

HERMENEUTICS
AND
LITERATURE

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko
Journal of Phenomenology and Hermeneutics

31 | 120-121 | June 2022

Andrzej Wierciński & Andrej Božič (*Eds.*)

HERMENEUTICS AND LITERATURE

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko

*

Fenomenološko društvo v Ljubljani

*

In collaboration with:

IIH

International Institute for Hermeneutics

Institut international d'herméneutique

Ljubljana 2022

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko

Journal of Phenomenology and Hermeneutics

Glavna urednica: | **Editor-in-Chief:** Andrina Tonkli Komel
Uredniški odbor: | **Editorial Board:** Jan Bednarik, Andrej Božič, Tine Hribar, Valentin Kalan, Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič †, Franci Zore.
Tajnik uredništva: | **Secretary:** Andrej Božič
Urednika številke: | **Editors of the Issue:** Andrzej Wierciński in | and Andrej Božič

Mednarodni znanstveni svet: | **International Advisory Board:**

Pedro M. S. Alves (University of Lisbon, Portugal), *Babette Babich* (Fordham University, USA), *Damir Barbarić* (University of Zagreb, Croatia), *Renaud Barbaras* (University Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France), *Miguel de Beistegui* (The University of Warwick, United Kingdom), *Azelarabe Lahkim Bennani* (Sidi Mohamed Ben Abdallah University, Morocco), *Rudolf Bernet* (KU Leuven, Belgium), *Petar Bojanić* (University of Belgrade, Serbia), *Philip Buckley* (McGill University, Canada), *Umesh C. Chattopadhyay* (University of Allahabad, India), *Gabriel Cercel* (University of Bucharest, Romania), *Cristian Ciocan* (University of Bucharest, Romania), *Ion Copoeru* (Babeş-Bolyai University, Romania), *Jean François Courtine* (Paris-Sorbonne University, France), *Renato Cristin* (University of Trieste, Italy), *Massimo De Carolis* (University of Salerno, Italy), *Alfred Denker* (College of Philosophy and Theology Vallendar, Germany), *Mădălina Diaconu* (University of Vienna, Austria), *Donatella Di Cesare* (Sapienza University of Rome, Italy), *Lester Embree* †, *Adriano Fabris* (University of Pisa, Italy), *Cheung Chan Fai* (Chinese University of Hong Kong, Hong Kong), *Günter Figal* (University of Freiburg, Germany), *Dimitri Ginev* †, *Andrzej Gniazdowski* (Polish Academy of Sciences, Poland), *Jean Grondin* (University of Montreal, Canada), *Klaus Held* (University of Wuppertal, Germany), *Friedrich-Wilhelm von Herrmann* (University of Freiburg, Germany), *Heinrich Hüni* †, *Ilya Inishev* (National Research University Higher School of Economics, Russia), *Tomas Kačerauskas* (Vilnius Gediminas Technical University, Lithuania), *Richard Kearney* (Boston College, USA), *Guy van Kerckhoven* (KU Leuven, Belgium), *Pavel Kouba* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Ioanna Kuçuradi* (Maltepe University, Turkey), *Susanna Lindberg* (University of Helsinki, Finland), *Thomas Luckmann* †, *Jeff Malpas* (University of Tasmania, Australia), *Michael Marder* (University of the Basque Country, Spain), *Viktor Molchanov* (Russian State University for the Humanities, Russia), *Liangkang Ni* (Sun Yat-Sen University, China), *Cathrin Nielsen* (Frankfurt a. M., Germany), *Karel Novotný* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tadashi Ogawa* (Kyoto University, Japan), *Žarko Paić* (University of Zagreb, Croatia), *Željko Pavić* (Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Croatia), *Christophe Perrin* (University of Louvain, Belgium), *Dragan Prole* (University of Novi Sad, Serbia), *Antonio Ziri6n Quijano* (National Autonomous University of Mexico, Mexico), *Ramsey Eric Ramsey* (Arizona State University, USA), *Rosemary Rizo-Patr6n Boylan de Lerner* (Pontifical Catholic University of Peru, Peru), *Alfredo Rocha de la Torre* (Pedagogical and Technological University of Colombia, Colombia), *Hans Ruin* (Södert6rn University, Sweden), *Javier San Mart6n* (National Distance Education University, Spain), *Gunter Scholtz* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Hans Rainer Sepp* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tatiana Shchytsova* (European Humanities University, Lithuania), *Önay S6zer* (Boğaziçi University, Turkey), *Michael Staudigl* (University of Vienna, Austria), *Silvia Stoller* (University of Vienna, Austria), *T6ru Tani* (Ritsumeikan University, Japan), *Rainer Thurnher* (University of Innsbruck, Austria), *Peter Trawny* (University of Wuppertal, Germany), *Lubica Ućnik* (Murdoch University, Australia), *Helmuth Vetter* (University of Vienna, Austria), *Ugo Vlaisavljević* (University of Sarajevo, Bosnia and Herzegovina), *Bernhard Waldenfels* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Andrzej Wierciński* (University of Warsaw, Poland), *Ichir6 Yamaguchi* (Toyo University, Japan), *Chung-Chi Yu* (National Sun Yat-sen University, Taiwan), *Holger Zaborowski* (University of Erfurt, Germany), *Dan Zahavi* (University of Copenhagen, Denmark), *Wei Zhang* (Sun Yat-sen University, China).

Lektoriranje: | **Proof Reading:** Andrej Božič
Oblikovna zasnova: | **Design Outline:** Gašper Demšar
Prelom: | **Layout:** Žiga Stopar
Tisk: | **Printed by:** Primitus, d. o. o.

Uredništvo in založništvo: | Editorial Offices and Publishers' Addresses:

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko
Institute Nova Revija for the Humanities

Fenomenološko društvo v Ljubljani
Phenomenological Society of Ljubljana

Vodovodna cesta 101
1000 Ljubljana
Slovenija

Filozofska fakulteta | Oddelek za filozofijo (kab. 432b)

Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenija

Tel.: (386 1) 24 44 560

Tel.: (386 1) 2411106

Email:
institut@nova-revija.si
andrej.bozic@institut-nr.si

Email:
dean.komel@ff.uni-lj.si

Revija *Phainomena* objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva. Revija izhaja štirikrat letno. Za informacije glede naročil in avtorskih pravic skrbi *Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko*.

*

The journal *Phainomena* covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, and phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office. It is published quarterly. For information regarding subscriptions and copyrights please contact the *Institute Nova Revija for the Humanities*.

Finančna podpora: | Financially Supported by:

Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije | Slovenian Research Agency

Članki v reviji so objavljeni v okviru: | Papers in the journal are published within the framework of:

- Raziskovalni program P6-0341 | Research program P6-0341;
- Infrastrukturni program I0-0036 | Infrastructure program I0-0036.

Revija *Phainomena* je vključena v naslednje podatkovne baze: | The journal *Phainomena* is indexed in:

Digitalna knjižnica Slovenije; DOAJ; EBSCO; Emerging Sources Citation Index (Web of Science); ERIH PLUS; Humanities International Index; Internationale Bibliographie der geistes- und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur; Internationale Bibliographie der Rezensionen geistes- und sozialwissenschaftlicher Literatur; Linguistics and Language Behavior Abstracts; ProQuest; Revije.si (JAK); Scopus; Social Science Information Gateway; Social Services Abstracts; Sociological Abstracts; The Philosopher's Index; Ulrich's Periodicals Directory; Worldwide Political Science Abstracts.

Enojna številka: | Single Issue: 10 €
Dvojna števila: | Double Issue: 16 €

Spletna stran: | Website:
phainomena.com

HERMENEUTICS AND LITERATURE

TABLE OF CONTENTS | KAZALO

INTRODUCTION | UVOD

| | |
|--|---|
| Andrzej Wierciński <i>De Profundis. Fragilitas Boni, Dolorum Tempus et Capacitas Interpretandi</i> | 7 |
|--|---|

HERMENEUTICS AND LITERATURE | HERMENEVTIKA IN LITERATURA

| | |
|---|----|
| John T. Hamilton Parenteses of Reception. What are Philologists for in a Destitute Time? <i>Parenteze recepcije. Čemu filologi v ubožnem času?</i> | 29 |
|---|----|

| | |
|--|----|
| Holger Zaborowski Zur Nähe von Denken und Dichten beim frühen Heidegger. Eine Spurensuche <i>O bližini mišljenja in pesnjenja pri zgodnjem Heideggru. Iskanje sledi</i> | 51 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| Alfred Denker Martin Heidegger und Georg Trakl. Die andere Zwiesprache zwischen Denken und Dichten <i>Martin Heidegger in Georg Trakl. Drugi razgovor med mišljenjem in pesnjenjem</i> | 79 |
|---|----|

| | |
|---|----|
| Jafe Arnold The Eternal (Re)Turn. Heidegger and the “Absolutes Getragensein” of Myth <i>Večno (pre)obračanje. Heidegger in »absolutes Getragensein« mita</i> | 93 |
|---|----|

| | |
|---|-----|
| Mateja Kurir Borovčič On Home (<i>das Heim</i>) and the Uncanny (<i>das Unheimliche</i>) in Heidegger <i>O domu (das Heim) in nedomačnem (das Unheimliche) pri Heideggru</i> | 121 |
|---|-----|

| | |
|---|-----|
| Kanchana Mahadevan The Gadamer–Habermas Debate through Mahabharata’s Women. Intersectional Feminist Engagements with Tradition and Critique <i>Diskusija med Gadamerjem in Habermasom skozi perspektivo žensk v Mahabharati. Intersekcijski feministični spoprijemi s tradicijo in kritiko</i> | 147 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| Alenka Koželj “Molt greignour senefiance.” The Role of Interpreters in <i>The Quest of the Holy Grail</i> <i>»Molt greignour senefiance«. Vloga interpretov v Iskanju svetega Grala</i> | 187 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| William Franke | |
| Hamlet and the Philosophical Interpretation of Literature | 213 |
| <i>Hamlet in filozofska interpretacija literature</i> | |
| Monika Brzóstowicz-Klajn | |
| Tolerance in Utopian Discourse | 231 |
| <i>Toleranca v utopičnem diskurzu</i> | |
| Julio Jensen | |
| The Interweaving of Life and Text. Authorial Inscription and Readerly Self-Understanding Exemplified in <i>Les Fleurs du mal</i> | 245 |
| <i>Prepletanje življenja in besedila. Avtorska inskripcija in bralsko samorazumevanje, kakor ju ponazarjajo Les Fleurs du mal</i> | |
| Małgorzata Hołda | |
| Between In-Vocation and Pro-Vocation. A Hermeneutics of the Poetic Prayer | 275 |
| <i>Med in-vokacijo in pro-vokacijo. Hermenevtika poetične molitve</i> | |
| Ramsey Eric Ramsey | |
| Quests and Questioning or Again and Again | 301 |
| <i>Iskanja in spraševanja ali spet in spet</i> | |
| Beata Przymuszała | |
| Mood as Interpretive Category. Experience as a Form of Understanding | 321 |
| <i>Razpoloženje kot interpretativna kategorija. Izkustvo kot oblika razumevanja</i> | |
| Michele Olzi | |
| Power, Authority, and the Future of Mankind. Rereading William Golding's <i>Lord of the Flies</i> | 341 |
| <i>Moč, avtoriteta in prihodnost človeštva. Ponovno branje Gospodarja muh Williama Goldinga</i> | |
| Simeon Theojaya | |
| Personambiguity in Kobo Abe's <i>The Face of Another</i> and the Abyssal Surface of Responsibility | 359 |
| <i>Dvoumnost osebe v romanu Obraz drugega Koba Abeja in brezdanja površina odgovornosti</i> | |

| | |
|--|-----|
| Sazan Kryeziu | |
| Hermeneutics within the Temporal Horizon. The Problem of Time in Narrative Fiction | 381 |
| <i>Hermenevtika znotraj temporalnega horizonta. Problem časa v narativni fikciji</i> | |
| Nysret Krasniqi | |
| Genuine Hermeneutics in the Canon of Literature | 399 |
| <i>Pristna hermenevtika znotraj kanona literature</i> | |
| Patryk Szaj | |
| Poetry and the Challenge of Understanding. Towards a Deconstructive Hermeneutics | 417 |
| <i>Poezija in izziv razumevanja. Na poti k dekonstrukcijski hermenevtiki</i> | |
| Monika Jaworska-Witkowska | |
| Passages and the <i>episteme</i> of Crossing a Threshold | |
| About the Reading of What Was Never Written Down, but the Body Inscribed in the Text | 441 |
| <i>Pasaže in episteme prehajanja praga. O branju tistega, kar nikdar ni bilo zapisano, a je telo vpisalo v tekst</i> | |
| Constantinos V. Proimos | |
| Beauty and the Beast. The Dark Sides of Love | 467 |
| <i>Lepotica in zver. Temne strani ljubezni</i> | |
| CONVERSATION RAZGOVOR | |
| Kamila Drapało | |
| <i>Imagination Now. In Conversation with Richard Kearney</i> | 485 |
| <i>Domišljija zdaj. V razgovoru z Richardom Kearneyjem</i> | |
| Andrzej Wierciński | |
| Poetic (Dis)closures. In Conversation with Małgorzata Hołda's Hermeneutic Reading of Literature | 507 |
| <i>Pesniška (raz)kритja. V razgovoru s hermenevtičnim branjem literature pri Małgorzati Hołda</i> | |

AFTERWORD | SKLEPNA BESEDA

Andrej Božič

“... the power of language to transcend itself.” A Postscript 535

»... v presežnosti jezika.« Pripis

REVIEWS | RECENZIJE

Mateja Kurir: **Arhitektura moderne in *das Unheimliche*. Heidegger, Freud in Le Corbusier** (Aleš Košar) 541

IN MEMORIAM

Babette Babich

Dimitri Ginev 545

Manuscript Submission Guidelines 565

Navodila za pripravo rokopisa 569

ZUR NÄHE VON DENKEN UND DICHTEN BEIM FRÜHEN HEIDEGGER

EINE SPURENSUCHE

Holger ZABOROWSKI

Universität Erfurt, Katholisch-Theologische Fakultät, Domstraße 10, 99084
Erfurt, Deutschland

holger.zaborowskihz@googlemail.com

**On Proximity of Thinking and Poetizing in Early Heidegger. A Search for
Traces**

Abstract

The paper discusses the question of the role of the relationship between thinking and poetizing, which is of immense importance for Heidegger's late work, in his early hermeneutics of facticity. Heidegger's early thinking is denoted with the search for the

unconditionality of factual life in its historicity that cannot be comprehended neither under the conditions of a worldview nor of a strict science in Husserl's sense. In his search, he continually encounters the realms of art and poetry, which he experiences as fundamental points of orientation. Although Heidegger does not expressly reflect upon them, such experiences of the proximity of thinking and poetizing did leave traces in his lectures.

Keywords: Martin Heidegger, hermeneutics, facticity, thinking, poetry.

O bližini mišljenja in pesnjenja pri zgodnjem Heideggru. Iskanje sledi

Povzetek

52

Članek obravnava vprašanje vloge razmerja med pesnjenjem in mišljenjem, ki je sicer osrednjega pomena za njegovo pozno delo, znotraj Heideggrove zgodnje hermenevtike fakticitete. Njegovo zgodnje mišljenje opredeljuje iskanje tistega brezpogojnega znotraj zgodovinskosti faktičnega življenja, kakršne ni mogoče zajeti niti pod pogoji svetovnega nazora niti stroge znanosti v Husserlovem smislu. Pri svojem iskanju Heidegger nenehno srečuje področji umetnosti in poezije, ki ju izkuša kot temeljna kažipot. Čeprav jih ne reflektira na izrecen način, so tovrstna izkustva bližine mišljenja in pesnjenja pustila sledi v njegovih predavanjih.

Ključne besede: Martin Heidegger, hermenevtika, fakticiteta, mišljenje, pesnjenje.

1. Die Kehre „vor“ der Kehre? Denken und Dichten in Heideggers Frühwerk

In den folgenden Überlegungen steht die Frage danach, welche Rolle das für Heideggers Spätwerk so zentrale Verhältnis von Denken und Dichten in seiner früher Hermeneutik der Faktizität gespielt hat, im Vordergrund. Eine solche Frage bedarf einer Vorbemerkung, die ihr Anliegen und ihre Problematik zumindest kurz skizziert. Denn dass es überhaupt ein solches Verhältnis gibt, ist fraglich. Die Frage danach zu stellen, so scheint es, bedeutet, den Denkweg Martin Heideggers nicht ernst zu nehmen. In der frühen Phase seines Denkens interessiert sich Heidegger nämlich noch nicht für eine explizite philosophische Auseinandersetzung mit der Literatur und insbesondere mit der Dichtung, auch wenn er selbst bereits als junger Mann Gedichte geschrieben hat¹ und 1957 in seiner Antrittsrede zur Aufnahme in die Heidelberger Akademie der Wissenschaften betont hat, dass er bereits im Jahr 1908 „durch ein heute noch erhaltenes Reclambändchen seiner Gedichte zu Hölderlin“ gefunden habe und wie wichtig für ihn die „erregenden Jahre zwischen 1910 und 1914“ mit, u. a., der Veröffentlichung der „Übersetzung der Werke [...] Dostojewskis“ sowie von „Rilkes Dichtungen und Trakls Gedichte[n]“ gewesen seien.² Wenn es beim jungen Heidegger eine Auseinandersetzung gibt, die über den Bereich der Philosophie im strengen Sinne hinausreicht, so ist dies seine für seinen weiteren Denkweg entscheidende Beschäftigung mit dem Christentum und der christlichen Theologie wie z. B. mit Paulus, Augustinus, Luther oder Kierkegaard, die dazu führte, dass er die Philosophie von der Religion bzw. dem religiösen Vollzug radikal abgrenzte und als „atheistisch“ bestimmte.³

53

1 Für seine frühen Gedichte vgl. Heidegger 1983, 5–7; Heidegger 2000, 16–17, 36. Zur Dichtung Heideggers vgl. Grotz 2003, 92–111; zum Verhältnis des jungen Heidegger zur Literatur vgl. auch Schaber 2014, 170–192.

2 Für diese Rede vgl. Martin Heidegger: „Vorwort zur ersten Ausgabe der ‚Frühen Schriften‘“ (1972), in: Heidegger 1978, 55–57, hier 56.

3 Vgl. Martin Heidegger: „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät“ (1922), in: Heidegger 2005, XXX; vgl. auch Martin Heidegger: „Der Begriff der Zeit (Vortrag

Erst ab den 1930er Jahren sollte Heidegger sich in einer doppelten Krise – der Krise der Nicht-Vollendung von *Sein und Zeit* und der nicht minder bedeutsamen Krise des Scheiterns des Rektorates 1933/34 – und in einer sich aus seinen Krisenerfahrungen ergebenden Sprachnot der Dichtung Hölderlins zuwenden.⁴ Hölderlin, so schien es ihm, hatte nicht nur eine ähnliche Sprachnot erfahren, sondern konnte auch mögliche Wege aus ihr heraus weisen. Die Erläuterung seiner Dichtung sollte ihm daher, wie Hans-Georg Gadamer treffend schrieb, die Zunge lösen.⁵ Auf seinem weiteren Denkweg hat Heidegger sich dann intensiv mit der Sprache und dabei in besonderer Weise mit der Sprache der Dichtung – nicht nur Hölderlins, sondern auch Rilkes, Trakls oder Georges – beschäftigt.⁶ „Möglich ist aber auch und zuweilen sogar nötig“, so Heidegger Anfang der 1950er Jahren in „Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht“, „eine Zwiesprache des Denkens mit dem Dichten, und zwar deshalb, weil beiden ein ausgezeichnetes, wenngleich je verschiedenes Verhältnis zur Sprache eignet“.⁷

54 Das bedeutet aber nicht, dass Heidegger nicht schon in seinen Freiburger Anfängen eine philosophische Zwiesprache mit der Dichtung – wie auch mit der Sprache – gehalten hätte. Die „Fragen nach Dichtung und Kunst“, so Heidegger rückblickend in den 1950er Jahren, standen – wie die „Thematik ‚Sprache und Sein‘“ – auch im Hintergrund seiner Denkversuche Anfang der 1920er Jahre.⁸ „In jener Zeit des Expressionismus“, so Heidegger weiter, „waren mir diese Bereiche stets gegenwärtig, mehr jedoch und schon aus meiner Studienzeit vor dem ersten Weltkrieg die Dichtung Hölderlins und Trakls.“ (Heidegger 1985, 88.) Auch Stefan George, der für Heideggers

1924“; in Heidegger 2004, 105–125, hier 105.

4 Zu Heideggers Erläuterung von Hölderlins Dichtung vgl., u. a.: Böhmer 2020; Hamacher 2020; Bojda 2016; Bambach 2013.

5 Vgl. Hans-Georg Gadamer: „Die religiöse Dimension“, in Gadamer 1987, 308–319, hier 317.

6 Vgl. hier, u. a.: Frischmann 2014, 9–19.

7 Martin Heidegger: „Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht“ (1952), in: Heidegger 1985, 31–78, hier 34.

8 Martin Heidegger: „Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden“ (1953/54), in: Heidegger 1985, 79–146, hier 87 f.

Spätwerk wichtige Dichter des „Wesens der Sprache“⁹ scheint ihm in diesen frühen Jahren gegenwärtig gewesen zu sein. Denn schon in der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* aus dem Wintersemester 1919/20 findet sich ein Verweis auf Stefan George, „der“, wie Heidegger betonte, „so stark unmittelbar sehen kann“, der also, mit anderen Worten, ein dichtender „Seher“, ein „Phänomenologe“ sei. Den Titel von Georges Gedichtband *Der Teppich des Lebens* greift Heidegger in dieser Vorlesung auf, um das zu bezeichnen, was er den Erfahrungszusammenhang des faktischen Lebens nennt¹⁰ – und damit genau jenen Zusammenhang, um dessen Erschließung er sich in seinem Denken, das er wenig später als „Hermeneutik der Faktizität“ fassen konnte, bemühte. Mit seinem hermeneutischen, auf „Mitteilung“ des faktischen Lebens hin orientierten Verständnis der Phänomenologie steht zudem implizit auch der Zusammenhang von Sprache und faktischer Existenz bzw. Sein im Vordergrund seines Interesses. Auch darauf hat der späte Heidegger – nämlich in dem für sein späteres Selbstverständnis wichtigen „Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden“ – ausdrücklich aufmerksam gemacht: „Ich weiß nur dies eine“, so der Fragende als Heideggers Alter Ego in diesem Gespräch, „[w]eil die Besinnung auf Sprache und Sein meinen Denkweg von früh an bestimmt, deshalb bleibt die Erörterung möglichst im Hintergrund“ (Heidegger 1985, 88).

55

Man mag kritische Anfragen an Heideggers spätere Selbstinterpretation richten und fragen, ob Heidegger nicht retrospektiv Momente seines späteren Denkens auf frühere Wegstücke seines Denkweges überträgt, man mag aber auch, seine Hinweise ernst nehmend, Heideggers frühes Werk mit einer Hermeneutik des „Hintergrundes“ erschließen, also einer bei der Beschäftigung mit seinem Denken oft notwendigen Hermeneutik des Verborgenen oder Verschwiegenen, dessen also, was nicht – oder noch nicht

9 Vgl. Martin Heidegger: „Das Wesen der Sprache“ (1957/58), in: Heidegger 1985, 147–204.

10 Heidegger 1993, 69: „Das Erfahrene hat einen merkwürdigen Charakter des Gemischten, des Vielerlei, des Gesprenkelten, doch nicht unter einem mehr oder minder scharfen Hervortreten eines Musters – [ich möchte diesen Aspekt bezeichnen mit der Aufschrift, die Stefan George, der so stark unmittelbar sehen kann, einem seiner Gedichtbände gegeben hat: Der ‚Teppich‘ des Lebens].“ Vgl. hier, neben George 1984, für Heideggers spätere George-Deutung auch: Herrmann 1999.

– ausdrücklich gesagt ist, der noch unklaren, aber zugleich hintergründig präsenten Dimensionen, die sich erst von später her voll erschließen, und der „Subtexte“, die sich im Vollzug des Denkens selbst eröffnen. Eine solche Hermeneutik dürfte zu einem differenzierteren Urteil über die Bedeutung der Dichtung für Heideggers Frühwerk führen und seiner Selbstinterpretation recht geben. Denn seine Bestimmung dessen, was Philosophie eigentlich ist, geschieht zumindest *unthematisch* vor dem Horizont eines Zwiegespräches mit der Kunst und der Dichtung und dem in ihr sich ausgestaltenden Verständnis von (menschlichem) Sein und Sprache. Diese Einsicht ist nicht nur für das Verständnis des frühen Freiburger Denkens Heideggers und seiner „Entwicklung“ bedeutsam, sondern auch für die Interpretation des gesamten Denkweges Martin Heideggers. Denn oft scheint einfach vorausgesetzt zu werden, dass sich Heidegger erst nach der sogenannten Kehre mit der Dichtung auseinandergesetzt habe und dabei das Denken in ein nachbarschaftliches Verhältnis zur Dichtung gesetzt habe (bzw. es dort vorgefunden und vollzogen habe). Diese Deutung ist oft mit einer Hermeneutik des Bruches – etwa zwischen einem frühen und einem späten Heidegger oder einem Heidegger I und einem Heidegger II – verbunden. Doch ist bekannt, dass dieser interpretative Zugang in der Philosophie oft nur gewisse heuristische Vorteile hat und bei genauerer Betrachtung Grenzen zeigt. Denn man sieht aus dieser Perspektive gewisse Momente in ihrer Differenz deutlicher, die aus anderer, vertiefter Perspektive als Teile eines einheitlichen, wenn auch kontinuierlich sich wandelnden Ganzen zu verstehen sind. Genau das gilt auch für Heideggers Werk, das sich in einer auf Tiefendimensionen und zunächst verborgene Zusammenhänge achtenden Interpretation gerade als Denkweg in seiner Einheit zeigt. Wenn es nun möglich ist, bereits in der frühen Phase dieses Denkweges ein zumindest implizites Gespräch mit der Dichtung (oder auch der Kunst im Allgemeinen) und zumindest Hinweise einer Nähe von Dichten und Denken nachzuweisen, so fände eine These Bestätigung, die in der Auseinandersetzung mit seinem Werk mehr und mehr an Bedeutung gewonnen hat. Diese These lautet, dass Heideggers Spätwerk vor dem Hintergrund der „Hermeneutik der Faktizität“ zu verstehen ist und dass es mitunter – in den Worten Gadamers – „großartige Antizipationen seines späteren und spätesten Denkens“ (Gadamer 1987,

309) gibt.¹¹ *Sein und Zeit* wäre dann, wie Günter Figal argumentiert hat, ein „folgenreiches Zwischenspiel“ (Figal 1999, 48 ff.; 94 f.). Heideggers Denkweg nach diesem „Zwischenspiel“ kann dann als eine gewisse Rückkehr zu seinen Anfängen gelesen werden (vgl. Figal 1999, 163). Denn die Kehre, wie Gadamer pointiert formuliert hat, „war vor der Kehre“.¹²

Allerdings ist der Nachweis dieser Dimensionen des frühen Denkens Martin Heideggers nicht leicht zu führen. Über die konkreten philosophischen Auswirkungen der auch literarisch „erregenden Jahre“ zwischen 1910 und 1914 auf Heideggers philosophisches Selbstverständnis lässt sich leider kaum etwas sagen. Die wenigen vorhandenen Zeugnisse aus dieser Zeit lassen, so hatte Otto Pöggeler Mitte der 1980er Jahre argumentiert, diese „Erschütterungen [...] nicht spüren“.¹³ Das gilt trotz einer im Allgemeinen weit besseren Editionsfrage auch heute noch. In der so bedeutenden Phase seines Denkens, die von der Habilitation bis zur letzten frühen Freiburger Vorlesung *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* reicht, finden sich nur minimale „Spuren“ einer Nähe von Denken und Dichten. So steht das Schlusskapitel von Heideggers Habilitationsschrift, die er der mittelalterlichen Kategorien- und Bedeutungslehre des Thomas von Erfurt (nicht, wie er noch annehmen musste, des Duns Scotus) widmete, unter dem berühmten Novalis-Fragment: „Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge“.¹⁴ Vielleicht hat der Philosoph und Dichter Novalis ihm mit diesen dichterischen Worten einen denkerischen Weg gewiesen (oder anders: vielleicht lässt sich Heideggers früher Denkweg auch von diesem Fragment her erschließen): Heidegger sucht in seinem frühen Denken das Unbedingte des faktischen Lebens in seiner Geschichtlichkeit, das weder unter den Bedingungen einer Weltanschauung oder einer strengen Wissenschaft im Sinne Husserls zu erfassen ist, und findet dabei – zunächst einmal – nur Dinge ohne Leben, Vorgänge und

57

11 Vgl. hierzu auch: Kisiel 1995, 458.

12 Hans-Georg Gadamer: „Heidegger und das Ende der Philosophie“, in: Gadamer 2000, 195–207, hier 207.

13 Vgl. Otto Pöggeler: „Heideggers Begegnung mit Dilthey“, in: Pöggeler 1999, 81–115, hier 90.

14 Martin Heidegger: „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“, in: Heidegger 1978, 131–354, hier 399.

Zusammenhänge, die theoretisch erschlossen werden, um vor diesem Befund sein eigenes Denken zu entwickeln, das über die bloßen „Dinge“ hinausweist und den unbedingten, nicht kausal zu erklärenden, sondern im Vollzug selbst sich erschließenden Lebenszusammenhang – den „Teppich des Lebens“ – zu erschließen sucht. Bei dieser Suche nach der Faktizität des Lebens stößt er – darauf verweist ja auch der bereits zitierte kurze Bezug Heideggers auf Stefan George – immer wieder an die Grenze zur Kunst und Dichtung, die er als wegweisend und „wegdeutend“ erfährt. Diese „Grenzerfahrungen“ – Erfahrungen der Nähe von Denken und Dichten – werden von ihm jedoch nicht ausdrücklich reflektiert. Sie haben sich aber spurenhaf in seinen Vorlesungen niedergeschlagen. Einigen dieser Spuren soll im Folgenden nachgegangen werden.

2. Verborgene Nähe? Spuren der Nähe von Denken und Dichten in Heideggers früher hermeneutischer Phänomenologie

58

In den frühen Freiburger Vorlesungen ringt Heidegger mit der Frage nach der Bestimmung der Philosophie derart, dass es für ihn zunächst einfacher ist, die Philosophie *ex negativo* zu bestimmen. Philosophie ist vor allem keine Weltanschauung für ihn. In seiner Ablehnung des Verständnisses von Philosophie als Weltanschauung schließt sich Heidegger seinem Lehrer Husserl und seiner Kritik an den Anfang des 20. Jahrhunderts verbreiteten Weltanschauungsphilosophien an. Doch wird ihm zunehmend – nach Versuchen, zunächst noch die Philosophie als vorthoretische Urwissenschaft des Lebens zu bestimmen – auch Husserls Bestimmung der Philosophie als strenger Wissenschaft fraglich. Denn Leben in seiner Geschichtlichkeit lässt sich, wie Heidegger u. a. am Beispiel des religiösen Lebens erfährt und verdeutlicht, nicht in den überlieferten, auch von seinem Lehrer vorausgesetzten Modi wissenschaftlicher Philosophie verstehen. Heidegger wirft der Philosophie vor, sich in vielfältiger Weise aus der Geschichte herausgestohlen und die geschichtliche Dimension menschlichen Lebens verdrängt zu haben.¹⁵ Was

15 Vgl. für den philosophisch sich, u. a., in der platonischen Tradition, bei Spengler, Dilthey oder Simmel zeigenden „Kampf des Lebens gegen das Historische“, z. B., Martin Heidegger: „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“, in: Heidegger

aber ist die Philosophie, wenn sie weder Wissenschaft noch Weltanschauung ist? Heidegger beschäftigt sich immer wieder mit dieser (für seinen gesamten Denkweg zentralen) Frage. Dabei erfolgt seine Bestimmung der Philosophie immer auch implizit, und zwar performativ: Er zeigt die „Bestimmung“ der Philosophie nicht, indem er über die Philosophie doziert, sondern indem er selbst philosophiert.¹⁶ Im „Tun“ zeigt sich somit – nicht was Philosophie wesentlich als universitäre Disziplin ist, sondern wie sich Philosophieren als hermeneutischer Vollzug des Menschen, der für sich selbst wach wird, vollzieht und worum es dabei geht: „Die Hermeneutik selbst“, so Heidegger, „bleibt so lange, als das Wachsein für die Faktizität, das sie zeitigen soll, nicht ‚da‘ ist, unwichtig; alles Reden *darüber* ist grundsätzliches Mißverstehen ihrer selbst.“ (Heidegger 1988, 20.) Hermeneutik ist also für Heidegger nicht etwas, über das sich reden ließe oder das sich objekthaft fassen und bestimmen ließe, sondern ein Handeln, ein Vollzug des Menschen. Gerade aber, wenn die Hermeneutik denkerisch auf das „Wachsein“ für die je eigene Faktizität hin vollzogen wird, scheint gelegentlich die Nähe von Denken und Dichten bzw. Denken und Kunst auf.

59

Im Kriegsnotsemester 1919 verweist Heidegger in der Vorlesung *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* in seinem Bemühen, die Phänomenologie als „vortheoretische Urwissenschaft“ zu bestimmen, ausdrücklich auf die Dichtung – nämlich auf die *Antigone* des Sophokles, die für sein späteres Denken eine bedeutende Rolle spielen sollte.¹⁷ In dieser Vorlesung unterscheidet er zwischen „Vor-gang“ und „Erlebnis“. Mit „Vor-gang“ bezeichnet Heidegger das „objektivierte Geschehen, das Geschehen als gegenständliches, erkanntes“, also das, was in einem „theoretischen Verhalten“ von einem „theoretischen Ich“ erkannt wird (Heidegger 1999, 74). Davon unterscheidet er das „Erlebnis“, in dem sich dem Ich „etwas aus einer unmittelbaren Umwelt“ gibt (ibid., 72) und in dem „Ich [...] (als historisches Ich) auf dieses oder jenes Welthafte“ zulebe (ibid., 74). Um den fundamentalen Unterschied zwischen theoretischem Verhalten – orientiert auf einen „Vor-

1996, 1–156, 38 ff.

16 Zu diesem Aspekt des Heideggerschen Denkens vgl. Cimino 2013.

17 Vgl. hierzu Vukićević 2003.

gang“ – und dem vorthoretischen Leben in einer Umwelt – ein „Erlebnis“ eröffnend – zu illustrieren, bedient sich Heidegger des Phänomens des Sonnenaufgangs als eines konkreten Beispiels. Dieses Phänomen untersuche ein Astronom als einen „bloßen Vorgang in der Natur“, während der Chor der Sophokleischen *Antigone* es nach einem mit Erfolg beendeten Kampf ganz anders erlebe (ibid., 74). Der Unterschied liege im „Wie“ des jeweiligen Sehens. Denn während einmal der Sonnenaufgang als ein distanziertes Objekt des theoretischen Erkennens gesehen wird, erscheint er im anderen Falle – nämlich des vorthoretischen Sehens – als etwas, das dem Ich widerfährt und es radikal angeht.

60 Im Rahmen seiner Überlegungen zum vorthoretischen Erlebnis nutzt Heidegger nicht nur die impersonale Formulierung „es weltet“ für die (Um-)Welteröffnung im Erlebnis (ibid., 72 f.), sondern auch schon – *mutatis mutandis* – die für sein Spätwerk entscheidende Sprache des „Ereignisses“: „Das Erleben geht nicht vor mir vorbei, wie eine Sache, die ich hinstelle, als Objekt, sondern ich selbst er-ereigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach.“ (Ibid., 75.) (Er-)Leben ist kein Ding, sondern ein Vollzug, der geschieht und sich im Wechselspiel von Ich und Welt ereignet. Dieses Wechselspiel kann nicht Gegenstand einer transzendentalen Reflexion werden, sondern lässt sich nur hermeneutisch – mitteilend und mitverstehend – erhellen und auslegen. Mit Theodore Kisiel kann man in diesem Semester daher Heideggers „Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie“ ansetzen.¹⁸ Heidegger wird sich bewusst, dass Husserls transzendente Phänomenologie vom Paradigma der Mathematik oder Naturwissenschaft her ausgeht und in einer theoretischen Einstellung Phänomene als „Vorgänge“ oder „Dinge“ deutet, während er selbst seinen Ausgangspunkt beim Lebendigen finde, das sich als geschichtliches Phänomen nicht auf einen theoretisch fassbaren „Vorgang“ reduzieren lässt, sondern eines fundamental anderen Blicks bedarf.¹⁹ Deutlich ist allerdings

18 Vgl. hierzu Kisiel 1992, 105–122; vgl. auch Gander 2001, 173.

19 So Heidegger auch ausdrücklich in einem Brief an Heinrich Rickert vom 27. Januar 1920: „Während Husserl wesentlich an der mathematischen Naturwissenschaft orientiert ist, sich von da die Probleme nicht nur vorgeben, sondern auch mehr als vielleicht berechtigt bestimmen lässt, versuche ich ein Fußfassen im lebendigen geschichtlichen Leben selbst, und zwar in der faktischen Umwelterfahrung, deren

auch, dass er bei allem Bewusstsein um die Differenz zwischen seinem eigenen Denken und dem Ansatz Husserls noch um ein angemessenes Verständnis der Methode seines Denkens ringt. Dass in diesem Zusammenhang in einer Distanzierung vom objektivierenden Paradigma der Naturwissenschaften ein Wort der Dichtung eine Rolle spielt, um das vortheoretische oder faktische Erleben in den Blick zu nehmen (denn die Dichtung ist ein Zeugnis des „Wachseins für die Faktizität“), zeigt eine frühe Nähe von hermeneutischem Denken und Dichten, über die Heidegger allerdings nicht ausdrücklich nachdenkt.²⁰ Der Bezug auf die Dichtung bleibt hier Episode.

Das gilt auch für einen Hinweis auf die Musik bzw. Kunst in der Vorlesung *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* aus dem Wintersemester 1921/22. In dieser Vorlesung bedient sich Heidegger, um das, was er unter „Philosophieren“ versteht, näher zu charakterisieren, einer Entsprechung, die im Kontext der Frage nach dem Verhältnis von Denken und Dichten zumindest implizit – in diesem Zusammenhang spricht er nämlich nicht ausdrücklich von der Dichtung, obwohl sich seine Überlegungen leicht auf das Dichten übertragen ließen – äußerst aufschlussreich ist. Seine Ausführungen zeigen sowohl die

61

phänomenologische Aufhellung erweiterte und bestätigte, was Sie in spezifisch erkenntnistheoretischer Einstellung in der Kategorie der Gegebenheit ans Licht brachten.“ (Heidegger und Rickert 2002, 48). Für das komplexe Verhältnis Heideggers zu Husserls vgl., u. a.: Herrmann 2000; Gander 2001, 167 ff.; Bernet, Denker und Zaborowski 2012.

²⁰ So auch mit Bezug auf diese Vorlesung und das Beispiel der unterschiedlichen Verhaltensweisen zum Phänomen des Sonnenaufgangs César Lambert: „Es geht hierbei um die Kennzeichnung des atheoretischen Umwelterlebnisses, wofür das Dichten als Beleg herangezogen wird. Dies weist darauf hin, daß das Denken in einem ganz neuen Wesensverhältnis zur Dichtung steht. Das Dichten wird nicht mehr als eine schöne, aber untergeordnete Wissensform betrachtet, die unter die höchste Wissensform des Philosophierens gestellt wird. Mit der Ansicht, daß das fundamentale Untersuchungsfeld der Philosophie als Urwissenschaft die atheoretische Lebenssphäre ist, ist zugleich die Einsicht in ein neues Wesensverhältnis des Denkens zum Dichten gewonnen. Man kann daher von diesem Verhältnis als von der *Nachbarschaft zwischen Denken und Dichten* sprechen.“ (2002, 104 f.) Jedoch ist, so die These des vorliegenden Aufsatzes, diese Nachbarschaft Heidegger noch nicht voll bewusst und wird daher – anders als in seinem Denken ab den 1930er Jahren – von ihm auch noch nicht ausdrücklich reflektiert.

Nähe seines Philosophierens zum künstlerischen Vollzug wie auch eine Aporie. Heidegger, so wird sich zeigen, kann diese Nähe, mit der er auch später immer wieder gerungen hat, (noch) nicht recht fassen.

Im zweiten Teil dieser Vorlesung beschäftigt sich Heidegger mit der Frage nach der Definition oder dem Wesen der Philosophie. In diesem Zusammenhang weist er zum einen die These, die Philosophie sei eine Weltanschauung, zurück, und zwar äußerst radikal: „Das Verhängnis, das dieses Wort repräsentiert, wird nur überwunden, bzw. zunächst, was die Hauptangelegenheit ist, erst einmal radikal erkannt, wenn man das ‚Wort‘ und seinen bedeutenden Einstellungszusammenhang kaltstellt.“ (Heidegger 1994, 44 f.) Sein Bemühen, Philosophie zu definieren, schließt auch eine kritische Diskussion des Verständnisses von „wissenschaftlicher Philosophie“ ein. Hatte er 1919 noch ohne Abstriche am wissenschaftlichen Charakter der Philosophie festgehalten, so zeigt er nun, bei allem bleibenden Bemühen, die „Wissenschaftlichkeit“ der Philosophie zu bewahren, zugleich eine Distanzierung von dieser für Husserl so zentralen Charakterisierung der Philosophie:

62

Der Ausdruck „wissenschaftliche Philosophie“ ist ein Pleonasmus, ein bezüglich seiner eigenen Bedeutung überfüllter Ausdruck, und ein solcher, wo das „Zuviel“ „wissenschaftlich“ selbst zu wenig ist, d. h. es reicht dieses Prädikat gar nicht aus, um den Wissens- und Forschungs- und Methodencharakter der Philosophie zu bestimmen. (Heidegger 1994, 46.)

In den nun folgenden Überlegungen orientiert sich Heidegger am Sprachgebrauch, der das Verb „philosophieren“ gegen die Disziplin „Philosophie“ „ausspielt“ und der dem Verb somit einen „Vorrechtsanspruch“ verleihe. Was dieser Gebrauch näherhin bedeutet, illustriert Heidegger an einer „Gegensetzung“ (ibid., 47) und stellt dabei fest:

Zum Wort „Biologie“, „Biologie treiben“, haben wir nicht das entsprechende „biologisieren“, zu „Philologie“ nicht „philologisieren“. Man kann es bilden, man versteht aber auch sofort, dass auch dann

im „Philosophieren“ „mehr“ ausgedrückt ist: Es besagt nicht nur „Philosophie treiben“, „sich beschäftigen“. (Heidegger 1994, 47.)

Was aber bedeutet dieses „Mehr“, das für Heidegger so wichtig ist? Womit lässt sich das „Philosophieren“ vergleichen, wenn eben nicht mit den – aus guten Gründen – nicht gebräuchlichen Worten „Biologisieren“ oder „Philologisieren“? Heidegger beantwortet diese Frage mit einem Vergleich mit der Musik bzw. mit dem Vollzug des Musizierens:

Wir sagen, wenn auch nicht gut, „Musik treiben“, „Musik machen“ (vgl. *Plato*, Phaidon) und sagen besser: „musizieren“ [...]; und ein wirklich Musizierender, ein echter Musikant, von dem wir ursprünglich sagen: er musiziert, ist ein solcher, daß er gerade in und mit dem Musizieren ist, was er ist. Musizieren ist hier nicht ein bloßes Sichverhalten zu einem möglichen „Betrieb“, eine Technik beherrschen. (Heidegger 1994, 47 f.)²¹

63

Die Biologie als Wissenschaft, so Heidegger, setzt eine Distanz zwischen dem Menschen – dem, was ein Mensch ist – und der Biologie voraus. Wer Biologie „treibt“, verfügt innerhalb eines vorgegebenen Bereiches über bestimmte Kompetenzen. In diesem Sinne ist die Biologie eine „technische“ oder theoretische Disziplin, die das Leben als Objekt in den Blick nimmt (wie der Astronom, der den Sonnenaufgang als Objekt betrachtet). Wer jedoch musiziert, verfügt nicht allein über technisch-theoretische Kenntnisse, sondern musiziert als er selbst.

21 Für die Kritik am „Betrieb“ vgl. auch: Heidegger 1988, 32: „Solche Sichtgabe ist die Maske, in der das faktische Dasein sich selbst begegnen lässt, in der es sich vor-kommt, als sei es; in dieser Maske der öffentlichen Ausgelegtheit präsentiert sich das Dasein als höchste Lebendigkeit (des Betriebes nämlich).“ Für den Gegensatz von technisch-theoretischem und transzendental-idealistischem wissenschaftlichem „Betrieb“ und sich vollziehender Phänomenologie vgl. auch: *ibid.*, 74: „So steht es, anstatt daß man die Phänomenologie in ihrer Möglichkeit ergreift. Von diesem Betrieb (scil. dem nach Heidegger verbreiteten Missverständnis der Phänomenologie, H. Z.) her ist es unmöglich, etwas über die Phänomenologie auszumachen oder eine Definition zu gewinnen. Die Sache ist hoffnungslos! Alle derartigen Tendenzen sind Verrat an der Phänomenologie und ihrer Möglichkeit. Der Ruin ist nicht mehr aufzuhalten!“

Das Musizieren ist ein Vollzug unseres ganzen Daseins, in dem sich unser „Sein“, unsere „faktische Existenz“ zeigt. Wir treiben nicht etwas, das uns bei aller möglichen Begeisterung äußerlich bliebe, sondern wir vollziehen uns selbst als wir selbst, ohne dass wir in diesem Vollzug – im Musik-Spielen – überhaupt eine Differenz zwischen uns und dem, was wir tun, feststellen könnten. Wir gehen, wie man Heideggers Denken interpretierend sagen kann, darin auf.

64 Heideggers Phänomenologie des Musizierens ist äußerst kurz, trifft aber recht genau das spielerische Wesen dieses menschlichen Vollzuges wie auch anderer künstlerischer Vollzüge – und somit auch des Dichtens. Bei diesen Vollzügen gilt auch, wenn man sie wirklich, ihrem eigentlichen Sinne nach vollzieht, dass man nicht einfach Kunst oder Dichtung „treibt“, sondern im künstlerischen oder dichterischen Vollzug „ist, was man ist“ (ähnlich wie der Chor in der *Antigone* in seinem selbst dichterischen Gesang zum Sonnenaufgang „ist, was er ist“). Ganz ähnlich verhält es sich für Heidegger auch mit dem Philosophieren. Zwischen dem „Musizieren“ und dem „Philosophieren“ bestehe also eine „Analogie“ (Heidegger 1994, 48). Allerdings ist es seiner Ansicht nach wichtig, diese Entsprechung nicht vorschnell falsch zu verstehen. Darauf verweisen schon die Anführungszeichen, in denen das Wort „Analogie“ steht. Er kann, wie er zugeben muss, nicht recht fassen, was mit dieser „Analogie“ gemeint sein könnte:

Und wenn wir einen radikalen und scharfen Sinn von „Analogie“ und „analog“ hätten – ein Vollzugssinn des *legen*, der bis heute auf seine philosophische Interpretation wartet –, dann wäre in der Besprechung der Analogie leicht weiter zu kommen. (Heidegger 1994, 48.)

Einen solchen Sinn, so Heidegger, haben wir allerdings nicht, so dass auf eine weitere „Besprechung“ „verzichtet werden“ müsse, „umso dringlicher heute, als es von vornherein die Meinung abzuwehren gilt, aufgrund dieser Analogie lasse sich auf eine Verwandtschaft der Philosophie mit der Kunst schließen“ (Heidegger 1994, 48). Eindrücklich warnt Heidegger daher davor, „über das Verhältnis von Philosophie und Kunst als ein gegebenes Thema für Alleswisser und Flachköpfe bei einer Teegesellschaft ein oberflächliches Geschwätz zu beginnen“ (ibid.)

Genauso wenig wie das „Philosophieren“ als Vollzug des Menschen vorschnell mit den theoretischen Wissenschaften oder den Weltanschauungen gleichgesetzt oder verglichen werden dürfe, könne das Philosophieren mit der Kunst gleichgesetzt werden oder könne von einer Verwandtschaft der Philosophie mit der Kunst gesprochen werden, auch wenn Heidegger später – nämlich im Oktober 1932 – in einem Brief an Elisabeth Blochmann davon sprechen sollte, „daß ich immer bei der Arbeit die Stimmung dessen habe, der mit Hammer und Meißel arbeitet“ (Heidegger und Blochmann 1990, 54 f.)²² Er erwägt in der frühen Phase seines Denkens „höchstens“ die These, dass die Kunst mit der Philosophie verwandt sei:

[...] nicht so zwar, daß künstlerisches Schaffen und Bilden „einen Teil“ der Philosophie ausmache, sondern nur so, daß, was im Philosophieren zu radikalstem Ausdruck kommt und zu rücksichtslosesten Eigenerhellung in der Vollzugsleidenschaft selbst, in der Kunst ein bestimmt konkretes Wie der Erfahrungs- und Seinsmöglichkeit sich bildet – formal entsprechend wie in den Wissenschaften, nur daß hier alles wieder anders und in den verschiedenen Wissenschaften wiederum anders gelagert ist. (Heidegger 1994, 48.)²³

65

Ohne Frage bewegen sich für Heidegger also Philosophie und Kunst – also: der Vollzug des Philosophierens und der künstlerische Vollzug, denen die Erhellung des eigenen Existenzvollzuges gemeinsam ist – nicht auf derselben

22 Kontext dieser Selbstdeutung ist das Geburtstageschenkt Blochmanns „Rodins Testament“ (Auguste Rodin, *Testament*, Halle 1932), das, so Heidegger, „mitten in meine Stimmung“ traf und „im Innersten“ ansprach. Es sei, so Heidegger weiter, „nicht nur für Bildhauer u. Maler geschrieben“ (Heidegger und Blochmann 1990, 54).

23 Vermutlich aufgrund der hier betonten Nähe von Philosophie und Kunst schreibt Heidegger auch der kunstgeschichtlichen Betrachtung (im Gegensatz zur naturwissenschaftlichen Betrachtung, die die Natur „theoretisiert“) eine besondere Bedeutung zu: „Auch dem Kunsthistoriker stehen Gegenstände gegenüber. Aber sie tragen noch die Patina des Durchgangs durch das historische Ich an sich. Das Kunstwerk ist als Kunstwerk gegeben, der Erlebnischarakter ist festgehalten.“ (Heidegger 1999, 207.) Zur Kunstgeschichte (und der Problematik der historischen Geisteswissenschaften, die die Kunstgeschichte, so Heidegger, missverstehen und nachahmen) vgl. auch die kurzen Ausführungen in: Heidegger 1988, 57.

Ebene. Die beiden Superlative („radikalstem“, „rücksichtslosesten“) zeigen, dass Heidegger der Philosophie immer noch eine über die Wissenschaften und die Kunst hinausreichende Sonderrolle in der „Eigenerhellung“ zuweist. So wie Heidegger sich immer wieder darum bemühte, das, was seiner Ansicht nach Philosophie eigentlich ist, von falsch verstandenen Philosophieverständnissen oder von Religion und Mystik abzugrenzen, so grenzte er die Philosophie hier auch von der Kunst (und somit auch von der Dichtung oder der Literatur) ab und kritisiert eine Philosophie, die „blind in der eigenen Geschichte umher“ läuft, „sich bei Literaten in Geltung gesetzt“ hat oder sich anstellen lässt, „eine Pseudoreligiosität“ zu propagieren (Heidegger 1994, 46). Nach diesen kurzen, aporetisch endenden Ausführungen zum Musizieren, zur Kunst und zur „Analogie“ von Philosophie und Kunst wendet Heidegger sich wieder der Geschichte – nämlich Platon – zu. Doch ist gerade die Ratlosigkeit bezüglich der „Analogie“ zwischen dem philosophischen und dem künstlerischen Vollzug als Spur von großer Bedeutung: Denn sie verweist auf eine nicht weiter reflektierte Nähe zwischen seinem Verständnis des Philosophierens und dem künstlerischen und somit auch dichterischen Vollzug, die Heidegger, vermutlich weil er sie noch nicht recht verstehen konnte und sie ihm so missverständlich erschien, so sehr er sie anerkannte, zugleich relativieren musste.

Ähnliche Spuren einer Nähe von Denken und Dichten zeigen sich auch in der Vorlesung *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, in der Heidegger viele Motive seines frühen Denkens aufgreift und mit großer Entschiedenheit die Grundmotive einer hermeneutischen Phänomenologie formuliert. Dies geschieht in noch stärkerer Absetzung von Husserls Phänomenologie als im Kriegsnotsemester 1919 oder im Wintersemester 1919/20. Dieser wirft er, u. a., „Geschichtslosigkeit“ und den „Dilettantismus, mit dem Meinungen aus der Geschichte aufgegriffen und weitergebildet werden“, vor (Heidegger 1988, 75). An Husserl bemängelt er ausdrücklich, dass für ihn die Mathematik das „Vorbild für jede Wissenschaft überhaupt“ sei (ibid., 71). Heidegger wendet sich erneut gegen die problematische Idealisierung der Mathematik und das damit verbundene Verständnis von Philosophie und ihrer Strenge. Dagegen setzt er sein Verständnis der Philosophie als einer „Hermeneutik“ des faktischen Lebens. Sie ist ein „ausgezeichnetes *Wie der Forschung*“ (ibid., 74), in dem das

Dasein für sich selbst „wach“ wird.²⁴ Auch in dieser Vorlesung gibt es keine ausdrückliche Reflexion auf die Dichtung und ihr Verhältnis zur Philosophie. Doch gibt es einige Hinweise, die auf eine noch unreflektierte Nähe schließen lassen. So bedient sich Heidegger erneut der Kunst, um seinem Auditorium ein Beispiel für die Radikalität seiner Hermeneutik des faktischen Lebens im Vergleich zur Philosophie als einer wissenschaftlichen Disziplin zu geben:

Ein Exempel: *Vincent van Gogh* schreibt einmal in der kritischen Zeit, in der er auf der Suche nach seinem eigenen Dasein war, an seinen Bruder: „Ich sterbe lieber eines natürlichen Todes als daß ich mich durch die Universität dazu vorbereite, ...“

Heidegger kommentiert dieses Zitat folgendermaßen:

Das sei hier nicht gesagt, um dem allerorts hörbaren Geseufze über das Ungenügen der heutigen Wissenschaften zu einer höheren Sanktion zu verhelfen. Es sei vielmehr gefragt: Und was geschah? Er arbeitete, riß sich Bilder gleichsam aus dem Leibe und wurde über der Auseinandersetzung mit dem Dasein wahnsinnig. (Heidegger 1988, 32.)²⁵

67

Heidegger findet, so legen diese dramatischen Worte nahe, im Leben van Goghs eine Entsprechung zu seiner eigenen denkerischen „Auseinandersetzung mit dem Dasein“, die sich nicht auf universitäre Wissenschaft reduzieren lässt, sondern der Arbeit und Erfahrung eines Künstlers entspricht. Auch in einem Brief an Karl Löwith – geschrieben am 8. Mai 1923, also genau in der Zeit, in der er diese Vorlesung gehalten hat – hat Heidegger sich auf van Goghs Briefe und die in ihnen artikulierte Erfahrung bezogen, um seine eigene Situation zu verdeutlichen, und zwar, anders als in der Vorlesung, nun explizit:

24 Vgl. hierzu auch: Heidegger 1988, 29 ff.

25 Vgl. hierzu auch: Lambert 2002, 32.

Seit Semestern begleitet mich eine Äußerung van Goghs an seinen Bruder: „Ich fühle mit aller Kraft, daß die Geschichte des Menschen gerade so ist, wie beim Weizen. Wenn man erst in die Erde gesetzt ist um aufzublühen, was tut’s, man wird gemahlen, um Brot zu werden. [Nr. 592] Wehe dem, der nicht zerrieben wird –!“ Zwar war ich als Theologe schon zwischen den Mühlsteinen – aber gerade heute ist das Dasein so unheimlich harmlos – ich möchte aber nicht vermessen sein. – (Heidegger und Löwith 2017, 88.)

Das – und das bedeutet: sein eigenes – Dasein ist vermutlich deshalb so „unheimlich harmlos“, weil sich in der Harmlosigkeit schon das Gemahlen-Werden ankündigt. Dieses hat Heidegger nicht nur als Theologe bereits erfahren. Er erwartet, auch als Philosoph gemahlen zu werden, damit daraus etwas Wichtiges entstehen kann – wie der Künstler van Gogh.²⁶ Dies ist eine Erwartung, die der theoretische Wissenschaftler gar nicht kennt und kennen kann.

68 Es gibt in dieser Vorlesung noch eine andere Stelle, die – wiederum implizit und spurenhaf – die Nähe zwischen Denken und Dichten zeigt. Denn um sein Verständnis von „Hermeneutik“ zu erläutern, erörtert Heidegger zu Beginn der Vorlesung den „traditionellen Begriff“ der Hermeneutik. Dabei geht er auch auf Platons Ansicht ein, die Dichter seien „nur die ‚Sprecher‘ der Götter“. Der „Sprecher“ oder „Hermeneus“ sei, so Heidegger zusammenfassend, „wer an jemanden das mitteilt, kundgibt, was ein anderer ‚meint‘, bzw. wer solche Mitteilung, Kundgabe, ihrerseits vermittelt, nachvollzieht“ (Heidegger 1988, 9).²⁷ Heideggers Hermeneutik vermittelt weder göttliche Botschaften noch ist sie überhaupt die Mitteilung der Meinungen anderer Menschen. Und doch

26 Für ein Bekenntnis zur eigenen denkerischen Herausforderung, das künstlerischen Erfahrungen ähnlich und, so impliziert Heidegger, streng wissenschaftlichem Arbeiten wie in der Husserlschen Phänomenologie entsprechend unähnlich ist, vgl. auch: Heidegger und Löwith 2017, 87: „Aber meine ‚Ontologie‘ kommt immer wieder ins Rutschen – wird aber sichtlich besser. – Es fallen darin die Hauptschläge gegen die Phänomenologie – ich stehe jetzt völlig auf eigenen Beinen. Aber die Mitteilung der Dinge bringt mich oft zur Verzweiflung – und doch erfahre ich immer wieder, wie die neuen Begriffe förmlich aufschießen.“

27 Heidegger bezieht sich auf Platon, *Ion* 534 e und 535 a.

knüpft er gegen das moderne Verständnis von Hermeneutik als „Lehre von der Auslegung“ an ihre „ursprüngliche Bedeutung“, d. h. ihre Bedeutung im Kontext der griechischen Geschichte und Philosophie, ausdrücklich an, um sie als „eine bestimmte Einheit des Vollzugs des *hermeneuein* (des Mitteilens), d. h. des zu Begegnung, Sicht, Griff und Begriff bringenden *Auslegens der Faktizität*“ zu bestimmen. Die Hermeneutik Heideggers lehrt also nicht, wie etwas – zum Beispiel ein Text – ausgelegt werden soll, sondern ist selbst eine Auslegung und steht als solche in der Tradition der von Platon als Hermeneuten, als „Sprecher der Götter“ bezeichneten Dichter. Heidegger hat über die „ursprüngliche“ Bedeutung des Hermeneutischen, die eine Nähe zur Dichtung impliziert, nicht derart nachgedacht, dass für ihn das Verhältnis von Denken und Dichten ausdrücklich Thema geworden wäre. Auch in dieser Vorlesung ist die Nähe von Dichten und Denken eine noch weitestgehend unbewusste, verborgene Nähe, die im Hintergrund verblieben ist. Sie sollte ihm erst später auf seinem Denkweg deutlich werden.

3. Der „Dichtungscharakter“ des Denkens? Frühe Abgrenzungen von der Literatur und spätere Annäherungen an die Dichtung und ihr Denken

69

Heidegger möchte, so hat sich schon gezeigt, auf keinen Fall die Philosophie zu nah an die Literatur oder Dichtung gerückt sehen oder gar den Eindruck erwecken, er stelle explizit oder auch nur implizit die Grenze zwischen Philosophie und Dichtung in Frage – gerade weil die Philosophie für ihn weder eine populäre Weltanschauung noch Mystik oder Kunst, sondern die für die Universität zentrale wissenschaftliche Disziplin mit einer ihr eigenen Strenge ist: „Die *Strenge* der philosophischen Wissenschaft ist nicht dieselbe wie die der mathematischen Naturwissenschaft, sie ist nicht die Strenge einer zwingenden Argumentation“, so betont er im Wintersemester 1919/20, um fortzufahren:

Aber Philosophie ist deswegen nicht weniger streng als Mathematik [...]. Strenge des philosophischen Ausdrucks besagt Konzentriertheit auf die Echtheit der Lebensbezüge im konkreten Leben selbst. Es handelt sich nicht um Mystik oder Schwärmerei, um ein Sich-Ios-Lassen

und „Schauen“. – Sondern die echte Konzentration hat ihren eigenen Maßstab, den man nicht ermessen kann an anderen Gebieten wie Kunst oder Religion. (Heidegger 1993, 231.)²⁸

Aufgrund dieses Anspruchs auf philosophische Strenge unterlässt der junge Heidegger das explizite Gespräch mit Literatur oder Dichtung und sieht sich, wie bereits ansatzweise deutlich geworden ist, darüber hinaus gezwungen, sein eigenes Denken immer wieder von der Literatur oder Dichtung ausdrücklich abzugrenzen. Daher finden sich in den frühen Freiburger Vorlesungen Distanzierungen von „Schwärmerei, Oberflächlichkeit und Literatengeschreibe“ (Heidegger 1994, 46) oder die ausdrückliche Wendung gegen „romantisch tragische Selbstbespiegelung und Selbstgenuß“ (ibid., 35) in der Philosophie.²⁹

70 Eine solche Abgrenzung von der Dichtung war sicherlich auch deshalb notwendig, weil man Heideggers frühes Denken im Kontext der philosophischen Debatten der 1920er Jahre durchaus hätte missverstehen können, und zwar nicht nur durch Heideggers oft selbst expressionistische Sprache, sondern auch durch seinen philosophischen Anspruch, der eine gewisse Verwandtschaft mit den Idealen künstlerischer oder literarischer Kreisen – etwa des Kreises um Stefan George – aufweist. So geht es ihm in der Zeit der Krise der theoretischen Wissenschaft um das „Vorleben“ und die „Gestaltung“ einer bestimmten Lebensweise. Heidegger hat sich hierzu in seinen Vorlesungen deutlich geäußert: „Die Erweckung und Erhöhung des Lebenszusammenhangs des wissenschaftlichen Bewußtseins ist nicht Gegenstand theoretischer Darlegung, sondern vorbildlichen *Vorlebens* – nicht Gegenstand praktischer Regelung, sondern Wirkung ursprünglich

28 Implizit setzt Heidegger sich hier, u. a., von Werken wie Graf Hermann Keyserlings *Philosophie als Kunst* (Darmstadt 1920) ab. Vgl. hierzu Heidegger und Karl Löwith 2017, 36, 42, 60.

29 Vgl. hier auch die Kritik Heideggers an dem, was er das „Literaturhafte“ der Schreibereien von Paul Ludwig Landsberg nennt, in einem Brief an Karl Löwith vom 27. März 1925: „Landsberg war mal einige Tage da – er arbeitet über Augustinus vermutlich in derselben Art wie über Plato und das Mittelalter – er ist aber nicht mehr so arrogant und merkt allmählich das Literaturhafte seiner Schreibereien.“ (Heidegger und Löwith 2017, 123.)

motivierten persönlich-unpersönlichen *Seins*.“ (Heidegger 1999, 5.) Es geht ihm darum, in Absetzung von Husserl und seinem Anspruch Philosophieren aus dem faktischen Leben selbst heraus zu verstehen und sich damit gegen die „Entlebung im Theoretisierungsprozess“ (ibid., 217) und gegen die „Entgeschichtlichung des Ich“ (ibid., 206) zu wenden. „Geistiges Leben“, so Heidegger bereits im Juni 1918 in einem Brief an Elisabeth Blochmann, „kann nur *vorgelebt* u. gestaltet werden, so dass, die daran teilhaben sollen, unmittelbar, in ihrer eigensten Existenz davon ergriffen sind.“ (Heidegger und Blochmann 1990, 7.) Das „geistige Leben“, so Heidegger weiter an Blochmann, müsse in einer Zeit, in der die Universitäten nicht mehr Ausdruck eines rechten „geistigen Seins u. Lebens“ seien, „wieder ein wahrhaft *wirkliches* werden – es muss eine aus dem Persönlichen geborene Wucht bekommen, die ‚umwirft‘ u. zum echten Aufstehen zwingt [...]“ (ibid.). Dieser frühe Brief Heideggers verrät sehr viel über sein philosophisches Selbstverständnis, das die Philosophie, wie sich gezeigt hat, in „Entsprechung“ zum Musizieren nicht auf eine in einem bestimmten „Betrieb“ ablaufende „Technik“ reduziert, sondern ihren gemeinschaftlichen Vollzug und die Orientierung am Vorbild – nämlich eines „umwerfenden“ „Meisters“ – betont.

71

Der philosophische Anspruch, der sich in seinen frühen Vorlesungen oder auch in seinem Brief an Elisabeth Blochmann zeigt, mag oberflächlich betrachtet unwissenschaftlich und gar unphilosophisch klingen. Wird für Heidegger die Philosophie nicht zur einer Art Kunst, die dann auch an der Universität fehl am Platze wäre? Hätte man Heidegger nicht für einen „Guru“ halten können, der den wissenschaftlich-aufgeklärten Anspruch der Philosophie verriet und dem es um eine treu folgende Schülerschaft ging? Manche Kritiker Heideggers werfen ihm genau dies heute noch vor. Doch wusste Heidegger selbst um die Gefahr solcher Missverständnisse, weshalb er sich in seinen frühen Vorlesungen so vehement gegen jede Verwechslung oder Vermischung der Philosophie mit Kunst oder Dichtung (oder auch Religion und Mystik) wandte. Ihm war bestens bekannt, welche problematische und unphilosophische Rolle die Phänomenologie in manchen – ebenfalls problematischen und unphilosophischen – „Schüler-Kreisen“ gespielt hat. Darauf verweist die Kritik am „Betrieb“ dieser Kreise und die Warnung vor phänomenologischem „Mystizismus“, die er im Sommersemester 1923 formulierte:

Der Betrieb der Schülerschaften hat die Zugänge zur wirklichen Ergreifung verlegt. Der Georgekreis, Keyserling, Anthroposophie, Steiner usw. – alles läßt Phänomenologie in sich wirken. Wie weit es gekommen ist, zeigt ein neu erschienenes Buch: *Zur Phänomenologie der Mystik*, das im offiziellen Verlag und mit offiziellster Patenschaft erscheint. Es soll hier davor gewarnt werden! (Heidegger 1988, 74.)³⁰

Heidegger wollte keine ihm treu ergebende Schülerschaft und, wie aus einem Brief an Karl Jaspers aus dem Sommer 1923 deutlich wird, auch keinen „Bund“, keinen „Kreis“ und keine „Richtung“ bilden,³¹ sondern Menschen durch sein Vorbild, sein „Vorleben“ dazu führen, aus eigener Freiheit heraus zu denken. Ihm ging es um das „je eigene“ Dasein, das durch die Philosophie für sich selbst wach werden sollte. Das „Thema der hermeneutischen Untersuchung“, so Heidegger dementsprechend, „ist je eigenes Dasein, und zwar als hermeneutisch befragt auf seinen Seinscharakter im Absehen darauf, eine wurzelhafte Wachheit seiner selbst auszubilden“ (Heidegger 1988, 16).

72 Wachheit kann nur die je eigene Wachheit sein. Gerade dieses Bemühen zeigt die Nähe von Denken und einem Dichten, das als Verstehensvollzug des lebendig-geschichtlichen Ich zu verstehen ist. Und es zeigt die Distanz zu jeder Art von Kunst oder Literatur, der es um ideologisch orientierte Anhänger- oder Schülerschaften geht. Bei aller Nähe bleibt Heidegger jedoch ein Denker, der in seiner Radikalität über die Grenzen der überlieferten philosophischen Sprache hinausging – wie ein Dichter, in „Entsprechung“ zu einem Dichter, aber nicht als Dichter. Man verstand am Ende, wie Gadamer über die frühen Vorlesungen berichtet, „daß es nicht Poesie und nicht Wachträume des Gemütes sind, wenn man sprachliche Potentiale aufbietet, deren Sinngehalt

30 Heidegger bezieht sich auf Gerda Walthers Buch *Zur Phänomenologie der Mystik* (Halle 1923).

31 Vgl. Heidegger und Jaspers 1990, 42: „Meine größte Freude ist, daß ich hier durch Vormachen Wandel schaffen kann und jetzt frei bin. [...] Und je organischer und konkreter und unauffälliger der Umsturz sich vollzieht, um so nachhaltiger und sicherer wird er sein. Dazu bedarf es einer unsichtbaren Gemeinschaft – das ist eigentlich zuviel und sieht nach ‚Bund‘ und ‚Kreis‘ und ‚Richtung‘ aus. Viel Götzendienerei muß ausgerottet werden [...].“

sich nicht an die Tafel schreiben läßt“.³²

Dies gilt auch noch für den späten Heidegger. Auch wenn die Sprache und das Verhältnis zwischen Sprache und Sein immer mehr in die Mitte seines philosophischen Interesses rückt und auf seinem Weg „unterwegs zur Sprache“ das Zwiegespräch zwischen Denken und Dichten eine zentrale Rolle einnimmt, so bleibt die Differenz zwischen Denken und Dichtung für ihn zentral. Allerdings erfährt und thematisiert er nun eine Nähe, die er Anfang der 1920er Jahren noch nicht zulassen konnte. Die Auslegung der Dichtung Hölderlins hat Heidegger nicht nur die Zunge gelöst – so, als sei die Dichtung Hölderlins ein Katalysator gewesen, der Heideggers Denken in Gang gesetzt hätte. Man kann, weit darüber hinaus, ebenfalls mit Gadamer von „Heideggers Anlehnung an Hölderlins Dichtung für seine eigenen Gedanken“ sprechen.³³ Doch geht es ihm dabei nicht darum, die „Dichtung zu einer Belegstelle für das Denken“ herabzusetzen und so „das Denken zu leicht“ zu nehmen.³⁴ Die Dichtung Hölderlins ist für ihn kein „Steinbruch“, dem er bestimmte Gedanken entnehmen könnte, sondern ein Wahrheitsgeschehen. Gerade wenn das Denken in seiner „Schwere“ ernst genommen wird, ergibt sich für Heidegger als Denker, der Hölderlins Dichtung erläutert, daher ein Verhältnis zum Dichten, das über eine „Anlehnung“ noch weit hinausreicht. Das Gedicht kann manchmal auch zu einer radikalen Infragestellung des Denkens führen: „Um des Gedichteten willen muß die Erläuterung des Gedichtes danach trachten, sich selbst überflüssig zu machen. Der letzte, aber auch der schwerste Schritt jeder Auslegung besteht darin, mir ihren Erläuterungen vor dem reinen Dastehen des Gedichtes zu verschwinden“, schreibt Heidegger im Vorwort zu den *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Heidegger 1981, 8).

In seinem Bemühen, die Metaphysik zu verwinden, das Ereignis der Sprache neu zu denken und sich für eine neue Erfahrung mit der Sprache, in

32 Hans-Georg Gadamer: „Vom Anfang des Denkens“, in: Gadamer 1987, 375–393, hier 383.

33 Hans-Georg Gadamer: „Danken und Gedenken“, in: Gadamer 2000, 208–213, hier 208.

34 Martin Heidegger: „Das Wesen der Sprache“ (1957/58), in: Heidegger 1985, 147–204, hier 156.

der der Mensch den „eigentlichen Aufenthalt seines Daseins“ hat, zu öffnen,³⁵ tritt der Denker Heidegger vor dem Gedicht zurück. In der Nähe von Denken und Dichten werden ihm sogar die Grenzen fließend. Aus der Erfahrung des Denkens berichtet er: „Der Dichtungscharakter des Denkens ist noch verhüllt.“³⁶ Doch deutet sich für ihn nicht nur ein „Dichtungscharakter“ des Denkens an, sondern es zeigt sich auch ein „Denkcharakter“ des Dichtens. „Wird in einem Gedicht auch noch gedacht?“, so fragt er in seiner Interpretation von Stefan Georges Gedicht „Das Wort“, um zu antworten: „Allerdings, in einem Gedicht von solchem Rang wird gedacht, und zwar ohne Wissenschaft, ohne Philosophie.“ (Heidegger 1985, 154.) Für den späten Heidegger verweist das „dichtende Denken“, das „in der Wahrheit die Topologie des Seins“ (Heidegger 1983, 84) sei, auf die Zukünftigkeit eines andersanfänglichen Denkens, das sich im „Namenlosen“ hält, jenseits von „Titeln“ wie Hermeneutik oder Phänomenologie.³⁷ Möglich sind schon „Winke“, die Heidegger mit Blick auf das Ereignis des Seyns folgendermaßen charakterisiert:

74 „Winke“ sind keine Dichtungen. Sie sind auch nicht eine in Verse und Reime gebrachte „Philosophie“. Die „Winke“ sind Worte eines Denkens, das zu einem Teil dieses Aussagen braucht, aber in ihm sich nicht erfüllt. Dieses Denken hat im Seienden keinen Anhalt, denn es denkt das Seyn.³⁸

Im Denken des Seyns – als „Gegenwart des Unzugängbaren“ – stößt Heidegger auf das Danken, das, insofern es stiftender als das Dichten und gründender als das Denken sei, der Nähe von Dichten und Denken „vorausliegt“ und aus dem heraus diese Nähe gedeutet werden kann: „Stiftender als Dichten, / gründender auch als Denken“, so schrieb Heidegger als Dank nach seinem 85. Geburtstag, „bleibet der Dank. / Die zu danken vermögen, / bringt er zurück vor / die Gegenwart des Unzugängbaren, / der wir Sterbliche / anfänglich ge-eignet

35 Vgl. hierzu Heidegger 1985, 149.

36 Martin Heidegger: „Aus der Erfahrung des Denkens“ (1947), in: Heidegger 1983, 75–86, hier 84.

37 Vgl. hierzu Heidegger 1985, 114 ff.

38 Martin Heidegger: „Winke“, in: Heidegger 1983, 23–33, insb. 33 für die Charakterisierung der „Winke“.

sind.“ In diesem späten Dank klingt noch die Erschütterung nach, die der frühe Heidegger angesichts des „Erlebnisses“ und des faktischen Lebens empfunden haben mag und die dazu führte, dass er nicht einfach Philosophie trieb, sondern ins Philosophieren und Denken hineingeriet und somit dem Dichten nahe kam.

Bibliography | Bibliografija

Bambach, Charles. 2013. *Thinking the Poetic Measure of Justice. Hölderlin, Heidegger, Celan*. Albany, NY: State University of New York Press.

Bernet, Rudolf, Alfred Denker und Holger Zaborowski (Hrsg.). 2012. *Heidegger und Husserl (= Heidegger-Jahrbuch 6)*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Böhmer, Otto A. 2020. *Brüder im Geiste – Heidegger trifft Hölderlin*. München: Verlag Karl Alber.

Bojda, Martin. 2016. *Hölderlin und Heidegger*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Cimino, Antonio. 2013. *Phänomenologie und Vollzug. Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens*. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.

Figal, Günter. 1999. *Martin Heidegger zur Einführung*. 3., verb. Auflage. Hamburg: Junius.

Frischmann, Bärbel. 2014. „Heidegger und die Verwandtschaft von Denken und Dichten.“ In *Heidegger und die Dichtung (= Heidegger-Jahrbuch 8)*, hrsg. von Alfred Denker, Holger Zaborowski und Jens Zimmermann, 9–19. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Gadamer, Hans-Georg. 1987. *Neuere Philosophie I. Hegel – Husserl – Heidegger (= Gesammelte Werke 3)*. Tübingen: Mohr Siebeck.

---. 2000. *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Gander, Hans-Helmuth. 2001. *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger (= Philosophische Abhandlungen 80)*. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.

George, Stefan. 1984. *Der Teppich des Lebens und die Lieder von Traum und Tod mit einem Vorspiel (= Sämtliche Werke 5)*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Grotz, Stephan. 2003. „Erläuterungen zu Heideggers Dichtung.“ *Philosophisches Jahrbuch* 110: 92–111.

Hamacher, Werner. 2020. *Studien zu Hölderlin*. Hrsg. von Shinu Sara Ottenberger und Peter Trawny. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin. 1978. *Frühe Schriften* (GA 1). Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.

---. 1981. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4). Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.

---. 1983. *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13). Hrsg. von Hermann Heidegger. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.

---. 1985. *Unterwegs zur Sprache* (GA 12). Hrsg. von Friedrich-Wilhelm vom Herrmann. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.

---. 1988. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (GA 63). Hrsg. von Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.

76 ---. 1993. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)* (GA 58). Hrsg. von Hans-Helmuth Gander. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.

---. 1994. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61). 2. Auflage. Hrsg. von Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann.

---. 1996. *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60). Hrsg. von Matthias Jung, Thomas Regehly und Claudius Strube. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.

---. 1999. *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57). 2. Auflage. Hrsg. von Bernd Heimbüchel. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.

---. 2000. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976* (GA 16). Hrsg. von Hermann Heidegger. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.

---. 2004. *Der Begriff der Zeit* (GA 64). Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.

---. 2005. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik (Sommersemester 1922)* (GA 62). Hrsg. von Günther Neumann. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin, und Elisabeth Blochmann. 1990. *Briefwechsel 1918–1969*. 2. Auflage. Hrsg. von Joachim W. Storck. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft.

Heidegger, Martin, und Heinrich Rickert. 2002. *Briefe 1912–1933 und andere Dokumente*. Aus den Nachlässen herausgegeben von Alfred Denker. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin, und Karl Jaspers. 1990. *Briefwechsel 1920–1963*. Hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner. Frankfurt am Main: Klostermann; München – Zürich: Piper.

Heidegger, Martin, und Karl Löwith. 2017. *Briefwechsel 1919–1973* (= *Martin Heidegger Briefausgabe* II, 2). Hrsg. und kommentiert von Alfred Denker. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. 1999. *Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George*. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.

---. 2000. *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.

Kisiel, Theodore. 1992. „Das Kriegsnotsemester 1919. Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie.“ *Philosophisches Jahrbuch* 99: 105–122.

---. 1995. *The Genesis of Heidegger's Being & Time*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

Lambert, César. 2002. *Philosophie und Welt beim jungen Heidegger*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

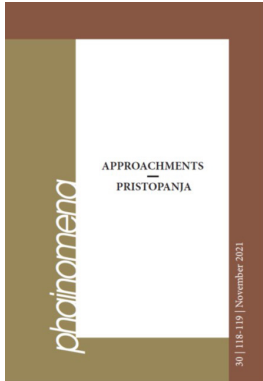
Pöggeler, Otto. 1999. *Heidegger in seiner Zeit*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Schaber, Johannes, OSB. 2014. „Vom ästhetischen und geistigen Genuss der religiösen Dichtkunst. Der junge Martin Heidegger und die katholische Literatur vor dem Ersten Weltkrieg.“ In *Heidegger und die Dichtung* (= *Heidegger-Jahrbuch* 8), hrsg. von Alfred Denker, Holger Zaborowski und Jens Zimmermann, 170–192. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Vukićević, Vladimir. 2003. *Sophokles und Heidegger*. Stuttgart: J. B. Metzler.

phainomena

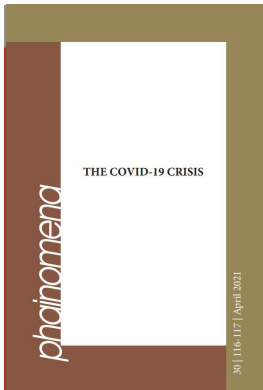
REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO
JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS



Phainomena | 30 | 118-119 | November 2021

«Approachments | Pristopanja»

Sebastjan Vörös | Aleš Oblak | Hanna Randall | David J. Schwartzmann | Lech Witkowski | Martin Uranič | Matija Jan | Wei Zhang | Dragan Jakovljević | Martín Prestía | Alfredo Rocha de la Torre | Dean Komel | Christophe Perrin | Mario Kopic

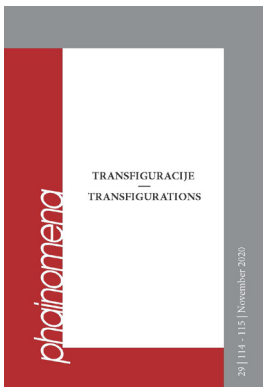


Phainomena 30 | 116–117 | April 2021

Andrej Božič (Ed.)

«The COVID-19 Crisis»

Andrej Božič | Daniel R. Sobota | Svetlana Sabeva | Jarosław Gara | Victor Molchanov | Silvia Pierosara | Veronica Neri | Uroš Milič | Zmago Švajncer Vrečko | Paulina Sosnowska | Lea-Marija Colarič-Jakše | Holger Zaborowski | Hans-Georg Gadamer | Polona Tratnik



Phainomena | 29 | 114-115 | November 2020

»Transfiguracije | Transfigurations»

Petar Šegedin | Maxim Miroshnichenko | Dino Manzoni | Andraž Dolinšek | Manca Erzetič | Michał Wieczorek | Joaquim Braga | René Dentz | Tea Golob | Tina Bilban

ISSN 1318-3362



9 771318 336204

INR | INSTITUTE NOVA REVIJA
FOR THE HUMANITIES

Φ *phainomena*

PHENOMENOLOGICAL SOCIETY OF LJUBLJANA

IIH

INTERNATIONAL INSTITUTE
FOR HERMENEUTICS
INSTITUT INTERNATIONAL
D'HERMÉNEUTIQUE