Einleitung

Das Denken des späten Heidegger, das Gegenstand dieser Untersuchung ist und den Autor dieser Zeilen seit mehreren Jahren beschäftigt, fragt nach der Aufgabe und Möglichkeit des Denkens und Dichtens in „dürftiger Zeit“. Seine Themen – Kunst, Ästhetik, Schönheit, die Rolle der Dichtung und die Nähe eines „besinnlichen“, „anderen Denkens“ zur Art und Weise, wie die Dichter die erscheinenden Dinge nennen, gipfelnd in der Frage nach dem Hölderlinwort: „Dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde“ – schreiben und ergeben sich aus dem Geist der Zeit: aus der Wirkgeschichte des „Messen, was sich messen lässt und messbar machen, was sich nicht messen lässt“. Die wissenschaftlich-technische Welt und die Welt von Kunst und Religion sind die zwei großen Themenkreise Heideggers nach der Kehre. Das Wesen der modernen Technik (Gestell) und das in dieses Wesen gehörende „rechnende Denken“ und vor allem die durch diesen Weltbezug gestifteten Großleistungen haben nach Heidegger einen Wirklichkeitsbegriff etabliert, der all jenes, das sich nicht in der Weise des begründenden Beweisens fundieren lässt, als unwirkliche Peripherphänomene ins subjektiv Unwahre abschiebt. Das Denken, welches nur das Begründbare als wahr gelten lässt, geht dann zugrunde, wenn es die Dinge zugrunde gerichtet hat, so ließe sich Heidegger zusammenfassen. Das beweisende Denken, das nach dem Grund der Dinge fragt, das Sein als „bleibende Anwesenheit“, Sein ohne Verweis in die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, somit als statische Ordnung denkt und nach Heidegger in der technisch-wissenschaftlichen Weltkolonialisierung Realgestalt wird, richtet, indem es nach dem Grund der Dinge fragt, der neuzeitlich mit Messbarkeit gleichgesetzt ist, die Wirklichkeit zugrunde. Mit Rilke: Die Dinge singen nicht mehr. Doch genau in dem Moment, in dem das Grundsatzdenken die Dinge als kolonialisierte beinahe zugrunde gerichtet hat, geht auch dieses Denken, das Fragen nach dem Grund, zugrunde. Heidegger, für den die Dialektik eine ernsthafte philosophische Verlegenheit war, ist hier dem Denken in Gegensätzen sehr nahe.[1] So ist für ihn das Wesen der Technik zweideutig. Es verweise zum einen noch in die Geschichte der Metaphysik und zum anderen ist es bereits eine Vorform des neuen Weltbezuges. Sein beginne sich in seiner Ereignisdimension zu zeigen.[2] Um diesem besinnlicheren Weltbezug und dem die vergessenen Wirklichkeiten „andenkenden Denken“ näher zu kommen, wird für Heidegger die Beschäftigung mit der Kunst

06_Einleitung.p65 11 19.05.2005, 11:46

und den Dichtern wichtig. Die Auseinandersetzung mit der Technik müsse in einem Bereich geschehen, „der einerseits mit dem Wesen der Technik verwandt und andererseits von ihm doch grundverschieden ist. Ein solcher Bereich ist die Kunst“.[3]

In dieser Auseinandersetzung mit der Kunst wird für Heidegger vor allem Hölderlins Dichtung wichtig. Die Bezugnahme auf Hölderlin gehöre in den Versuch, „unser gewohntes Vorstellen in eine ungewohnte, weil einfache, denkende Erfahrung umzustimmen. (Die Umstimmung in die denkende Erfahrung der Mitte des unendlichen Verhältnisses – : aus dem Ge-Stell als dem sich selbst verstellenden Ereignis des Gevierts).“[4] Noch im Spiegel-Interview, in dem sich die berühmt-berüchtigte Aussage findet, dass uns aus der wissenschaftlich-technischen Weltverfügbarmachung nur noch ein Gott retten könne,[5] nennt Heidegger als wesentlichen Bezugspunkt den Tübinger Dichter. „Hölderlin ist für mich der Dichter, der in die Zukunft weist, der den Gott erwartet . . .“[6] Von dem Gott, von dem Heidegger hier spricht, von dem sich nicht sagen lässt, wie, wann und ob er erscheint, kennen wir, insbesondere wenn wir uns auf die in Hölderlin und somit auch in Heidegger wirkende Tradition und auf die in dieser Tradition verbürgte Erfahrung berufen, nur den Ort, an dem dieser Gott erscheint. Ich spreche vom Topos, dass das Schöne der Bote des Numinosen und Unendlichen sei. Mit Hölderlin gesprochen:

> Alltag aber wunderbar zu lieb den Menschen
> Gott an hat ein Gewand.
> Und Erkenntnissen verberget sich sein Angesicht
> Und decket die Lider mit Kunst.[7]

Der Gott zeigt sich den Menschen, indem er sich verbirgt, verbirgt im Gewande der Kunst, mit Diotima und Plato gesprochen: dann, wenn er als Schönheit zu den Menschen spricht. Hölderlin, der das Wesen der Schönheit als das „Eine in sich selber unterschiedene“[8] bestimmt, beschreibt mit dieser Bestimmung die Grunderfahrung, die wir machen, wenn wir das Schöne erblicken. Es ist dieselbe Erfahrung, die *als Erfahrung* im Hintergrund der Unterscheidung von Sein und Seiendem, Heideggers ontologischer Differenz, steht. Dies zeigt diese Untersuchung. Ab dem Zeitpunkt, ab dem Heidegger mit Hölderlin explizit auf das Phänomen der Schönheit stößt, verwandelt sich die Differenz von Sein und Seiendem in diejenige von Welt und Ding[9]. Gemeint ist die Versammlung von Himmel und Erde, Göttlichen und Sterblichen in der Ereignisgabe der Dinge als Schönheit. Dort wo Heidegger ausdrücklich auf die Schönheit stößt, wird es nötig, die ontologische Differenz anders zu denken beziehungsweise auf die Erfahrung zurückzugreifen, die immer schon im Hintergrund dieser Unterscheidung stand: die Erfahrung der Schönheit. Die Phänomenologie dieser Erfahrung ist Teil der nachfolgenden Untersuchung. Durch den Verweis auf den teilweise ungenannt gebliebenen Ort der Spätphilosophie des Küfer- und Mesnersohnes lassen sich einige Ungereimtheiten seines Denkens klä-

06_Einleitung.p65 12 19.05.2005, 11:46

ren. Wo diese Arbeit Heidegger auslegend weiterdenkt, geht es um die Weiterführung des ungesagt Gebliebenen.

> . . . jeder große Denker *denkt* immer um einen Sprung ursprünglicher, als er unmittelbar *spricht*. Die Auslegung muß darum sein Ungesagtes zu sagen versuchen.[10]

Dass es beim „Meister aus Deutschland" ein Ungesagtes gibt, dafür spricht nicht nur das obige Zitat und der Verweis auf die reiche Wirkgeschichte Heideggers als Beweis dafür, dass es sich bei ihm um einen großen Denker handelt – zum von ihm unkommentiert gebliebenen Ungesagten seiner Biographie wird diese Arbeit nichts berichten –, sondern auch das Grundproblem der seinsgeschichtlichen Überlegung.

So wie Heidegger die Geschichte des Seins und das Sichaussprechen dieser Geschichte im Gang der Metaphysik liest, hat sie sich den in dieser Geschichte stehenden Denkern nicht gezeigt, und auf der Höhe des heideggerschen Denkens, seine Wesenseinsichten mitnehmend, zeigt sich, dass die Denker vor ihm auch nichts anderes taten, als aus der vorgängigen Offenheit, als aus der Gabe des Seins heraus zu denken. Anders gewendet, das Vergessen der Aletheia, die von Heidegger beschriebene Seinsvergessenheit der Tradition, die, wie ich in dieser Arbeit zu zeigen versuche, im Grunde mit der Vergessenheit des Phänomens des Schönen identisch ist, beinhaltet folgende Schwierigkeit: Das, was ist, das, dass Sein in seinem Wesen Gabe und Ereignis ist, kann nicht vergessen werden, weil es ist. Und doch, das hat uns Heidegger ja gezeigt, war dem so. Die Metaphysik verstand Sein als bleibend anwesende Ordnung und übersah den Ereignischarakter und das Geschehen des Seins. Meine These: Erst ab dem Zeitpunkt, ab dem sich die Aletheia-Struktur des Seins selbst hervorbringt, kann die Tradition als aletheia- beziehungsweise seinsvergessen gelesen werden. Die ontotheologische Struktur der Metaphysik und deren Deutung des Seins als „bleibende Anwesenheit" vergisst die vorgängige Offenheit, aus der heraus Seiendes erscheint. Diese vorgängige Offenheit vergessend, wird ein Seiendes als Grund des Erscheinenden gedacht, die Differenz von Sein und Seiendem nicht gemacht, so Heidegger. Das veranlasst Heidegger, vom Denken der Tradition und dem „anderen Denken", vom „Ende der Philosophie und der Aufgabe des Denkens zu sprechen".[11] Das andere Denken, das eine Nähe zum Dichten habe und aus jenem heraus spreche, welches die Tradition vergisst – der Offenheit des Seienden –, macht bewusst, was in der Tradition immer schon unbewusst geschah: das Schöpfen aus der Seinsgabe. Sodass wir provisorisch sagen können, Metaphysik wäre das unbewusste Sagen aus der Offenheit und das „andere Denken" wäre das bewusste Achten und Sagen aus der Offenheit. Dieses Unterscheiden ist aber erst ab dem Zeitpunkt möglich, ab dem dieser Unterschied aufbricht, was bedeutet, dass, gesetzt diese Unterscheidung benennt etwas Wahres, es die Offenheit selbst ist, die aufbricht, es die Offenheit selbst ist, die sich *als Offenheit* zu öffnen beginnt. Sein beginnt sich anders zu zeigen. Und erst ab dem Moment, ab dem sich das Sein anders zu zeigen beginnt,

06_Einleitung.p65 13 19.05.2005, 11:46

sich in der ganzen Fülle und dem ganzen Reichtum seines Gabecharakters zu offenbaren beginnt, ist es möglich, das Seinsgeschehen davor – nach Heidegger die Epoche der Metaphysik – als Vergessen dieser Fülle, als seinsvergessen zu kennzeichnen.

Diese sich im Sein selbst zeigende Offenheit, die im Sein beginnende Darstellung des Nicht-Darstellbaren, zeigt sich in der Philosophie Heideggers im gleichen Maße wie im Gang der modernen Kunst, sei es in der Entgegenständlichung des Tafelbildes, der Entselbstverständlichung des dichterischen Wortes oder darin, wo diese Prozesse hinsteuern, letztlich in der von der historischen Avantgarde durchstrichenen Unterscheidung von Kunst und Leben. Diese Zusammenhänge und Nähe darzustellen, auch dann, wenn Heidegger, wie er sagte, das Wegweisende der modernen Kunst nicht verstand,[12] ist ebenfalls Teil dieser Arbeit. In diesen Fragenkreis der Emanzipation der Kunst von Sockel, Rampe, Rahmen und der Erweiterung und Verschmelzung von Kunst und Sein, gehört auch das im Exkursteil abgedruckte Interview mit Hermann Nitsch, der sich teilweise ausdrücklich auf die Philosophie Martin Heideggers bezieht.

Warum Heidegger diese Zusammenhänge zwischen seinem Unterwegssein und jenem der modernen Kunst nicht sehen konnte – die Nähe zu Paul Cézanne, Paul Klee beziehungsweise zu Eduardo Chillida, die Heidegger sah und die er auch herstellte, sind hier naturgemäß nicht gemeint –, liegt am ungenannt gebliebenen Ort, aus dem Heidegger in seiner Spätphilosophie denkt: dem Phänomen der Schönheit.

Das Schöne, das sich aus allen anderen Seinserfahrungen heraushebt, setzt durch seine Besonderheit und Ausgezeichnetheit, durch seine Licht- und Glanzhaftigkeit einen Unterschied und hebt durch seine Sonderstellung diesen Unterschied wieder auf. Das Schöne hebt durch seine Ereignis- und Glanzhaftigkeit, durch seine Strahl- und Leuchtkraft die gewöhnliche Welt in eine höhere Seinsdimension. Es lässt das Seiende im Ganzen in einer Intensität erscheinen, durch die sich die Welt seinsmäßig teilt. Das Schöne, das, wenn es erscheint, die Welt in ein ganz besonderes Licht eintauchen lässt, das sie sonst nicht kennt, setzt den Unterschied zwischen einer *höheren, wirklicheren, wahreren* und einer *gewöhnlichen* Welt. Durch das Erscheinen des Schönen ist diese Welt *die beste aller möglichen Welten*. Wenn die Schönheit scheint, ist es, als würde ihr Glanz gleichsam den Schleier der Maya, den Vorhang des Seins wegreißen und die Durchsicht auf eine ontologisch höherwertige Seinsdimension gewähren. Dieser Dimension gewahr zu werden ist gleich der Schau der eigentlichen Wahrheit. In der Erfahrung der Schönheit werden wir genau in jenen Öffnungsimpuls der Wirklichkeit versetzt, in jenes schimmernde Leuchten der Welt gehalten, das überzogen mit einem Lichtermeer diese Welt über sich hinaushebt und, über diese Welt hinaussteigend, diese Welt als eine andere, neu verwandelte ankommen lässt, ankommen lässt als *die beste aller möglichen Welten*. Nicht, dass es das Übel und das Böse durch diese wundersame Weltverwandlung, welche die Schönheit bewirkt, dann nicht mehr gäbe, vielmehr ist es so, dass es in diesen Augenblicken nicht thematisch wird und darum diese Welt als die neu verwandelte *die*

06_Einleitung.p65 14 19.05.2005, 11:46

beste aller möglichen Welten ist. Das Schöne reißt aber auch eine Kluft auf und spaltet diese Welt gleichsam in zwei Sphären – in die eine, in der das Ereignis des Schönen der Welt Zauber, Schmuck und Fülle verleiht, und in die andere, die gewöhnliche Welt, die beim Verschwinden der Schönheit noch die Erinnerung an den höheren Seinszustand kennt. Gleichzeitig ist es aber auch das Auszeichnende des Schönen, dass es diesen Unterschied nicht nur setzt, sondern auch aufhebt.[13] Denn in dem Moment, in dem das Schöne als Ereignis wieder erscheint und der Welt den ersehnten Glanz zurückgibt, den jeder kennt, in dem Moment verschwindet die Kluft zwischen einer *höheren, wirklicheren* und *gewöhnlichen* Welt. Das Schöne krümmt die Welt der Gewohnheit im Neigungswinkel des Außergewöhnlichen und lässt das Gefühl auftauchen: Jetzt schaue ich sie, das ist die eigentliche Welt, und das vorher Gehabte, die gewöhnliche Welterfahrung, scheint in diesen glücklichen Augenblicken der Vergangenheit anzugehören, an die man sich in den Momenten, in denen das Schöne währt, vor lauter Staunen nicht einmal erinnert. Durch das Verschwinden des Schönen, durch die geheimnisvolle Rücknahme des Glanzes, wird die Kluft, die das Schöne aufhebt, wieder gesetzt. Wir erinnern uns sehnsuchtsvoll an den Reichtum, den die Welt haben kann. Die Kluft zwischen einer *höheren, wirklicheren, wahreren* Welt und einer Welt des Scheins – nach Nietzsche die Urkluft der Philosophie – wird durch die Schönheit gesetzt und zugleich auch aufgehoben. Nur weil es das Schöne gibt und das Wesen des Schönen seine Ereignishaftigkeit, somit Nichtalltäglichkeit und Nichtgewöhnlichkeit ist, gibt es die zwei grundlegend verschiedenen Welten und ihre Aufhebung während der Anwesenheit des Schönen.

Die Seinsvergessenheit, von der Heidegger spricht, ist im Grunde *Vergessenheit des Schönen*. Denn am Phänomen der Schönheit erfahren wir, was die ontologische Differenz begrifflich sagen möchte: die Grundlosigkeit der Gabe des Seins, die Erfahrung des Seins als Ereignis, Feier und Fest. Darum, und hier schließt sich der Kreis, greift Heidegger auf die Erfahrung der Kunst zurück und sucht das Gespräch mit den Dichtern, auch wenn er nicht mehr sagen kann, warum.

> Das Dichterische bringt das Wahre in den Glanz dessen, was Platon im „Phaidros“ τὸ ἐκφανέστατον nennt, das am reinsten Hervorscheinende. Das Dichterische durchwest jede Kunst, jede Entbergung des Wesenden ins Schöne.[14]

In der Gegenwart des Schönen und im dichtenden Rufen des Schönen, in der von uns genannten Korrelation von Dichtung und Schönheit, werden wir dessen inne, dass Sein nicht „bleibende Anwesenheit“ bedeutet, sondern das „Bleiben welches die Dichter stiften“, zum Bleiben im Reinentsprungenen, zum Bleiben in und beim Entspringenden selbst auffordert.[15] Dabei spielt es keine wesentliche Rolle, ob wir unter Dichtung das musisch-metrische Verfassen eines Sprachgebildes meinen oder Dichten als „dichterisches Wohnen“ im Sinne einer die mannigfaltigen Wirklichkeitsbezüge schonenden Lebensform verstehen, oder aber Dichten ontologisch als ποίησις

06_Einleitung.p65 15 19.05.2005, 11:46

mit dem Geschehen des Seins gleichsetzen, denn im Grunde hat das im engen oder weiteren Sinne des Wortes verstandene Dichten immer dasselbe Korrelat: die Schönheit. Was für das Dichten gilt, nämlich sich nicht von einer zu verengten Leitidee seines möglichen Wesens einschränken zu lassen, gilt umso mehr für die Schönheit. Die Schönheit war einst so reich, das überliefern uns die Schätze der Tradition, dass sie sogar als Ort des Gesprächs von Göttlichen und Sterblichen erfahren wurde. Die Schönheit war einst so weit gedacht, dass sie identisch war mit Sein, Wahrheit, Güte, Einheit und Allheit, so weit, dass sie nicht einmal das Hässliche aus ihrem Reich verstoßen musste. Dichtung und Schönheit, Dichtung als Akt der Sprache, als Lebensform, als Seinsgeschehen, Schönheit als korrelatives Lied des Wortes, als Singen der Dinge, als Erscheinen dieser Welt als beste aller möglichen Welten, Dichtung im weiten Sinne des Wortes und Schönheit als Korrelat des Dichtens gehören untrennbar zusammen. Der in unserer Tradition auffindbare Topos „Dichtung ist verborgene Theologie“ beziehungsweise der Topos „Schönheit ist Bote des Numinosen und Unendlichen“ spricht in Heideggers Spätphilosophie im Kontext der Frage nach einem die Welt und die Dinge schonenden Aufenthalt. Heidegger greift auf diese Topoi zurück, besser: steht in der Geschichte des Gesprächs um den einen, ganz anderen, ganz besonderen Ort, weil in „dürftiger Zeit“ die notwendige Erinnerung an den A-Topos, Nicht-Ort, an die U-Topie des unversehrten Bezuges zusehends ausbleibt.

„Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit“[16], darauf verweist Heidegger in der Einleitung zu *Sein und Zeit* und am Ende des Aufsatzes *Mein Weg in die Phänomenologie*.[17] Die Wirklichkeit, die sich in einer geschichtlichen Situation im Bleiben haltende Wirklichkeit, ist nur eine Weise, wie sich aus dem unendlichen Meer an Möglichkeiten eine spezifische Möglichkeit als Wirklichkeit verwirklicht. Doch damit die Möglichkeit Wirklichkeit werden kann, damit eine andere Wirklichkeit möglich werden kann, bedarf es der Erinnerung an Hohe Zeiten und der Wieder-holung[18] als Wiederherholen des Hohen, oder aber der dichtend-denkenden Handlungsanrufung einer neuen Welt. Das „denkende Dichten“, das nach Heidegger in „Wahrheit die Topologie des Seyns“[19] sei, ruft, indem es an einen Nicht-Ort erinnert, die Möglichkeit eines anderen Wohnens. Das „denkende Dichten“ ist zugleich Denken und Dichten. „Alles sinnende Denken ist ein Dichten, alle Dichtung aber ein Denken.“[20] Heidegger, der hier etwas nennt, das die drei Tübinger Stiftler jeder auf seine Weise nannten, das Zusammenfallen von Philosophie und Poesie, auch wenn er bei diesem Zusammenfallen noch eine „zarte aber helle Differenz“[21] festhält, spricht an anderen Stellen davon, den Poiesisbegriff aus Platos *Symposion* reanimierend, dass ποίησις das Geschehen des Seienden im Ganzen meine.[22] Aus diesem ontologisch verstandenen Dichtungsbegriff speist sich unsere Untersuchung und die Ineinssetzung von Denken, Dichten und Metaphysik – wie im Folgenden gezeigt werden soll.

In allen drei Bereichen – nur so viel sei hier angedeutet – ist etwas am Werk, das bei Kant und im Deutschen Idealismus mit dem Terminus Einbildungskraft bezeich-

06_Einleitung.p65 16 19.05.2005, 11:46

net wurde. Schelling beschreibt in seinem *System des transzendentalen Idealismus* sehr schön, was die Einbildungskraft leistet. „Das treffliche deutsche Wort Einbildungskraft bedeutet eigentlich die Kraft der Ineinsbildung . . .“[23] Die Kraft der Ineinsbildung war aber in der Tat immer die Kraft, derer sich die Metaphysik bediente, um alles in Einem zu versammeln. Einbildungskraft und Dichtungsvermögen sagen dasselbe. Die Kraft, Vieles in Eines zu bilden, ist auch das Vermögen, Vieles verdichtend in Einem zu konzentrieren. Und weil sich durch das Dichten als Verdichten von Vielem in Einem das Seiende im Ganzen in einem Wort drängt, und dies darüber hinaus noch geschichtlichen Grundverständnissen des Seins entspricht, ist die Struktur der metaphysischen Grundworte – Sein, Geist, Gott . . . – die reine Unerschöpflichkeit, die mit Grund dafür ist, dass das 2500 Jahre alte Gespräch immer noch spricht. Sich mit Heidegger, und an manchen Grundentscheidungen über Heidegger hinausgehend, in den Sturm dieses Gespräches hineinzustellen, ist Versuch dieser Arbeit.

06_Einleitung.p65 17 19.05.2005, 11:46