichtung. Die poetische Sprache Hölderlins, Rilkes, Georges und auch Trakls wirkt sich auf Heideggers Denken nicht nur intellektuell inspirierend aus, sondern führt gleichzeitig Elemente und Inhalte eines entgrenzten Sprechens mit sich, das – ähnlich wie in der Sprache der Religion – in einen jenseitigen Verfügungsraum weist und so von Heideggers Denken zu einem neuen Anfang genutzt werden kann. Inwiefern diese Integration der Dichtung in das Denken die Kritik an der Metaphysik untermauert, wird im folgenden noch darzustellen sein.

⁵³ Vgl. U. Claesges, Heidegger und das Problem der Kopernikanischen Wende, 1984, S. 92.

⁵⁴ Vgl. J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1988, S. 50.

⁵⁵ Vgl. M. Heidegger, Wissenschaft und Besinnung, 81997, S. 52.

⁵⁶ Vgl. M. Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt a.M. 1994, S. 19.

Heidegger will sein antimetaphysisches Projekt in zwei Entwicklungsstufen verwirklichen: Der Verwindung der Metaphysik geht nach seiner Auffassung die Überwindung der Metaphysik als einer notwendigen Phase der Seinsgeschichte und als Vorzeichen der Verwindung der Seinsvergessenheit voraus.⁵⁷ Die Heideggersche Kritik an der Metaphysik kann daher nicht funktional auf den ontologischen Abbruch des »Wohnsitzes der abendländischen Philosophie« reduziert werden – das von Hannah Arendt verwendete Bild eines »Gebäudes der Metaphysik«, das von Heidegger mit nahezu allgemeiner Billigung zerstört wird, führt in diesem Zusammenhang in die Irre. Der in »Sein und Zeit« geprägte Begriff der Destruktion⁵⁸ impliziert zwar auch die Zerstörung eines Alten, Morschen und legt damit die Deutung nahe, das Denken Heideggers habe das Ziel, etwas Besseres, Größeres zu begründen und aufzubauen. Heidegger selbst weist jedoch später diese Engfassung seines Denkens zurück und beschreibt die Überwindung der Metaphysik als Abstieg aus der Subjektivität, als positive Überwindung der neuzeitlichen rationalen Wissenschaft⁵⁹ und als Rückkehr in eine ursprüngliche Nähe:

Das Denken überwindet die Metaphysik nicht, indem es sie, noch höher hinaufsteigend, übersteigt und irgendwohin aufhebt, sondern indem es zurücksteigt in die Nähe des Nächsten. Der Abstieg ist, zumal dort, wo der Mensch sich in die Subjektivität verstiegen hat, schwieriger und gefährlicher als der Aufstieg.⁶⁰

Heideggers Destruktion der Überlieferung zielt auf eine Auflösung ihrer rational geprägten Ordnungen und Denkformen. Der Abschied von der Subjektphilosophie vollzieht sich jedoch nicht mit linearer Stringenz oder womöglich logischer Zwangsläufigkeit. Vielmehr sind Heideggers Aussagen zur Verwindung der Metaphysik häufig ambivalent und widersprüchlich. Auf der einen Seite steht die bekannte Polemik Heideggers, die Philosophie sei der Seinsvergessenheit anheimgefallen:

Die Metaphysik ist in allen ihren Gestalten und geschichtlichen Stufen ein einziges, aber vielleicht auch das notwendige Verhängnis des Abendlandes ... Die Metaphysik ist Verhängnis in dem strengen, hier allein gemeinten Sinne, daß sie als Grundzug der abendländisch-europäischen Geschichte die Menschentümer inmitten des Seienden hängen läßt, *ohne* daß das Sein des Seienden jemals ... erfahren und erfragt und gefügt werden könnte.⁶¹

Heideggers Polemik gegen die Metaphysik identifiziert diese in erster Linie mit der neuzeitlichen Wissenschaft. In diesem Zusammenhang stehen aber unvermittelt auch Äußerungen, die Heideggers Abkehr vom »Denken der Her-

⁵⁷ Vgl. M. Heidegger, Überwindung der Metaphysik, ⁸1997, S. 74.

⁵⁸ Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen ¹⁷1993, S. 22.

⁵⁹ Vgl. M. Heidegger, Wissenschaft und Besinnung, ⁸1997, S. 62ff.

⁶⁰ M. Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt a.M. ⁹1991, S. 42.

⁶¹ M. Heidegger, Überwindung der Metaphysik, ⁸1997, S. 73f.

kunft« relativieren. Heidegger räumt der Metaphysik im Kontext der Seinsgeschichte als prägende Kraft in den Wissenschaften einen wichtigen Daseinsgrund ein und scheint sich ihr auf dieser Linie wieder anzunähern:

Gemäß der wesenhaften, durch die Metaphysik selbst geforderten und immer wieder neu gesuchten Verflechtung der Metaphysik mit den Wissenschaften, die zur eigenen Nachkommenschaft der Metaphysik gehören, muß sich das vorbereitende Denken bisweilen auch im Umkreis der Wissenschaften bewegen ...⁶²

An anderer Stelle formuliert Heidegger eine Art verbindliche Synthesis zu den vorgenannten Positionen:

Ein Denken, das an die Wahrheit des Seins denkt, begnügt sich zwar nicht mehr mit der Metaphysik; aber es denkt auch nicht gegen die Metaphysik.⁶³

In diesem Spannungsfeld oszilliert Heideggers Denken, das sich weder als Philosophie noch als Metaphysik ausweist, zugleich aber erklärt, an der Schwelle zu einem Neuanfang im Denken zu stehen, dabei mit seiner ideengeschichtlichen Herkunft aber nicht völlig brechen will. Die spezifisch neuzeitliche Voraussetzung, daß eine neue Philosophie ihren Sinn und ihre Legitimität immer auch daraus schöpft, besser zu sein als die vorausgegangenen⁶⁴, tritt in Heideggers Texten zumindest nicht offen zutage. Die Gestalt der Metaphysik in der abendländischen Philosophie, der Primat des Subjekts und die emanzipatorische Idee sind für Heidegger nicht in erster Linie die Etappen einer intellektuellen Verfallsgeschichte des abendländischen Denkens – in dieser Hinsicht ist er häufig mißverstanden worden. In den für die Selbstaufklärung des Philosophen wichtigen Briefen an Hannah Arendt macht Heidegger sehr deutlich, daß es ihm in seinem Denken nicht um die Begründung einer neuen, überzeugenderen Philosophie geht, weil ihm der Begriff von Geschichte selbst zweifelhaft geworden ist:

Was den wenigsten aufgeht, ist vor allem dies: Seynsgeschichte von der Aletheia bis zur ewigen Wiederkehr des Gleichen ist keine Verfallsgeschichte, innerhalb derer die Philosophie auf Abwege geraten sein könnte, von denen Heidegger gar sie zurückholt. Seynsgeschichte ist überhaupt nicht Geschichte im Sinne des Geschehens eines Wirkungszusammenhangs.⁶⁵

In einem Fernsehinterview mit Richard Wisser im Jahr 1969 gibt Heidegger auf die Frage, ob er versuche, die bisherige Philosophiegeschichte als Verfallsgeschichte zu denken, eine abschlägige Antwort:

⁶² M. Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot«, ¹¹1997, S. 211.

⁶³ Vgl. M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, Frankfurt a.M. ¹⁴1992, S. 9.

⁶⁴ Vgl. W. Schweidler, Die Überwindung der Metaphysik, Stuttgart 1987, S. 14.

⁶⁵ H. Arendt/M. Heidegger, Briefe, Frankfurt a.M. 1998, S. 112.

Es ist nicht eine Verfallsgeschichte, sondern es ist ein Entzug des Seins, in dem wir stehen.⁶⁶

Wie läßt sich jedoch Heideggers Kritik an der Metaphysik und sein Projekt der Destruktion in diesen Zusammenhang dann einordnen? Welcher Zusammenhang besteht zwischen Heideggers Auffassung, die Philosophie versteife sich seit 2.400 Jahren auf den Gedanken der sich selbst behauptenden Subjektivität, und seiner These, der Ursprung des Denkens lasse sich am Kunstwerk exemplarisch nachweisen? Dieses Problem läßt sich offenbar nicht lösen, wenn Heideggers Denken nur unter der Optik eines Gegenentwurfs zur Metaphysik betrachtet wird. Eine solche Sichtweise, basierend auf begrifflichen Dichotomien und der Annahme geistesgeschichtlicher Peripetien, läßt die Vielzahl der ideengeschichtlichen Verstreungen zwischen Heideggers Denken und der Metaphysik unberücksichtigt.

Heideggers Projekt der Verwindung der Metaphysik erschöpft sich trotz zahlreicher antiszientifischer Evokationen nicht in der »Wendung ins Irrationale«.⁶⁷ Vielmehr geht es um eine, in der Wortwahl zwar häufig esoterisch erscheinende, aber in ihrer inneren Anlage genau kalkulierte Neuvermessung derjenigen semantischen Bezirke, in denen in Kunst und Philosophie von Sein, Wahrheit und Sprache die Rede ist. Das Projekt dieses »denkenden Dichtens« läuft auf eine Bestimmung dessen hinaus, was Heidegger in Anlehnung an die Fachsprache der Landvermesser die »Topologie des Seyns« nennt.⁶⁸ In dieses im Kern sehr rationale Verfahren seiner neuen philosophischen »Raumordnung«, das eben auf eine genauere Erfassung der Eröffnung des Seins im Raum zielt⁶⁹, ordnet Heidegger auch die Geschichte der Metaphysik bzw. des »ersten

⁶⁶ Vgl. den Sammelband von G. Neske/E. Kettering, (Hgg.), Antwort. Martin Heidegger im Gespräch, Pfullingen 1988, S. 23.

⁶⁷ Jürgen Habermas ist zwar zuzustimmen, wenn er Heideggers »mystisches Seinsdenken« in eine Reihe mit den antiwissenschaftlichen, auf Rückgewinnung von Totalität durch Verzicht auf konkurrenzfähige Erkenntnis ausgerichteten Konzepten Jaspers', Wittgensteins, Adornos und Derridas stellt. Dabei dürfen jedoch nicht die Querverbindungen zur Metaphysik und der Rückgriff auf rationale Reflexionsformen, derer sich Heidegger ebenfalls bedient, aus dem Blick kommen. Der Rekurs auf die Metaphysik bleibt ein bestimmender Grundton des Heideggerschen Denkens. Vgl. J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt a.M. 1988, S. 45.

⁶⁸ Vgl. M. Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens, GA Bd. 13, Frankfurt a.M. 1983, S. 84.

⁶⁹ Die gedanklichen Zusammenhänge zwischen Heideggers Begriff der »Unverborgenheit des Seins« und dem Begriff des »Raums« als einer ursprünglichen Einheit hat Susanne Ziegler erschöpfend herausgearbeitet. Vgl. S. Ziegler, Heidegger, Hölderlin und die Aletheia. Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944. Berlin 1991, S. 96ff.; 234f. Ein weiteres Indiz für Heideggers intensive Auseinandersetzung mit den neuzeitlichen Denkkategorien zeigt sich in der Vorlesung über die »Ister-Hymne«: Heidegger räumt dort ein, daß Raum und Zeit geläufige »Formen des Vorstellens sind, nach denen die Menschen die Gegenstände und die gegenständlich

Anfangs« ein. Sie ist als Geschichte der Seinsvergessenheit von Parmenides bis Nietzsche für ihn kein Abweg, sondern eine notwendige Etappe auf dem Weg der Geschichte des Seins.

Eine weitere mögliche Antwort auf die Frage, weshalb Heidegger der Philosophiegeschichte der Vergangenheit kritisch begegnet, zeigt sich darüber hinaus in seinen strategischen Ambitionen zur Rückkehr in ein anfängliches Denken. Heidegger stellt die Metaphysik als Kontrastfolie hinter seinen eigenen Denkentwurf, um diesen deutlicher hervortreten zu lassen. Dabei vertritt er durchaus gegensätzliche Positionen: So ist die metaphysische Grundstellung, etwa die Subjekt-Objekt-Dialektik des deutschen Idealismus, die Heidegger als »Exponent des vorstellenden Denkens« wertet⁷⁰, seiner Meinung nach ein unwissentliches Ausweichen vor der Wahrheit des Seins, verstellt alle Wege in einen neuen Anfang und bleibt schließlich doch als permanenter und produktiver Stein des Anstoßes unentbehrlich, weil sie die »machenschaftliche Macht der Seiendheit in die äußerste, unbedingte Entfaltung bringt« und so das von Heidegger angestrebte Ende vorbereitet.⁷¹ Heidegger will die von ihm angestrebte Überwindung der Metaphysik deshalb nicht als einfachen Bruch mit der philosophiehistorischen Tradition verstanden wissen, sondern umgekehrt die Metaphysik für das eigene Denken als ständige Herausforderung positiv umwenden und fruchtbar machen. Sein Denken bewegt sich dabei auf der Reflexionsebene der neuzeitlichen Subjektphilosophie, und zwar dergestalt, daß es nur durch Reflexion die Reflexion hinter sich lassen und eine andere Reflexionsform begründen kann:

Wenn es nun überhaupt so etwas wie eine »Überwindung« der modernen Reflexionsform, d.i. der Reflexion der Subjektivität, gibt, dann ist sie nur durch eine andere Reflexion möglich, obzwar es zunächst den Anschein hat, als sei dies der Gipfel des Widersinns ...⁷²

Die Überwindung der Reflexion bleibt immer auf die Reflexion angewiesen. Die Reflexion ist als Prämisse des Vollzugs einer Überwindung ihrer selbst und der Begründung einer anderen Reflexionsform unentbehrlich, weil sie allein sich reflektierend neue Aufgabenstellungen zuspiegeln kann. So bleibt auch in

gegebenen Abläufe auffassen«, fügt aber sogleich abschwächend hinzu, Raum und Zeit könnten nicht in das Schema objektiv-subjektiv eingeordnet werden. Vgl. M. Heidegger, Hölderlins Hymne ›Der Ister‹, GA Bd. 53, Frankfurt a.M. 1984, S. 56. Hent de Vries sieht in Heideggers Frage nach der Verortung des Seins und seiner Hölderlin geschuldeten Suche nach dem »Fehl göttlicher Namen« die indirekte Fortführung topotheologischen Denkens. Vgl. H. de Vries, *Theotopographies*: Nancy, Hölderlin, Heidegger, 1994, S. 467.

⁷⁰ Vgl. F.-W. v. Herrmann, *Dichterische Einbildungskraft und andenkendes Denken*, 1983, S. 25.

⁷¹ Vgl. M. Heidegger, *Beiträge*, GA Bd. 65, Frankfurt a.M. 1989, S. 203.

⁷² M. Heidegger, *Heraklit*, GA Bd. 55, Frankfurt a.M. 1979, S. 210.

dem Versuch, die Reflexionsform der Subjektivität in eine andere Art der Reflexion zurückzubiegen, immer ein unauflöslicher Einschluß von Reflexion enthalten. Diese Denkbewegung hat Heidegger verschleiern in den Modus eines »Gegen-sich-selber-Denkens« gekleidet und darin zugleich die grundlegende Gefährdung seines Denkens gesehen:

Die böse und darum schärfste Gefahr ist das Denken selber. Es muß gegen sich selbst denken, was es nur selten vermag.⁷³

In einem späten Brief an Hannah Arendt im April 1972 verdeutlicht Heidegger die Zielrichtung dieses »Gegen-sich-selber-denkens«:

»Gegen sich selber denken« – d.h. gegen den Vorrang der Metaphysik, die nach Kant zur »Natur des Menschen« gehört.⁷⁴

Heidegger behauptet, daß die Überwindung der Metaphysik für ihn »weder eine Zerstörung noch auch nur eine Verleugnung der Metaphysik« ist – alles andere wäre »eine kindische Anmaßung und eine Herabsetzung der Geschichte«. ⁷⁵ Hier zeigt sich die argumentative Achillesferse seiner Metaphysikkritik bei eingehender Betrachtung viel deutlicher als in der Feststellung, Heideggers Denken folge einem altbekannten Verfallsschema der Geschichtsphilosophie. ⁷⁶ Heidegger stellt durch die *ex negativo* vollzogene Aneignung der Metaphysik sein Projekt selbst in Frage. Diese uneingestandene Akzeptanz bedeutet im Umkehrschluß, daß Heidegger die historische Nüchternheit bestimmt Reflexionsformen und damit die prägende Faktizität der abendländischen Metaphysik auch für sein Denken anerkennen muß. Die Kritik der Metaphysik bleibt so aufs Engste mit der Metaphysik verbunden.

Heideggers Überwindung der Metaphysik will und kann die Metaphysik nicht im üblichen Sinne einfach beseitigen, denn diese »gehört ... nach dem Wort Kants zur Natur des Menschen«⁷⁷ und – so läßt sich ergänzen – damit auch zu seiner Geschichte. Michael Theunissen hat diese paradoxe Einsicht auf den Punkt gebracht:

Ein die Metaphysik umstandslos verabschiedendes Denken wird es nie geben können. Überzeugungskraft besitzt nachmetaphysisches Denken nur als eines, das durch die Metaphysik hindurchgegangen und sie in sich aufgenommen hat.⁷⁸

⁷³ M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA Bd. 13, Frankfurt a.M. 1983, S. 80.

⁷⁴ Vgl. H. Arendt/M. Heidegger, *Briefe*, Frankfurt a.M. 1998, S. 234.

⁷⁵ Vgl. M. Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*, ¹¹1997, S. 109.

⁷⁶ Vgl. K. Gründer/R. Spaemann, [Art.] *Geschichtsphilosophie*, 1960, Sp. 789.

⁷⁷ Vgl. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a.M. ¹⁴1992, S. 9.

⁷⁸ M. Theunissen, *Vormetaphysisches Denken*, 1998, S. 44.

Auch Heidegger mußte erkennen, daß das Projekt einer Überwindung der Metaphysik zwangsläufig scheitert, wenn es sich völlig von der Dimension der Metaphysik abkehrt. Um diesem Dilemma zu entkommen, gleichzeitig aber den Neuanfang im Denken nicht aus den Augen zu verlieren, vollzieht Heidegger eine dialektische Operation der Neuaneignung: Die auf dem Wege des Seinsdenkens verwundene Metaphysik verschwindet nach seiner Auffassung nicht einfach, sondern »kehrt gewandelt zurück und bleibt als der fortwährende Unterschied des Seins zum Seienden in der Herrschaft«. ⁷⁹ Dieses »Zurückkehren« in die von Heidegger selbst geschaffene Kategorie der ontologischen Differenz rehabilitiert jedoch eine dualistische Denkfigur aus dem Vorstellungsinventar rationaler Verfahren der Neuzeit, an der sich erneut die Persistenz metaphysischer Paradigmen in Heideggers Philosophie zeigt. ⁸⁰ Heidegger erklärt die ontologische Differenz zum Initium des anfänglichen Denkens und knüpft an diese Grundstellung den Gedanken der Verwindung der Seinsvergessenheit, der kennzeichnend ist für das Projekt der Überwindung der Metaphysik. ⁸¹ An die Stelle der traditionellen transzendentalen Unterscheidung zwischen *constituent* und *constitutum* tritt, wie Habermas richtig erkannt hat, die Unterscheidung zwischen dem »Weltentwurf, der den Horizont für mögliche Begegnungen in der Welt öffnet« und demjenigen, »was darin faktisch begegnet«. ⁸² Mit dieser Unterscheidung erhält das Subjekt, das vermittelt transzendentaler Erkenntnisweisen Gegenstandsbereiche konstituiert, die Funktion einer Instanz zurück, die »durch welterschließende Sinnschöpfung produktiv wird«. ⁸³ Durch die verschleierte Rehabilitation des weltkonstituierenden Subjekts entzieht Heidegger aber seinem Versuch, die Subjektphilosophie hinter sich zu lassen, die Grundlage. Deshalb werden die Philosophiegeschichte und die in ihr verwurzelten Irrungen des Denkens tatsächlich zum Notnagel des Projekts der Überwindung der Metaphysik: Die neue Anfänglichkeit des Denkens ist nur auf einem Sonderweg zu erreichen, der in die Vergangenheit der Philosophie zurückzuführen scheint. Doch dieser Rückweg wird von Heidegger nicht nur als bloßer Rückschritt in der Geschichte der abendländischen Philosophie ausgewiesen, sondern zu einem delphischen Rückgriff auf die grundlegende Frühgeschichte des Denkens und als solcher zum Voranschreiten in Richtung eines noch fernen Ziels stilisiert:

Ich habe einen früheren Standpunkt verlassen, nicht um dagegen einen anderen einzutauschen, sondern weil auch der vormalige Standort nur ein Aufenthalt war in einem

⁷⁹ Vgl. M. Heidegger, Überwindung der Metaphysik, ⁸1997, S. 68.

⁸⁰ Diese Kritik übt auch Derrida, der im Beschwören der ontologischen Differenz eine metaphysische Nostalgie erkennen will. Vgl. J. Derrida, *La différence*, 1972, S. 29f.

⁸¹ Vgl. M. Heidegger, Überwindung der Metaphysik, ⁸1997, S. 74.

⁸² Vgl. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M. ²1988, S. 49.

⁸³ Vgl. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M. ³1986, S. 180.

Unterwegs. ... Und Denkwege bergen in sich das Geheimnisvolle, daß wir sie vorwärts und rückwärts gehen können, daß sogar der Weg zurück uns erst vorwärts führt.⁸⁴

Das Verlassen gängiger Standpunkte und das Einschlagen neuer, unbetretener Wege ist ein Charakteristikum der Heideggerschen »Topologie des Seins«, die in der Spanne von »Sein und Zeit« bis hin zum Spätwerk immer wieder den Rückschritt aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik als einen neuen Anfang erprobt.⁸⁵ Sucht man die Entwicklung dieses Denkens nach dafür ausschlaggebenden intellektuellen Begegnungen ab, so stellt man fest, daß neben der Auseinandersetzung mit Hölderlin auch die Beschäftigung mit Nietzsches Heidegger auf den Weg einer Überwindung der Metaphysik geführt hat. Die »innere Einheit« der Metaphysik Nietzsches ist für Heidegger die »Vollendung der abendländischen Metaphysik«.⁸⁶ Die metaphysische Leerstelle, die Nietzsche mit seiner Formel »Gott ist tot« aufgerissen hat, wird mit neuen Befangenheiten zugeschlachtet: In Nietzsches Philosophie des Willens zur Macht erkennt Heidegger deshalb nur eine letzte Rechtfertigung der Herrschaft moderner Technik durch die Metaphysik.⁸⁷ Diese Herrschaft der Technik wirkt sich seiner Meinung nach aus bis in die Bereiche philosophischer Letztbegründungen durch Universalbegriffe wie Naturgesetzlichkeit und Freiheit, die er als technisch-metaphysische Auslegungen verwirft, weil in ihnen »das Sein selbst nicht mehr aus seiner Wahrheit zum Wort kommt.«⁸⁸ Nietzsches Denken ist für Heidegger damit der Schlußpunkt traditionellen Philosophierens, den er selbst setzt, um in seinem eigenen Denken darüber hinaus zu gelangen.

Die auf der Metaphysikkritik aufbauende, weitreichende Dissolution des Grundbestandes des philosophischen Denkens und die damit einhergehende Ambition einer Einebnung der begrifflichen Dualismen ist die Grundmelodie des Heideggerschen Gesamtwerkes. Hans-Georg Gadamer hat die Auffassung vertreten, daß Heidegger in der Begegnung mit Nietzsche nicht nur die Metaphysik in Frage stellte, sondern auch die Wissenschaft und damit den Begriff der Wahrheit selbst. Der eigentliche Grund dieser Fragerichtung, so Gadamers

⁸⁴ Vgl. M. Heidegger, Aus einem Gespräch von der Sprache, ¹¹ 1997, S. 98f. Das Bild vom »Rückgang« in der Metaphysik scheint Heidegger Kant entlehnt zu haben, der in der zweiten Vorrede zur »Kritik der reinen Vernunft« sagt: »In ihr [der Metaphysik, Anm. d. Verf.] muß man unzählige Male den Weg zurücktun, weil man findet, daß er dahin nicht führt, wo man hin will ...«. Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1993, S. 19 [B XIV].

⁸⁵ Einen sehr verdichteten und präzisen Überblick über das Zurücklaufen in früh- und prämetaphysische Bereiche als Grundzug des Denkens Heideggers gibt B. Bruijic, »Schritt zurück«, 1987, S. 161–180.

⁸⁶ Vgl. M. Heidegger, 1. Nietzsches Metaphysik, GA Bd. 50, Frankfurt a.M. 1990, S. 8.

⁸⁷ Vgl. M. Heidegger, Hölderlins Hymne »Andenken«, GA Bd. 52, Frankfurt a.M. 1982, S. 91.

⁸⁸ Vgl. ebd.

These, sei jedoch Heideggers Versuch gewesen, eine Sprache zu finden, die hinter den Logos der abendländischen Metaphysik zurückreicht.⁸⁹ Ist Gadamers Einschätzung richtig, dann forscht Heidegger nach der Möglichkeit eines unmittelbaren Sprechens, einer Art Ursprache, in deren Worten die Wahrheit des Seins aufbewahrt ist. Hölderlins Dichtung, später auch andere Gedichte, werden für Heidegger zum Quellgrund eines ametaphysischen Sprechens und damit zum Telos des Ausdrucks von Erfahrung des Seins:

Hölderlin ist unser ... zukünftigster *Denker*, weil er unser größter *Dichter* ist. Die dichterische Zuwendung zu seiner Dichtung ist nur möglich als denkerische Auseinandersetzung mit der in dieser Dichtung errungenen Offenbarung des *Seins*.⁹⁰

Die Suche Heideggers nach einer zureichenden Sprache für sein Denken ist nicht außergewöhnlich, sondern hängt einer romantisierenden Wissenschaftsgeschichtsschreibung nach, die die Auffassung vertritt, jede große Philosophie müsse sich ihre eigene Sprache schaffen. Auch Heidegger konstruiert sich deshalb seine eigene Sprache, sein eigenes, mit Etymologien und Neologismen bis in die grammatikalischen und semantischen Strukturen durchsetztes Lexikon, dessen Lücken er im Rückgriff auf die Dichtung füllt. Dahinter steht jedoch nicht nur der Versuch, einen erweiterten seinsgeschichtlichen Wortschatz zu gewinnen, sondern vor allem das fundamentale Problem, das Heideggers Denken mit sich und der angestammten Sprache der Philosophie hat: Hans-Georg Gadamer weist darauf hin, daß Heidegger aus »Sprachnot« heraus auf die Dichtung zurückgegriffen habe, um dort nach angemessenen Begriffen für seine neue Frage nach der Zeitstruktur, der eigentlichen Grundstruktur des Seins, zu suchen.⁹¹ Diese »Sprachnot« ist aber nicht nur die Quelle der »verbissene[n]

⁸⁹ Vgl. H.-G. Gadamer, Geleitwort, 1989, S. XVIII. Gadamer faßt den Begriff der Destruktion der Metaphysik deshalb als »Freilegung der Nennkraft der Sprache« auf und ordnet ihn ein in die Anstrengungen Heideggers, die traditionellen Terminologien der Metaphysik abzulegen. Vgl. ebd., S. XVI.

⁹⁰ M. Heidegger, Hölderlins Hymnen ›Germanien‹ und ›Der Rhein‹, GA Bd. 39, Frankfurt a.M. 1980, S. 6.

⁹¹ Vgl. C. Dutt (Hg.), Hermeneutik – Ästhetik – Praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch, Heidelberg 1993, S. 40. Heidegger selbst weist, wie oben bereits vermerkt, im Humanismusbrief darauf hin, daß er den zweiten Teil von »Sein und Zeit« nicht schreiben konnte, weil sein Denken »versagte und mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam«. Vgl. M. Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt a.M. 1994, S. 19. Auch die Zwiesprache, die Heidegger in dieser Situation als eine neue Strategie des Verstehens von Sein entwickelt, ist nach der Meinung von Hans Jaeger nicht allein durch die Angewiesenheit des Dichterwortes auf die Deutung durch Heideggers Denken charakterisiert. Jaeger weist nach, daß die Beschäftigung Heideggers mit Hölderlin an einem Punkte einsetzt, an dem Heidegger sich der Unzulänglichkeit der eigenen Sprache bewußt wird. Heidegger brauchte, so Jaeger, eine Sprache, die ein ursprünglicheres Verhältnis zum Sein widerspiegelte und übernahm von Hölderlin wesentliche und zentrale Chiffren, die zu Elementarworten seiner Philosophie wurden, u.a. den »Fehl«, das »Offene«, das »dichterische Wohnen«

Energie« des Heideggerschen Denkens⁹², sondern zugleich ein topisches Erbstück der deutschen Mystik, die sich als Kritikerin des klassischen Sprachparadigmas gegen die Konzeption eines sprachfreien Denkens wendet und in deren Traditionslinie auch Heidegger steht.⁹³ So wie etwa Jacob Böhme die Idee einer adamitischen Ursprache propagiert, in der sich das Wesen der Welt und das Geheimnis Gottes ohne rationale Vermittlung mitteilen lassen, so unterstreicht auch Heidegger seine philosophische Dissidenz dadurch, daß er in der Dichtung nach den Spuren eines »ursprünglichen Sprechens« forscht.⁹⁴ Die beispielsweise auf dem Wege der »Etymologie als Denkform«⁹⁵ von Heidegger erarbeiteten erkenntnistheoretischen Ableitungen könnten es wert sein, einmal vertieft in ihren sprach- und ideengeschichtlichen Zusammenhängen erläutert zu werden.⁹⁶ Das umfassende Aufzeigen der Verbindungen von Heideggers Sprachstil zu antiken und mystischen Denkformen wäre für die Heidegger-Forschung sicher kein kleiner Gewinn.

Vor diesem Hintergrund wird nun auch deutlicher, warum Heidegger sich in der Auseinandersetzung mit der Metaphysik schließlich der Dichtung zuwendet. Die Quelle des metaphysischen Denkens ist für ihn *ex negativo* das unerfahrene und daher noch ungedachte Wesen des Seins.⁹⁷ Um die Leerstelle fehlender Seinserfahrung zu füllen, greift Heidegger zur Dichtung, die ihm zur Grundlage der Seinsdeutung wird. Ohne diesen Rekurs auf das Poetische wäre das Projekt der Seinsgeschichte in einer klaffenden Leerstelle der Begriffslosigkeit versunken, die Heideggers radikales Denken sich selbst eröffnet hat, indem es das Sein zugleich »als das Leerste« zu bestimmen suchte.⁹⁸ In dem Ziel, diese Leerstelle durch die Wiedergewinnung eines ursprünglichen Erfahrungsgehaltes zu überbrücken, liegt also einer der tieferen Gründe des Heideggerschen In-

und das »Heilige«. Vgl. H. Jaeger, *Heidegger und die Sprache*, Bern/München 1971, S. 38–59.

⁹² Vgl. H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt a.M. 1995, S. 219.

⁹³ Vgl. E. Braun, *Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie und seine Genese*, 1996, S. 18f.

⁹⁴ Weiterführende Gedanken zu möglichen, kabbalistisch gefärbten Einflüssen Jacob Böhmes auf Heideggers Sprachbegriff finden sich jetzt in einer Studie von J. Junk, *Metapher und Sprachmagie. Heidegger und die Kabbala. Eine philosophische Untersuchung*, Bodenheim 1998, S. 242–256.

⁹⁵ So der Titel eines instruktiven Exkurses von Curtius. Vgl. E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Tübingen/Basel, 111993, S. 486–490.

⁹⁶ Einen ersten Anfang dazu hat Pierre Bourdieu unternommen, der das Etymologisieren Heideggers als Technik der Zwangsläufigkeit eines autoritären Verbalismus bezeichnete. Vgl. P. Bourdieu, *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Frankfurt a.M. 1976, S. 12f.

⁹⁷ Vgl. B. Brujic, »Schritt zurück«, 1987, S. 177.

⁹⁸ Vgl. M. Heidegger, *Grundbegriffe*, GA Bd. 51, Frankfurt a.M. 1981, S. 68. Vgl. auch ders., *Beiträge*, GA Bd. 65, Frankfurt a.M. 1989, S. 229.

teresses für Dichtung. Max Kommerell, der George-Schüler und Literaturwissenschaftler, hat diesen Zusammenhang zwischen Interpretation und Ursprungssehnsucht früh erkannt und in einem Brief an Heidegger 1942 festgelegt:

Das Neue ist: Daß Sie selbst, stärker als vorher, dichterisch das Wort in Urwort zurückverwandeln, und daß Sie ... einen Dichter für sich reden lassen.⁹⁹

Heidegger antwortete Kommerell ablehnend, daß er sich »nicht und nirgends mit Hölderlin identifizieren« könne, sondern seine Auslegung als »Auseinandersetzung eines Dichtenden mit einem Denkenden« sehe, wobei die »Auseinandersetzung sogar den Entgegnenden« erst setze.¹⁰⁰ Während Kommerell die Interpretation Heideggers als monologische Projektion seines eigenen Ursprungsdiskurses auffaßt und darin die Vereinnahmung des Dichters erkennt, versucht Heidegger, in seiner Antwort den Eindruck einer dialogischen Auseinandersetzung zu erwecken. Er gibt aber indirekt die kommunikative Befangenheit seiner hermeneutischen Situation zu, indem er darauf hinweist, den imaginären Gesprächspartner seines Denkens aus dem eigenen kognitiven Vermögen heraus selbst zu setzen. Diese Setzung ist die Prämisse der Deutungen Heideggers, die Hölderlin als Sprachrohr des eigenen Sagens und seine Texte zur philosophischen Selbstbefragung benutzen.¹⁰¹ Dichtung wird so für Heidegger zur vorrangigen Aufgabe eines Denkens, das sich der möglichen Anfänge einer Geschichte des Seins erinnert. Wie Kommerell richtig bemerkt, gilt dies in besonderem Maße für das Dichterwort, das dadurch, daß es für Heidegger in einem engen Zusammenhang mit der Seinsfrage steht, als »Urwort« eine ontologische Qualität erhält und eine zentrale Stellung in Heideggers Reflexionen über den Sinn von Sein einnimmt.

Auch in diesem Punkt zeigen sich wieder deutliche Überschneidungen mit der Grundsatzdebatte um die Metaphysik. Das eigentlich Neue an Heideggers Gedankengang ist in der Funktionalisierung und Umwidmung der Dichtung zur antimetaphysischen Denkform zu sehen. An die Stelle des destruierten metaphysischen Begriffs und seiner rationalen Bestimmungen tritt nun das gegen alle Entfremdungen ins Ursprünglicheweisende, dichterische Wort. Das Wort »Metaphysik« hingegen ist für Heidegger kein solches »Urwort«, denn als Urwort kann nur ein Begriff verstanden werden, der »aus einer wesentlichen und ursprünglichen menschheitlichen Erfahrung als deren *Ausspruch* sich gebildet

⁹⁹ Vgl. M. Kommerell, Briefe und Aufzeichnungen 1919–1944, Olten/Freiburg i.Br. 1967, S. 396.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., S. 405.

¹⁰¹ Gadamer bezeichnet die Auslegungen der Gedichte Hölderlins deshalb als Identifikationen Heideggers auf der Suche nach einer Sprache für seine Einsichten. Vgl. H.-G. Gadamer, Heideggers Wege, Tübingen 1983, S. 23.

hat«. ¹⁰² Das ist bei der Metaphysik tatsächlich nicht der Fall. Der Begriff *μετὰ τὰ φυσικά* verdankt sich vielmehr einer bibliothekarischen Kategorie, die erstmals bei Nikolaus von Damaskus belegt ist und Andronikos von Rhodos zugeschrieben wird. Um so erstaunlicher ist die begriffsgeschichtliche Entwicklung des Wortes Metaphysik von einer hermeneutisch-editorischen Verlegenheitslösung hin zur Königsklasse der *prima philosophia*. Nach Jean Greisch konnte sogar die Sache als solche erst gefunden werden, nachdem ein Name erfunden war. ¹⁰³ Diese pointierte Überlegung belegt einmal mehr die Einsicht der modernen Wissenschaftsforschung, daß die Wissenschaft ihre Gegenstände nicht einfach in der Welt der natürlichen Dinge vorfindet, sondern selbst hervorbringt. ¹⁰⁴

Ganz anders verhält es sich nach Heideggers Auffassung dagegen auf dem Feld der Kunst: Die Dichtung enthält erfahrungsbegriffliche Urworte, denn sie ist »die Ursprache eines geschichtlichen Volkes«. ¹⁰⁵ Dichtung erhält dadurch, daß Heidegger ihr diese besondere Leistungsfähigkeit unterstellt, einen exemplarischen ontologischen Rang für die sich im Sprachlichen vollziehende Überwindung der Metaphysik. Es ist aber dennoch nicht völlig abwegig, die seit Mitte der dreißiger Jahre virulente Tendenz zu Dichtung und Kunst in Heideggers Denken als idealistisch-ästhetischen Nachhall im Sinne einer Wendung zum »schönen Schein« als dem Verbindungselement zwischen Realität und Fiktion, zum »Erhabenen« oder womöglich zum Hegelschen Begriff des »Kunstschönen« zu deuten. ¹⁰⁶ Zwar grenzt sich Heidegger von diesen kunstphilosophischen Denkformen *in toto* ab, weil sie für ihn begriffliche Spielarten eines im Metaphysischen je schon verhafteten Sprechens sind. Dennoch bleiben Spuren konventioneller ästhetischer Vorstellungen des Erhabenen und des Kunstschönen auch in Heideggers Denken nachweisbar.

In »Sein und Zeit« ist von Kunst oder Dichtung noch nicht explizit die Rede, vielmehr betrachtet Heidegger dort die Welt der Dinge ohne Differenzierung als das im Besorgen begegnende Zeug unter der Maßgabe der dem Seinsver-

¹⁰² Vgl. M. Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. GA Bd. 29/30, Frankfurt a.M. 1983, S. 37.

¹⁰³ Vgl. J. Greisch, Hermeneutik und Metaphysik, München 1993, S. 16.

¹⁰⁴ Diese Auffassung gilt allgemein für alle wissenschaftlichen Disziplinen. Der Physiker Stephen W. Hawking etwa formuliert für die Disziplin der theoretischen Physik die folgende Einsicht zur autogenerativen Entstehung von Gegenstand und Erkenntnis: »Immer kommt zunächst die Theorie, die dem Wunsch entspringt, über ein elegantes und in sich schlüssiges mathematisches Modell zu verfügen. Dann macht die Theorie Vorhersagen, die sich anhand von Beobachtungen überprüfen lassen.« S.W. Hawking, Einsteins Traum. Expeditionen an den Grenzbereich der Raumzeit, Reinbek/Hamburg 1993.

¹⁰⁵ Vgl. M. Heidegger, Erläuterungen, GA Bd. 4, Frankfurt a.M. 1981, S. 43.

¹⁰⁶ Vgl. G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I, Frankfurt a.M. 1986, S. 130; 151.

ständnis relativen Seinsweisen von Zuhandenheit und Vorhandenheit.¹⁰⁷ Später korrigiert Heidegger diesen Ansatz und hebt die Erörterung der Kunst und der Dichtung in den Problemkreis der Seinsfrage mit der Begründung, daß sich im Kunstwerk das Sein Geltung verschafft. Kunst entfaltet für Heidegger ihre Wirkungen damit nicht nur in den Grenzen einer vorgefundenen ästhetischen Form, sondern eröffnet im Kunstwerk ein Wahrheitsgeschehen, in dessen Verlauf sich das Sein entbirgt. Die Kunst selbst bestimmt Heidegger damit als ein »Werden und Geschehen der Wahrheit«.¹⁰⁸ Die Dichtung wird von Heidegger dabei besonders herausgehoben: Sie ist vor allen Künsten ausgezeichnet, weil alle Künste der Dichtung als ihrem Wesensgrund entspringen. Heideggers prominente Definition aus der Abhandlung »Der Ursprung des Kunstwerkes« (1935/36), die der Dichtung eine notwendige Funktion im Hinblick auf die Selbststoffbarung der Wahrheit des Seins zuweist, beschreibt diesen Zusammenhang:

*Alle Kunst ist als Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden im Wesen Dichtung.*¹⁰⁹

Diesen Gedankenzug hält Heidegger bis in die Spätphase seines Denkens durch. Das Dichterische ist für ihn nicht allein ein abgeschlossenes Terrain, in dem sich unter den geglückten Bedingungen einer externen Ursache ein Wahrheitsgeschehen abspielt, sondern das Kennzeichen des wahren Kunstschönen:

Das Dichterische durchwest jede Kunst, jede Entbergung des Wesenden ins Schöne.¹¹⁰

Der Bestimmung von Kunst und Dichtung als Wahrheitsgeschehen war Heideggers Einsicht vorausgegangen, daß die Hermeneutik der Faktizität, die in »Sein und Zeit« als fundamentalontologischer Untersuchungsansatz entwickelt wurde, ihre Grenzen hat: Als Heidegger in der Mitte der dreißiger Jahre beginnt, sich näher mit Kunst zu beschäftigen, stellt er fest, daß es unter den multiplen Seinsformen auch Seinsphänomene gibt, die von der zeitigenden Geschichtlichkeit unberührt bleiben, aber dennoch nicht einfach feststellbar Vorhandenes sind. Dazu gehört die vermeintliche Zeitenthobenheit der mathematischen Aussagen, die sich im ewigen Kreislauf erneuernde Natur und die eigenartige Zeitlosigkeit der epochenüberbrückenden, »großen« Kunst. Heidegger entwickelt ausgehend von dieser Beobachtung das Modell einer dialektischen Parusie des Seins: In einem dynamischen Geschehen vollzieht sich das Sein in seiner Wahrheit, indem es sich wechselhaft entbirgt und verbirgt. Das Wesen der Wahrheit des Seienden ist die Unverborgenheit, die Aletheia, wie

¹⁰⁷ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, S. 68ff.

¹⁰⁸ Vgl. M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1994, S. 59.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, 1997, S. 39.

Heidegger sagt.¹¹¹ Zum immanenten Bestandteil des Wesens des Seins, das sich verbirgt und dadurch in die Vergessenheit gerät, erklärt Heidegger nun die »Seinsvergessenheit«. Heidegger stellt das metaphysische Denken in einen Verblendungszusammenhang, den Otto Pöggeler lakonisch beschrieben hat: Die Metaphysik »insistiert auf der ihr gewährten Offenbarkeit des Seienden und läßt dabei das Sein selbst in die Vergessenheit entsinken«.¹¹²

Die Phase der »Seinsvergessenheit« der absoluten Metaphysik gehört »mit ihren Umkehrungen durch Marx und Nietzsche in die Geschichte des Seins«.¹¹³ Heidegger bezeichnet sie als die »dürftige Zeit«¹¹⁴, ein Schlüsselwort der Hölderlin-Aufsätze, auf das im Fortschreiten dieser Arbeit noch näher eingegangen wird. Die Erfahrung der Seinsferne, aber auch die Ankündigung einer möglichen Neuankunft, spricht sich aus im Dichten und Denken, die Heidegger als korrespondierende Weisen der Seinserkenntnis betrachtet. Die Kunst bildet damit eine unverzichtbare Referenzgrundlage für Heideggers Projekt der Verwindung der Metaphysik – sie ist das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit, die sich im Kunstwerk in der Weise der Offenheit ereignet, so daß Seiendes als Seiendes und damit die Wahrheit im Ganzen erscheinen kann.¹¹⁵

In der selbstverständlichen Zugangsweise zu einem Kunstwerk, dem ästhetischen Erleben des Zusammenspiels von Inhalt und Form, entdeckt Heidegger ein vorstellendes Erleben, das Ausdruck der herkömmlichen Ästhetik ist. Die Vorstellung von Gegenständlichkeit soll jedoch zusammen mit der bisherigen Metaphysik durchbrochen werden, um den Blick auf die sich im Kunstwerk öffnende Wahrheit freizugeben:

Die Frage steht im innersten Zusammenhang mit der Aufgabe der Überwindung der Ästhetik und d.h. zugleich einer bestimmten Auffassung des Seienden als des gegenständlich Vorstellbaren. Die Überwindung der Ästhetik wiederum ergibt sich als notwendig aus der geschichtlichen Auseinandersetzung mit der Metaphysik als solcher.¹¹⁶

Die Aufgabe, das Sein so zu denken, daß es in der Grundgestalt seines Wesens, in der sich entbergenden und verbergenden Lichtung, außerhalb der bekannten Kategorien und Begrifflichkeiten der Metaphysik beschreibbar wird, überträgt Heidegger dem Denken und dem Dichten. Heidegger fragt somit nach dem, was Dichten und Denken jenseits der Metaphysik zu denken geben als »Dichtungen« des Seins selbst.¹¹⁷ Vor diesem Hintergrund sind Heideggers Interpretationen von Dichtung nicht als ästhetische Betrachtungen, sondern als eine

¹¹¹ Vgl. etwa M. Heidegger, *Der Ursprung*, 71994, S. 37; 69.

¹¹² Vgl. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Stuttgart 41994, S. 98.

¹¹³ Vgl. M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt a.M. 91991, S. 26.

¹¹⁴ Vgl. M. Heidegger, *Erläuterungen*, GA Bd. 4, Frankfurt a.M. 1981, S. 47.

¹¹⁵ Vgl. M. Heidegger, *Der Ursprung*, 71994, S. 42; 50; 65.

¹¹⁶ M. Heidegger, *Beiträge*, GA Bd. 65, Frankfurt a.M. 1989, S. 503f.

¹¹⁷ Vgl. P.B. Kraft, *Das anfängliche Wesen der Kunst*, Frankfurt a.M. 1984, S. 58.

Wiederholung der Frage nach dem Sein zu sehen: Sie stellen die Frage danach, wo sich das Sein in Wahrheit aufhält und wo es hervorgebracht wird. Das Sein ist für Heidegger keine wirkungslose Wesenheit, sondern offenbart sich als eine ursprüngliche, geschichtsmächtige Kraft in den Machtbereichen des Daseins wie dem Dichten, dem Denken und dem Handeln, also in Poesie, Philosophie und Politik. Der gemeinsame Nenner dieser Dreiheit besteht in ihrer potentiellen Entbergung der Wahrheit des Seins – als »Sich-ins-Werk-Setzen«, als »Fragen des Denkers« und als »staatgründende Tat«. ¹¹⁸ Im folgenden wird auf das besondere Verhältnis von Dichten, Denken und Politik noch näher einzugehen sein. Vorerst kann festgehalten werden, daß Kunst von Heidegger als eine geschichtsmächtige Kraft interpretiert wird, die »die Wahrheit entspringen« läßt. ¹¹⁹

Die Frage nach der Wahrheit des Seins in der Dichtung wird zu einer Leitfrage für Heideggers Denken, das nach dem Anfang und Grund der überlieferten Metaphysik sucht, indem es die Nichtbeachtung der Wahrheit des Seins, die sogenannte Seinsvergessenheit, nicht als Versäumnis, sondern als notwendige Begebenheit der Seinsgeschichte begreift. ¹²⁰ Heidegger sucht dort, wo er die Grundlegungen für ein anfängliches, seinsnahes Denken formuliert, die Nähe zur dichterischen Sprache Hölderlins oder spricht von der Nachbarschaft des Denkens und des Dichtens. ¹²¹ Dort, wo vom Sein selbst – oder auch von der »Wahrheit des Seins«, vom »wesentlichen Wesen« oder von der »Offenbarung des Seyns« – die Rede ist, tritt Heideggers Sprache fast zwangsläufig in den Umkreis des Poetologischen. ¹²²

¹¹⁸ Vgl. M. Heidegger, *Der Ursprung*, 71994, S. 49. Indem Heidegger zu den Bereichen der Seinsstiftung neben Philosophie und Poesie auch das Politische hinzuzählt, verleiht er seinem Denken einen Anflug von Realismus und Wirklichkeitssinn. Vielleicht kann hierin ein Bemühen Heideggers gesehen werden, sein Denken an einem Nutzaspekt auszurichten und den 1935 entstandenen Kunstverkaufsatz den herrschenden politischen Verhältnissen anzupassen.

¹¹⁹ Vgl. ebd., S. 65.

¹²⁰ Vgl. F.-W. von Herrmann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan 1964, S. 255ff.

¹²¹ Ein ausgezeichnetes Beispiel für Heideggers Tendenz, in Extrembereichen der philosophisch-wissenschaftlichen Sagbarkeit in die Unschärfe eines dichterisch anmutenden Sprechens zu verfallen, ist die Zusammenstellung gedichtartiger Sentenzen in M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA Bd. 13, Frankfurt a.M. 1983, S. 23–33; 75–86. In der Verflechtung von dichterischer und denkerischer Sprache gibt Heidegger selbst eine Antwort auf die Frage, woraus ein zureichendes Sprechen über das Sein sein Vokabular schöpfen muß. In diesem Zusammenhang ist Gadamers Zeitzeugnis aufschlußreich, wonach im Kunstwerkvortrag das »Hölderlinsche Wort ›Erde« in das Gefüge von Heideggers Denksetzungen wie ein Begriff Eintritt gewann«. Vgl. H.-G. Gadamer, *Geleitwort*, 1989, S. XVIII.

¹²² Diesen pointierten Hinweis gibt P.B. Kraft, *Das anfängliche Wesen der Kunst*, Frankfurt a.M. 1984, S. 33.

Heideggers Erläuterungen von Dichtung in seiner Spätphilosophie sind als Wiederholung der Frage nach dem Sein zu sehen: Sie wollen die Frage stellen, wo sich das Sein in Wahrheit aufhält und wo es exemplarisch hervorgebracht wird. Der Dichter – dabei steht das Wort »Dichter« fast synonym für »Hölderlin« – wird dabei zu einem wichtigen Mittler: Seine Gedichte sind nicht Ausdruck einer reflektierenden Haltung und Zeugnisse der Selbstbesinnung, sondern werden zum Ziel der sich vollendenden Seinsgeschichte und zum Zweck des damit anhebenden, anfänglichen Denkens:

Der Dichter denkt in die Ortschaft, die sich aus derjenigen Lichtung des Seins bestimmt, die als der Bereich der sich vollendenden Metaphysik in ihr Gepräge gelangt ist.¹²³

Heidegger, so läßt sich abschließend feststellen, verankert in seinem Denken die Dichtung als eine Erzwingungsform von Wahrheit. Er erklärt das dichterische Wort zum Diskurs autonomer Wahrheit und eigener Gesetzmäßigkeit:

Das dichterische Meinen hat seine eigene Wahrheit und diese wieder ihr eigenes Maß.¹²⁴

Indem er den Dichter in den Stand eines wahrheitsstiftenden Gesetzgebers erhebt und der Dichtung eine eigene epistemische Autorität zuspricht, legitimiert Heidegger die eigene Kritik an der Metaphysik. An der Grundposition vom wahrheitsstiftenden Charakter der Kunst und der Dichtung zeichnet sich das Projekt eines radikalen Bruches mit dem Wahrheitsmonopol der Philosophie besonders deutlich ab.¹²⁵ Wahrheit und die Generierung von Wahrheit sind nun nicht mehr allein Sache der philosophischen Reflexion. Die Ästhetik als Teildisziplin der Philosophie hat sich nach Heideggers Auffassung überlebt: Nicht die Philosophie sagt, was Kunst ist, sondern die Kunst teilt mit, was Philosophie im Grunde ist und trägt damit zur Begründung philosophischer Erkenntnis

¹²³ Vgl. M. Heidegger, *Wozu Dichter?*, 71994, S. 273. Theunissen hat einen Entwurf vorgelegt, der vormetaphysische Erfahrungen bereits in der griechischen Lyrik nachweisen will. Er sieht in der frühgriechischen Dichtung einen »Zwischenbereich« verankert, in dem sich Philosophie und Theologie begegnen. Die Erfahrung des unmittelbar Göttlichen zeichnet sich demnach vor aller Metaphysik bei Dichterdenkern wie Pindar und Sappho ab. Hier entdeckt Theunissen eine Frühform der Transzendenz, die er mit dem Term »Einbruch« kennzeichnet. Der plötzliche Einbruch der Transzendenz wird nach Theunissen in der klassischen Epoche vom »Überstieg« abgelöst, der sich schließlich in den subjektivistischen Spielarten der Moderne verselbständigt. Vgl. M. Theunissen, *Vormetaphysisches Denken*, 1998, S. 23–46.

¹²⁴ M. Heidegger, »Der Ister«, GA Bd. 53, Frankfurt a.M. 1984, S. 44.

¹²⁵ Albert W. Prins meint, daß Heidegger dabei nicht einfach den traditionellen Wahrheitsbegriff von der Philosophie in die Kunst verlagert, sondern einen neuen Begriff von Wahrheit auf der Grundlage von Dichten und Denken konstruiert. Vgl. A.W. Prins, *Heideggers »Andenken«. Zwiesprache und Gewalt*, 1995, S. 76.

bei.¹²⁶ Diese neue Weichenstellung in der Wahrheitsfrage kennzeichnet Heideggers Bemühungen um Kunst. Die in der Forschung häufig zitierte These, daß die Wahrheit, die Heidegger dem Kunstwerk zuschreibt, gerade nicht die Wahrheit der Philosophie sei¹²⁷, scheint auf den ersten Blick einleuchtend, ist bei näherer Betrachtung aber prekär: Es ist ja nicht die Wahrheit selbst, die hier auseinanderfällt in eine Wahrheit der Kunst und in eine Wahrheit der Philosophie. Vielmehr geht es um unterschiedliche Auffassungen oder Begriffe dessen, was sich in der Theoriegeschichte unter »Wahrheit« subsumiert, also um divergierende und nicht ausschließlich rationale Beschreibungen von Wahrheit. Auch Heidegger führt keine andere Wahrheit, sondern nur einen neuen Wahrheitsbegriff ein, der nicht mehr der beständigen Prüfung und Verteidigung durch das Subjekt unterworfen sein soll. Um die Präponderanz der traditionellen Subjektphilosophie bis in die philosophische Terminologie hinein aufzuschmelzen und zu einem philosophisch unverbauten, »reinen« Begriff von Wahrheit und Sein zu gelangen, erforscht Heidegger vor allem die dichterische Rede. Im folgenden Kapitel soll deshalb der Zusammenhang zwischen Denken und Dichten und die Aufgabe, die sich für Heidegger aus dem Zusammenwirken dieser Sprachweisen des Seins stellt, etwas näher betrachtet werden.

2.1.1 Dichten und Denken: Heidegger sucht die verlorene Ganzheit

Die abendländische Geistesgeschichte ist auch die Geschichte der Beziehung von Kunst und Philosophie, von Dichtung und Denken, von Mythos und Logos. Ästhetische und philosophische Probleme durchdringen sich von jeher und finden seit der Frühzeit unserer Kultur ihren Widerhall in Diskursen über Erkenntnis, Wahrheit, Handeln und Sprache. Der Kunstphilosoph Wilhelm Perpeet hat vor diesem Hintergrund ein Geschichtsbild gezeichnet, das Wirklichkeitserfahrung und Wahrheitsanspruch von Mythos und Logos in ein Verhältnis setzt: Bereits in frühgriechischer Zeit treffen danach die mythischen Wahrheitsansprüche der Dichter und die im Zuge einer Versachlichung der Natur logisch deduzierten Erkenntnisansprüche der Denker aufeinander und erzeugen so ein Spannungsfeld der Weltaneignung, aus dem das Sagen des Mythos und das Sagen des Logos als Merkmale der Selbstunterscheidung von Dichten und Denken hervorgehen.¹²⁸ Während nach Perpeets Auffassung die Dichter versuchten, die natürliche Welt in Gleichnissen und als Wirkstätte der Götter begreiflich zu machen, setzten die Philosophen hingegen die Natur in Analogie zu denjenigen Modellen des Lebens, die auf einer analytisch-techni-

¹²⁶ Vgl. R. Bubner, *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt a.M. 1989, S. 11.

¹²⁷ Zu dieser Auffassung vgl. G. Faden, *Der Schein der Kunst. Zu Heideggers Kritik der Ästhetik*, Würzburg 1996, S. 16.

¹²⁸ Vgl. W. Perpeet, *Vom Ursprung der Philosophie oder über eine spezifische Differenz zwischen Denken und Dichten*, 1962, S. 217–241.

schen Ebene schon vertraut waren und trachteten so nach einer Erklärung der Naturerscheinungen. Daraus entwickelte die in ein Jenseits weisende und nach Offenbarung der Götter trachtende Dichtung einen gnoseologischen Anspruch gegenüber dem im Diesseits beheimateten, sachlich-technischen Denken, womit ein theognomisches und ein technognomisches Darstellungssystem entstanden, die ihr Selbstverständnis in Abgrenzung von der anderen, konkurrierenden Erkenntnisweise entwickelten.

Diese etwas holzschnittartige, heute sicher nicht mehr zufriedenstellende Schilderung macht immerhin eines deutlich: Sie zeigt, wie sich möglicherweise in der griechischen Philosophie der historische Prozeß der Ablösung des rationalen Denkens vom Mythos und die Herausbildung eines rational-wissenschaftlichen Ansatzes als Streit um Wahrheitsaussagen abgespielt haben könnte. Sowohl das mythische Dichten als auch das logische Denken beanspruchten als Erfahrungsformen des Geistes für ihre Aussagen Verbindlichkeit. Die *quare* hervorgehende kognitive Rangstreitfrage zwischen Kunst und Philosophie hat damit bereits in der Antike zu einer Brechung der Hegemonie des Mythologischen geführt und die Intellektualgeschichte als Prinzipienstreit zwischen Den kern und Dichtern bis in die Moderne begleitet.¹²⁹ Während Pindar in seinen Oden die Götter und Helden verherrlichte, die Denker aber inkriminierte, schalt Platon die Dichter mit dem Verdikt, Poesie sei durch ihre Nachahmung sinnlicher Erscheinungen unfähig zur reinen Wahrheitserkenntnis.¹³⁰ Aristoteles bemerkte lakonisch in seiner ›Metaphysik‹, daß die Dichter vieles zusammenlügen¹³¹, behandelte aber in seiner ›Poetik‹ systematisch und normativ Grundprobleme der Poesie und stellte diese damit in Opposition zum platonischen Bannspruch gegen die Dichter.¹³² In der Scholastik verlor die Poesie hingegen wieder ihre durch Aristoteles gewonnene philosophische Dignität: Die Scholastiker schieden aus dem Aristotelismus die Rechtfertigung der Dichtung aus und zerschnitten die Verbindungslinien zwischen den *septem artes liberales* und der Philosophie.¹³³ Und noch die neuzeitlich-rationalistische Ästhetik von Alexander Gottlieb Baumgarten suchte zwar das Sinnliche der Poesie der Vernunftwahrheit gleichzusetzen¹³⁴, rechnete jedoch in der platonischen Tradition

¹²⁹ Die Darstellung einer solchen Entwicklung ist noch Desiderat der Forschung. Sie wäre Aufgabe eines umfassenden intellektualgeschichtlichen Projektes, dessen Beiträge aus einer interdisziplinären Forschungsk Kooperation zwischen Literaturgeschichte, klassischer Philologie, Philosophie, Kunstgeschichte und den Sozialwissenschaften gewonnen werden könnten.

¹³⁰ Vgl. Platon, *Der Staat*, Hamburg 1961, S. 385–405 [595–608].

¹³¹ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, Berlin 1890, S. 6 [983a].

¹³² Vgl. W. Jung, *Kleine Geschichte der Poetik*, Hamburg 1997, S. 11.

¹³³ Vgl. E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Tübingen/Basel 1993, S. 217ff.; 230f.

¹³⁴ Vgl. S.A. Jørgensen/K. Bohnen/P. Øhrgaard, *Geschichte der deutschen Literatur 1740–1789. Aufklärung, Sturm und Drang, frühe Klassik*, München 1990, S. 55.