

Die Lichtung oder Vom »dunklen Licht« einer Metapher

Wenn es ein Wort gibt, das Heideggers Texte nach der Kehre in zunehmendem Masse beherrscht und organisiert, dann ist es für Rovatti »Lichtung«. Er bezeichnet es deshalb als »Schlüsselwort« (*parola chiave*): jenes Wort, das Heideggers Denken einen neuen Raum aufschliesst, und zugleich jenes, das dem Interpreten erlaubt, dessen Denken aufzuschlüsseln. Mit anderen Wortkandidaten, die ebenfalls leitmotivischen Charakter haben, hat er sich nie näher befasst.¹ Rovattis Wahl ist durch sein eigenes philosophisches Anliegen bestimmt – er will keine erschöpfende Analyse von Heideggers später Metaphorik liefern, sondern zeigen, dass dieser nicht aufgehört hat, sich über die Erfahrung des Subjekts zu befragen. Holzschnittartig gesprochen: »Lichtung« verweist auf »Licht«, »Licht« auf »Sichtbarkeit« und »Sehen«, auf jenes »Sehen der Phänomene«,² das Heidegger – wie ich in der Lektüre der *Zollikoner Seminare* zu zeigen versucht habe – über die von Husserl gesteckten Grenzen hinaus untrennbar mit dem Sagen und dem Hören verknüpft.

Schauen wir uns zuerst an, welche Rolle die »Lichtung« im Heidegger'schen Diskurs spielt. Es zeigt sich ein weiteres Mal, dass sich Rovatti kaum um philologische Belange schert. Er macht sich nirgends die Mühe, den Gebrauch des Schlüsselwortes »Lichtung« in Heideggers frühen und späten Texten *en détail* zu analysieren, und beschränkt sich auf äusserst knappe und in dieser Knappheit fast schon irreführende Formulierungen der folgenden Art: »*Lichtung** si carica del senso dell'>apertura< e quindi della >verità<, infine anche dell'>essere< stesso.«³ Ich werde diesen Satz auf den kommenden Seiten deuten, wobei sich die Deutung am

¹ Jean Greisch etwa zentriert seine erste Abhandlung zu Heideggers Metaphorik aus dem Jahr 1973 um die Metapher des Ereignisses. Vgl. Greisch: *Les mots et les roses*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 57, Librairie philosophique J. Vrin: Paris 1973, S. 433-455. Er bezeichnet daselbst »Ereignis« als »wahrhafte Metapher« (S. 441) bzw. als »Metapher der Metapher«: »Das *Ereignis** wäre die letzte Instanz, die das Überleben der Metapher bei Heidegger garantiert und dadurch das Überleben des Heidegger'schen Diskurses selbst« (S. 449). In seinem Buch *La parole hereuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots* (Beauchesne Editeur: Paris 1987) vertieft er seine These, indem er zu zeigen versucht, wie »Ereignis« nach 1936 »zum Leitwort des Heidegger'schen Denkens« (S. 21) wird und die Kehre nichts anderes ist als eine »Bekehrung zum *Ereignis**« (S. 22). Rovatti erwähnt zwar den Namen Greischs in *Il declino della luce*, aber nur, um ihm als Pionier, der den Wert der Heidegger'schen Metaphern als Erster erkannt hat, Respekt zu zollen. Das hat damit zu tun, dass sich Rovattis phänomenologischer Zugang zu Heidegger radikal von demjenigen Greischs unterscheidet. »Fenomeno« und »radura« seien Worte – schreibt er in *La posta in gioco* –, che Heidegger non ha mai »abbandonato« habe, »mai completamente riversato« in quella »nozione non meno problematica di evento« (p. 69).

² *Zollikoner Seminare*, zitiert, S. 324.

³ *Introduzione alla filosofia contemporanea*, citato, p. 120. Ähnlich äussert er sich auch in *Il declino della luce*, citato, p. 42.

Schnittpunkt zweier Diskurse ansiedelt: einem semantischen und einem genealogischen.

Wenn Heidegger beginnt, klassische philosophische Begriffe durch einen der Waldsprache entlehnten Ausdruck zu ersetzen, so hat dies nicht nur mit seiner persönlichen Vorliebe für den Wald zu tun,⁴ sondern auch und vor allem mit dem semantischen Potenzial, das »Lichtung« enthält. Oder besser: mit dem semantischen Potenzial, das Heidegger zu aktivieren versteht. Die Relevanz der Lichtung in seinem Diskurs lässt sich nicht vom Gebrauch trennen, den er von diesem Wort macht, von seinem Geschick, ihm immer wieder neue Bedeutungen abzugewinnen. Dabei müssen wir die semantische Dynamik des Wortes, das in Heideggers Texten eine immer wichtigere Rolle spielt, zugleich in Beziehung zu seinem Denken setzen, wie es sich zwischen *Sein und Zeit* und den späten Seminaren entfaltet.

Erstmals taucht das Wort »Lichtung« an vereinzelt Stellen von *Sein und Zeit* auf. Heidegger erwähnt es daselbst eher nebenbei, noch ohne ihm die Würde eines philosophischen Leitworts zuzuerkennen. Dies mag auch der Grund dafür sein, weshalb er es unterlässt, das unvermittelte Auftauchen näher zu begründen. Er führt die »Lichtung« gleichsam durch die Hintertür ein, indem er sich von der »ontisch bildlichen Rede vom lumen naturale im Menschen« leiten lässt, wie er selbst schreibt.⁵ Diese Rede bezeuge, dass die klassische Philosophie etwas von jener »Erschlossenheit«, von jenem »Da« geahnt habe, das das »Dasein« für es selbst sei. Vor diesem Hintergrund bestimmt er die dem Dasein eigene Erschlossenheit bzw. Offenheit als Lichtung: »Es ist >erleuchtet<, besagt: an ihm selbst *als* In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, dass es selbst die Lichtung *ist*.« Das Dasein wird nicht vom Licht eines anderen Seienden erleuchtet, aber ebenso wenig ist das Licht einem besonderen Vermögen des Daseins zuzuschreiben, ist mithin keine »ontisch vorhandene Kraft und Quelle einer ausstrahlenden, an diesem Seienden zuweilen vorkommenden Helligkeit«. ⁶ Das Dasein muss nicht erst aufgehellt werden, sondern ist vielmehr immer schon an ihm selbst gelichtet, ist nichts anderes als diese Gelichtetheit. Und nur weil es an ihm selbst gelichtet ist, kann ihm anderes Seiendes »im Licht« zugänglich, »im Dunkel«

⁴ Heideggers Vorliebe für den Wald ist zugleich eine Ablehnung alles Städtischen. Vgl. dazu die ebenso aufschlussreichen wie vergnüglichen Überlegungen von PETER SLOTERDIJK, in: *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, zitiert, S. 50-56.

⁵ *Sein und Zeit*, zitiert, S. 133.

⁶ *Sein und Zeit*, zitiert, S. 133.

verborgen werden.⁷ Halten wir also fest: Es sind die im Wort »Lichtung« enthaltenen Bezüge zur Offenheit (Zugänglichkeit, Erschlossenheit), die Heidegger veranlassen, das Dasein als Lichtung zu charakterisieren.

Ihre eigentliche Karriere tritt »Lichtung« jedoch erst nach *Sein und Zeit* an. Einhergehend mit Heideggers Kehre ändert sich auch sein Gebrauch des Wortes: Er verwendet es nicht mehr als Attribut des Daseins, sondern zur Kennzeichnung des Seins selbst. Man könnte im Sinne Rovattis vielleicht sagen, dass Heidegger die ontologische Vorstellung des Seins dekonstruiert und sie auf die phänomenologische Vorstellung des Erscheinens bzw. des Sich-Lichtens zurückführt.

Die Kehre lässt sich terminologisch als Übergang von der Frage nach dem »Sinn von Sein« zur Frage nach der »Wahrheit des Seins« beschreiben.⁸ In der ersten, in *Sein und Zeit* noch dominierenden Fragestellung kommt ein »metaphysischer« Denkansatz zum Ausdruck, wie Heidegger selbst rückblickend festhalten wird.⁹ Das Sein wird einzig im Ausgang vom Dasein, das sich in seinem Sein versteht, zum Thema. Mit der zweiten Wendung hingegen spricht Heidegger ein Sein an, das sich von sich her dem dafür offenen Dasein offenbart. Er ist hier auf der Suche nach einer Seins- bzw. Wahrheitserfahrung, die unserer geläufigen Auffassung von Wahrheit als Übereinstimmung zwischen Verstand und Sache (*adaequatio rei et intellectus*) vorausgeht. Der Kern seiner Überlegungen lässt sich in äusserster Zuspitzung etwa folgendermassen auf den Punkt bringen: Damit wir uns in einem Satz oder Urteil auf Seiendes beziehen können, muss uns dieses schon in seinem Sein und damit – wenn auch zumeist unexplizit – Sein überhaupt offenbar sein. Die Frage nach der Wahrheit des Seins verweist über die mit Platon und Aristoteles anhebende Metaphysik hinaus bzw. hinter sie zurück.¹⁰ Sie ist das

⁷ *Sein und Zeit*, zitiert, S. 133.

⁸ Für eine genauere Analyse der Kehre verweise ich auf die beiden Kapitel *Die Kehre als Zukehr oder Warum Heidegger ein Phänomenologe ist* und *Das Subjekt und die Entfernung: Der frühe Heidegger als Antwort auf den späten Husserl*.

⁹ *Seminare*, zitiert, S. 373.

¹⁰ Bekanntlich lässt Heidegger das, was er als Geschichte der Metaphysik bezeichnet, mit Platon anheben. Während die Vorsokratiker die *aletheia* noch als eigene Dimension zu erfahren vermochten, macht sich bei Platon eine »Zweideutigkeit« bemerkbar, und zwar insofern, als die *aletheia* unter die Verfügungsgewalt des Menschen gerät. Heidegger skizziert diesen Übergang am klarsten in seinem Aufsatz *Platons Lehre von der Wahrheit*: »Die *aletheia* kommt unter das Joch der *idea*«, d.h. die Wahrheit wandelt sich von einem dem Sein des Seienden zukommenden Grundzug zu einem Prädikat der Aussage über das Verhältnis von Dasein und Seiendem. Vgl. *Wegmarken*, zitiert, S. 230 ff. WERNER MARX hat den Unterschied zwischen dem klassisch-griechischen und dem Heidegger'schen Verständnis der *aletheia* in seinem 1961 erstmals erschienenen Buch *Heidegger und die Tradition* herausgearbeitet. Für Aristoteles – ebenso wie für Platon – ist das Sein alles Seienden »grundsätzlich unbedingte und unverstellt intelligibel« (Felix-Meiner-Verlag: Hamburg 1980, S. 46-47). Es herrschte das Prinzip »völliger Transparenz«. Der »Grundzug der Intelligibilität« steht

Vergessene der Metaphysik, die – in Heideggers Terminologie – nur nach dem Seienden als solchem (dem Sein des Seienden) und nicht nach dem Sein als solchem fragt. Der von der lateinischen Tradition kontaminierte Begriff der Wahrheit im Sinne der *veritas* scheint ihm zunehmend unbrauchbar, um auf diese Dimension hinzuweisen, die den Griechen – und insbesondere den Vorsokratikern – in Gestalt der *aletheia* zugänglich gewesen sein soll. In *Vom Wesen der Wahrheit* nennt er »Wahrheit« deshalb ein »abgeschliffenes und fast stumpfes Wort«, das die Gefahr in sich birgt, uns in die Irre zu führen.¹¹ So geht Heidegger dazu über, die Wahrheit als »Offenheit« bzw. – in der Besinnung auf die Vorsokratiker – als »Unverborgenheit« zu kennzeichnen. Doch befriedigen ihn beide terminologischen Lösungen nur für kurze Zeit; sie sind ihm zu statisch. Bereits Mitte der 1930er-Jahre beginnt er von der Wahrheit als »Lichtung« zu sprechen. Wiederum ist es das semantische Potenzial des Wortes, das ihn dazu bewegt, auf es zurückzugreifen. In *Der Ursprung des Kunstwerkes*, einem Vortrag, den er Ende 1935 hält, schreibt er entsprechend: »Unverborgenheit des Seienden, das ist nie ein nur vorhandener Zustand, sondern ein Geschehnis.«¹² »Lichtung« – die Endung »-ung« bezeichnet im Deutschen sowohl den Prozess als auch das Resultat dieses Prozesses – verfügt gegenüber »Unverborgenheit« und »Offenheit« über den Vorteil, das Prozesshafte des Wahrheitsgeschehens zu bezeichnen. Noch immer benutzt er jedoch »Lichtung« als Gegenbegriff zu »Verbergung«. Das wird sich erst 1938 in den *Beiträgen für die Philosophie* ändern. Wiederum spielt Heidegger »Lichtung« gegen »Unverborgenheit« aus: Die Griechen hätten in der *aletheia* bzw. im *alpha privativum* die Verbergung nur als das »zu Beseitigende, was weg gebracht (α -) werden muss«, erfahren. Die »Lichtung« hingegen enthalte in sich den Verweis auf die Dunkelheit, die ihr vorausgehe und die gleichsam im Untergrund weiterwirke, so dass in ihr nun auch »die Verbergung ins Offene kommt«. Deshalb kann Heidegger behaupten, dass

dabei in einem Zusammenhang mit der *aletheia* »im Sinne eines Ausschlusses jeder Verstelltheit dieser Intelligibilität, sei es durch Irrtum oder Schein«. Dieser Grundzug reicht in der Philosophie bis in die Moderne, und deshalb lässt sich Marx zufolge auch zu Recht von einer »Lichtmetaphysik« sprechen. Erst mit Hegel beginnt sich »eine Abkehr von dieser >optimistischen< Sicht« vorzubereiten, die sich dann in Heideggers »Verwindung« der Metaphysik vollendet. Bei Hegel zeigt sich, dass der »Weg zum Licht« stets ein »Umweg über die >Bereiche der Finsternis<« ist, doch behält das Licht die Oberhand: »Die absolute Idee, die volle Wahrheit hat zwar in Worten Hegels >den härtesten Gegensatz in sich<, aber sie >überwindet< ihn >ewig<. Die dialektische Ordnung garantiert somit dem Licht, der von der Unwahrheit verstellten Wahrheit, den endgültigen Sieg« (S. 66-67). Demgegenüber konzipiert Heidegger – Marx zufolge – Licht und Dunkelheit als »gleiche Partner«, die einen schöpferischen Streit untereinander austragen (S. 150-151).

¹¹ *Wegmarken*, zitiert, S. 178-179.

¹² *Holzwege*, zitiert, S. 42.

die »Verbergung« durch die »Lichtung« »nicht aufgehoben, sondern erst in ihrem Wesen fassbar« werde.¹³

Heidegger vertieft seine Auseinandersetzung mit dem, was er fortan »Lichtung« nennt, in einer schwer zugänglichen Lektüre der Texte der Denker am Anfang der abendländischen Geschichte – insbesondere Heraklits – und in einer kaum minder hermetischen Lektüre Hölderlins, der »den Anfang einer anderen Geschichte gegründet« hat.¹⁴ Für die Wahl Hölderlins gibt es einen inhaltlichen und einen linguistischen Grund. Einerseits stellt sich Hölderlin in einen Bezug zu frühgriechischen Dichtern, den Heidegger – im Kontext seiner Seinsgeschichte als Geschichte der Seinsvergessenheit – als Nähe zum Anfang interpretiert. Heraklit, der den »ersten Anfang« des abendländischen Denkens repräsentiert, und Hölderlin, der den »anderen Anfang« des Denkens ermöglicht, stehen für ihn in einem wechselseitigen Verhältnis. Heidegger vermag diese Nähe – nach seinem Selbstverständnis – nur deshalb zu erkennen, weil sein eigenes Denken über das seinsgeschichtliche Privileg einer Nähe zum Sein verfügt. Auf die subjektive Gewissheit dieses Privilegs ist es auch zurückzuführen, dass er das »eigene Denkschicksal« mit der »Grundhaltung des späten Hölderlin« (Gadamer)¹⁵ identifiziert. Andererseits sind einzelne Gedichte Hölderlins von einer Metaphorik des Lichts (Licht und Schatten, Tag und Nacht) beherrscht, die es Heidegger erlaubt, den Bezug der »Lichtung« zum »Licht« und zur »Dunkelheit« genauer zu bestimmen. Diesen zweiten Aspekt, der in der Sekundärliteratur kaum beachtet wird, hebt Rovatti in seiner Lektüre von Heideggers Hölderlin-Aneignung besonders hervor. Von

¹³ MARTIN HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 1989, S. 350. Schon hier deutet sich für Heidegger ein unterschiedliches Wahrheitsverständnis von Griechen und Deutschen an, das er an den beiden Worten »Unverborgenheit« bzw. »Lichtung« festmacht: »Wahrheit als die Lichtung für die Verbergung ist deshalb ein wesentlich anderer Entwurf als die *aletheia*, obzwar er gerade in die Erinnerung an diese gehört und diese zu ihm.« Er wird diesen Unterschied später noch akzentuieren, oder besser: radikalieren, im Zuge einer Erwiderung auf geltend gemachte philologische Bedenken an seiner Übersetzung der *aletheia* als »Unverborgenheit«. Fraglich sei, so die Kritik, ob *aletheia* aus *alpha privativum* und *lethe* im Sinne von »verbergen« und »vergessen« hervorgegangen sei. Heidegger akzeptiert diese Kritik, um daraufhin zu entgegnen: »Allein dieser Hinweis bedeutet zunächst nur, dass weder die Dichter noch der alltägliche Sprachgebrauch, dass nicht einmal die Philosophie sich vor die Aufgabe gestellt sehen zu fragen, inwiefern die Wahrheit, d.h. die Richtigkeit der Aussage nur im Element der Lichtung von Anwesenheit gewährt bleibt« (*Zur Sache des Denkens*, zitiert, S. 77-78). Mit der Abwertung der *aletheia* als »Unverborgenheit« geht eine Aufwertung der »Lichtung« einher: Sie ist eine Dimension, die dem Menschen im Zeitalter der Technik nicht im besinnenden Rückgang auf die Griechen, sondern allein im von Heidegger praktizierten Denken zugänglich ist. Vgl. zu diesem Punkt PÖGGELER: *Der Denkweg Martin Heideggers*, zitiert, S. 205.

¹⁴ MARTIN HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 1980, S. 1.

¹⁵ HANS-GEORG GADAMER: *Dichten und Denken im Spiegel von Hölderlins »Andenken«* (1987), in: *Gesammelte Werke*, Band 9, zitiert, S. 42.

Interesse ist in dieser Hinsicht seine Interpretation des Gedichts »Andenken«, in dem vom »dunklen Licht« die Rede ist. Wir werden darauf zurückkommen.

In den 1950er- und 1960er-Jahren geht Heidegger dann in zunehmendem Masse dazu über, den impliziten Bezug der »Lichtung« zum Menschen hervorzuheben. In seinem späten Denken – wir haben dies in der Lektüre der *Zollikoner Seminare* ansatzweise gesehen – konzipiert er den Menschen ausgehend von der »Lichtung«, wobei er an Letzterer den Zug der Räumlichkeit hervorhebt: der Mensch als in der Lichtung stehend. Es ist klar, dass Rovattis Aufmerksamkeit dieser Wende hin zum Subjekt gilt. Er verweist mehrmals auf einen Satz aus dem *Seminar von Zähringen*, in dem Heidegger zu Protokoll gibt: »Dasein muss als die-Lichtung-sein verstanden werden.«¹⁶ Wenn Heidegger hier sein spätes Denken an das frühe zurückbindet, so dürfen wir freilich einen wesentlichen Unterschied zu *Sein und Zeit* nicht überspringen: Das Dasein ist nicht mehr insofern Lichtung, als es sich selbst erschlossen ist; vielmehr ist es nun die Lichtung, die das Dasein erleuchtet. Heidegger führt also einen »carattere >non soggettivo« (Rovatti) in die Lichtung ein:¹⁷ Dank der Lichtung ist das Subjekt »wesensmässig selbst gelichtet«,¹⁸ und dank dieses Gelichtetseins »kann der Mensch sehen«.¹⁹ Die Gleichsetzung von Dasein und »die-Lichtung-sein« kann nicht folgenlos bleiben. Rovatti schreibt: »Questa è, a mio avviso, una decisiva indicazione per vedere come la fenomenologia nell'Heidegger maturo sia una questione che investe in pieno il tentativo di descrivere l'essere e che al tempo stesso riconsidera quell'aspetto profondo della fenomenologia husserliana che è la soggettività.«²⁰

Schon dieser kurze Abriss zeigt, welche entscheidende Rolle das Wort »Lichtung« in Heideggers Diskurs spielt. Er selbst ist sich dessen durchaus bewusst gewesen. In einem späten Vortrag mit dem Titel *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, den er 1964 an einem Kongress zu Ehren Kierkegaards in Paris hält, thematisiert er jene Bezüge, die das Wort »Lichtung« seinem Denken eröffnet. Dabei ist es jedoch wichtig zu beachten, dass er sie als Bezüge deutet, die im Wesen der Sache begründet liegen. Bevor wir also näher auf Heideggers semantische Besinnung eingehen, müssen wir sein Verständnis des Verhältnisses

¹⁶ *Seminare*, zitiert, S. 380.

¹⁷ *L'esercizio del silenzio*, citato, p. 80.

¹⁸ *Zollikoner Seminare*, zitiert, S. 223.

¹⁹ *Zollikoner Seminare*, zitiert, S. 232.

²⁰ *L'esercizio del silenzio*, citato, p. 18-19.

von Wort und Sache, von »Lichtung« und Lichtung klären. Das ist zugleich der Punkt, der uns gestattet, einen grundlegenden Unterschied zwischen Rovatti und Heidegger hervorzuheben. Während Rovatti sich dafür interessiert, welche Relevanz die »Lichtung« für Heideggers Denken – und vor allem für dessen Bedenken des Subjekts – hat, will Heidegger tiefer denken und die Auffassung überwinden, »Lichtung« sei eine bloße »Metapher«.²¹ »Lichtung« ist für ihn kein der Waldsprache entlehntes Bild, das dazu dient, dem Denken jenes Seinsgeschehen näherzubringen, das sich anders nur schwer vorstellen lässt. »Lichtung« ist für ihn vielmehr jener »Name«, der das »Urphänomen« unmittelbar nennt. Zwischen Wort und Sache, zwischen »Lichtung« und Lichtung besteht ein untrennbares Band – ein Band, das von der Sache selbst gestiftet wird.²² Das Phänomen selbst, schreibt Heidegger, »stellt uns vor die Aufgabe, aus ihm, es befragend, zu lernen, d.h. uns etwas sagen zu lassen«. »Dieses Wort gibt zu denken«, heisst es an anderer Stelle, wobei es die Sache selbst ist, die sich darin zu denken gibt.²³ Deshalb bewegen sich für ihn auch die im Wort enthaltenen etymologischen, semantischen und morphologischen Bezüge im Wesentlichen des zu Denkenden. Heidegger verwahrt sich gegen den möglichen Vorwurf, es würden hier, »wie es vordergründig allzuleicht scheinen könnte, aus blossen Wörtern, z.B. >Lichtung<, bloße Vorstellungen herausgezogen«. Folgt das Denken den im Wort enthaltenen »Winken« – wenn es sein muss, auch gegen philologisch und etymologisch erhärtete Befunde –, gehorcht es nicht subjektiver Willkür, sondern entspricht vielmehr der sich zur Sprache bringenden Sache selbst.²⁴

Heidegger stützt sich hierbei auf eine Semantik, die er in verschiedenen Werken wenn nicht entwirft, so doch andeutet. Das Wort bewegt sich in einem wesenhaften semantischen »Schwingungsraum«, der dem Denken die notwendigen Bezüge stiftet. »Immer geht es [das Sagen, R.S.] durch die wesenhafte Mehrdeutigkeit des Wortes und seiner Wendungen hindurch. Die Mehrdeutigkeit der Sage besteht keineswegs in einer blossen Anhäufung beliebig auftauchender Bedeutungen. Sie beruht in einem Spiel, das, je reicher es sich entfaltet, umso

²¹ MARTIN HEIDEGGER: *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, Erker-Verlag: St. Gallen 1984, S. 17.

²² DIETER THOMÄ spricht von einer »Bindung an die Dinge als Lastschrift der Heidegger'schen Sprachtheorie«. Vgl. *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers*, Suhrkamp-Verlag: Frankfurt am Main 1990, S. 682 ff.

²³ *Zur Frage nach der Bestimmung*, zitiert, S. 17.

²⁴ *Zur Sache des Denkens*, zitiert, S. 72.

strenger in einer verborgenen Regel gehalten bleibt.«²⁵ Problematisch ist hier natürlich Heideggers Unterstellung einer verborgenen Regel – wie soll man etwas von einer verborgenen Regel wissen? Wie dem auch sei, er unterscheidet zwischen einer negativen, sich »im Ausgewogenen« haltenden Mehrdeutigkeit und einer positiven, sich im Unbestimmten verlierenden Vieldeutigkeit, zwischen dem wesentlichen Spiel und einer blossen »Spielerei«, einem blossen Wortspiel.²⁶ Nicht er, Heidegger, spielt mit Worten, sondern die Sprache spielt mit ihm. Sie spricht sich ihm zu, spielt ihm einen Wink auf das Wesen des zu Denkenden und zu Sagenden zu. Wir stossen hier auf ein seltsames Zusammenfallen von Aktivität und Passivität, von Ohnmacht und Beherrschung: Einerseits trifft das Wort den Autor, so dass er es gleichsam erleidet, andererseits hat er dadurch die Gewissheit, dass sich sein Denken in den wesenhaften Bezügen bewegt. Rovatti tritt auf solche Spekulation nicht ein, und zwar deshalb nicht, weil er darin nichts anderes als eine irreführende Selbsteutung – eine Selbstmythologisierung – Heideggers erkennt. Aus einer glücklichen Wendung, die dem Denken neue Zusammenhänge erschliesst, macht dieser gleichsam einen Schicksalsschlag, der ihn als Auserwählten trifft und sein Denken lenkt. Für Rovatti hängt die Fruchtbarkeit eines Wortes wie »Lichtung« im philosophischen Diskurs demgegenüber damit zusammen, dass sich sein semantisches Potenzial gerade nicht im Ausgewogenen bewegt, sich mithin nicht beherrschen lässt. Er kehrt also Heideggers Perspektive um: Gegenüber der Mehrdeutigkeit hebt er das hervor, was dieser – kritisch – »Vieldeutigkeit« nennt, oder in seinen eigenen Worten: die »dinamica disseminativa«.²⁷ Es ist niemand als Heidegger selbst, der das Wort »Lichtung« in den philosophischen Diskurs einführt, wobei sich die von dieser Operation ausgehenden Wirkungen seiner Kontrolle entziehen. Und sein Verdienst besteht darin, diesen Wirkungen bis zuletzt nachgespürt zu haben. Wenn also der deutsche Denker bis zu seinem Tode nicht mehr von diesem Wort abrückt, dann genau deshalb, weil er seiner nicht Herr zu werden vermag. Der bereits erwähnte Vortrag *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in dem er die Lichtung das »Ungedachte« und also weiterhin zu Denkende nennt, kann hier ebenso als Beleg gelten wie eine Stelle aus dem 1973

²⁵ *Wegmarken*, zitiert, S. 423.

²⁶ Vgl. *Unterwegs zur Sprache*, zitiert, S. 75 und *Was heisst Denken?*, zitiert, S. 62 und 83.

²⁷ *Il declino della luce*, citato, p. 27.

abgehaltenen *Seminar von Zähringen*, wo Heidegger auf die »Schwierigkeit« hinweist, »die darin liegt«, »zu sagen«, was die Lichtung eigentlich sei.²⁸

Welches also sind diese durch die »Lichtung« gestifteten Bezüge und Winke, die Heidegger in seinem späten Vortrag, der sich wie eine Besinnung auf die von ihm implizit verwendete Metaphorik liest, erwähnt? Es lassen sich in grober Annäherung zwei Bezüge besonders hervorheben: der Bezug auf die Offenheit und auf das Licht.²⁹ »Lichtung« geht auf das Zeitwort »lichten« zurück: den Wald licht, d.h. leicht und frei machen, indem er ausgeholzt wird. Die Offenheit der Lichtung ist das Ergebnis eines Öffnens bzw. Lichtens. Das Wort enthält entsprechend sowohl den Bezug auf den Raum bzw. die Räumlichkeit als auch auf die Zeit bzw. Zeitlichkeit (diese Zweideutigkeit widerspiegelt sich, wie gesehen, in der Endung »-ung«). Das Lichte im Sinne des Freien und Offenen habe zwar, so Heidegger, »sprachgeschichtlich« nichts mit dem Adjektiv »licht« im Sinne des Hellen zu tun.³⁰ Dennoch »besteht die Möglichkeit eines sachlichen Zusammenhangs zwischen beiden«. Erst in der Lichtung als gelichteter Mitte des Waldes kann das Licht einfallen. Die »Lichtung« ist gleichsam ein Licht hinter dem Licht, in dem die »Helle« mit dem »Dunkel« »streitet« bzw. »spielt«. Wir müssen hier genau auf den Wortlaut achten: Das Verhältnis von »Helle« und »Dunkelheit«, auf das Heidegger hinweist, gilt es vom Verhältnis zwischen »Licht« und »Schatten« zu unterscheiden. Ersteres kommt dem eigentümlichen Licht der Lichtung zu, Letzteres dem gewöhnlichen Licht, oder besser: dem, was wir gewöhnlich unter Licht verstehen: »Das alltägliche Meinen sieht im Schatten lediglich das Fehlen des Lichts, wenn nicht gar seine Verneinung.«³¹ Der bei Heidegger stets bedeutungsschwere Begriff des Spiels zeigt an, dass es sich um ein schwer zu denkendes Verhältnis von »Helle« und »Dunkelheit« handelt, das von einer tieferen Regel bestimmt wird. Er hat ein Licht

²⁸ *Seminare*, zitiert, S. 386.

²⁹ Vgl. für die folgenden Ausführungen *Zur Sache des Denkens*, zitiert, S. 71-73.

³⁰ Heidegger führt die »Lichtung« auf die Vorstellung des »Lichtens« im Sinne des »Leichtmachens« zurück. Dieser etymologische Befund wird vom Grimm'schen Wörterbuch nicht bestätigt. »Lichtung« ist eine späte Neubildung, die Grimm zufolge sehr wohl mit dem »Licht« zu tun hat: Sie geht auf das Verb »lichten« im Sinne von »Licht geben« zurück, das vom Althochdeutschen »lihtan« kommt, sich im Mittelhochdeutschen »liehten« fortsetzt und vor dem »vielgebrauchten verbum *leuchten* verloren [geht]«; »lichten« kommt dann aber im 18. Jahrhundert wieder auf und muss deshalb als eine Neubildung »teils vom substantivum *Licht*, teils vom adjectivum *licht* angesehen werden«. Neben dem »Lichten« als »Licht geben« gibt es das Verb »lichten« im Sinne von »leichten«, »leicht machen«, das auf das mittelhochdeutsche »lihten« zurückgeht. Die Bedeutung des deutschen »leicht« hat sich nach Grimm nicht aus der von »licht«, sondern aus der Vorstellung des Kleinen, Geringen entwickelt. Die beiden »lichten« haben sprachgeschichtlich nichts miteinander zu tun (vgl. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Band 12, Deutscher-Taschenbuch-Verlag: München 1991, S. 893-894 und 880).

³¹ *Holzwege*, zitiert, S.104.

hinter dem Licht im Sinne, bei dem die Helle der Dunkelheit nicht mehr länger entgegengesetzt ist. Auf diesen Bezug werden wir aufmerksam, wenn wir vom Bild der Waldlichtung ausgehen. Die Lichtung ist darin nämlich in zweifacher Weise auf die Dunkelheit bezogen:³² Sie ist einerseits der dem Licht geöffnete Ort, der von der Dunkelheit befreit werden musste, wobei die Dunkelheit nicht aufhört, sozusagen im Hinter- oder Untergrund zu wirken. Und sie ist andererseits der lichte Ort inmitten des Waldes, der weiterhin mit der Dunkelheit des Dickichts kommuniziert.

Ausgehend von den beiden aufgezeigten semantischen Feldern (Offenheit, Licht) entwickelt Heidegger vielfältige Bezüge, die sich kaum mehr fassen lassen. Rovatti nimmt in der Beschreibung dieser Vielfalt selbst Zuflucht zu einer Metapher: Wir haben es mit einem »tessitura« zu tun, »che non semra prevedere bordi«, ein Gewebe, in dem jeder Faden aggiunge »una costellazione semantica nel suo incrociarsi con gli altri«. ³³ Die Lichtung als das freie Offene ist dasjenige, »worin der reine Raum und die ekstatische Zeit (...) den alles versammelnden bergenden Ort haben«. Sie ist aber zugleich auch der Ort, an dem der Mensch sich aufhält. In der Bestimmung des Menschen überschneiden sich bei Heidegger die beiden semantischen Felder: Der Mensch verdankt seine Offenheit dem Offenen der Lichtung, wobei diese Offenheit wesentlich mit dem Sehen verknüpft ist, insofern die Lichtung ein Licht hinter dem Licht ist. Auch die in der Philosophie zentralen Begriffe der Reflexion und der Evidenz interpretiert Heidegger vor diesem Hintergrund: Reflexion (»das zurückgeworfene Licht«) und Evidenz sind auf ein Licht angewiesen, das sie nicht selbst werfen. Damit in Zusammenhang stehen das Bewusstsein und die Gewissheit des Subjekts: Im Bewusstsein liegt das Wissen, das wiederum auf das *videre* in dem Sinne bezogen ist, dass Wissen Gesehenhaben ist. Über das *lumen naturale*, das Licht der Vernunft, stellt Heidegger einen Zusammenhang mit dem Vernehmen her: Das menschliche Vernehmen bewegt sich im Licht der Lichtung. Das bringt uns zu einer weiteren Art des Vernehmens, dem mit dem Sehen verflochtenen Hören: Die Lichtung ist »nicht nur frei für Helle und Dunkel, sondern auch für den Hall und das Verhallen«. Heidegger nennt die Lichtung entsprechend auch einen »Ort der Stille«. Ohne die Lichtung könnten wir nicht nur nicht sehen, sondern auch nicht hören – und nicht schweigen.³⁴

³² LEONARDO AMOROSO hat in seinem in *Il pensiero debole* abgedruckten Aufsatz *Die Lichtung di Heidegger come lucus a (non) lucendo* auf diesen Bezug hingewiesen (S. 139-140).

³³ *Il declino della luce*, citato, p. 42.

³⁴ *Zur Sache des Denkens*, zitiert, S. 72-75.

Der italienische Philosoph und Heidegger-Forscher Leonardo Amoroso hat den Versuch unternommen, in einer »Betrachtung der vielfältigen Konnotationen des Namens (*nome*), den Heidegger selbst für seinen >Ort< des Denkens vorschlägt«, in dessen Philosophie einzuführen.³⁵ Obwohl der gewählte Zugang auf den ersten Blick originell anmutet und eine Distanz gegenüber Heidegger zu markieren scheint, bleibt das Buch von einer tiefen Treue bestimmt. Auch für Amoroso ist »Lichtung« letztlich nicht nur ein Wort, sondern *das* Wort, *der* Name für die Sache, die ihrerseits nicht nur irgendeine Sache ist, sondern *die* Sache des Denkens. Für Rovatti hingegen ist der Gedanke eines untrennbaren Bandes, das zwischen »Lichtung« und Lichtung bestehen und von der Lichtung selbst zugeschickt sein soll, reine Mythologie. Sie beruht letztlich auf einer unzulässigen Identifizierung von Wort und Sache: Wer *das* Wort für das zu Denkende gefunden zu haben glaubt, läuft Gefahr, dieses Wort zu »ontologizzare«.³⁶ Damit einher geht bei Amoroso – der hier meines Erachtens derselben Tendenz zur Ontologisierung erliegt wie sein »Meister« – das Verkennen der Rolle, die ein Wort wie »Lichtung« für das Denken spielt. Wenn Heideggers Diskurs an die im Wort »Lichtung« enthaltenen Verweise und Bezüge gebunden bleibt, bedeutet dies für Rovatti nicht mehr und nicht weniger, als dass der Gebrauch desselben in bestimmten Kontexten dem Denken neue Zusammenhänge zu erschliessen vermag. Es handelt sich nicht um *die* Sache, sondern um *eine* »metafora viva«, wie Rovatti mit Ricœur sagt.³⁷ Sein Zugang zu Heidegger zeichnet sich durch eine Distanz aus, die auf einer Prämisse beruht, die wir uns stets gegenwärtig halten müssen: In der »Lichtung« verdichtet sich Heideggers Versuch, das Subjekt und die zu ihm gehörende Dimension der Sichtbarkeit zu denken.³⁸ Das

³⁵ LEONARDO AMOROSO: *Lichtung. Leggere Heidegger*, Rosenberg & Sellier: Torino 1993, S. 7.

³⁶ *Il declino della luce*, citato, p. 45.

³⁷ *Il declino della luce*, citato, p. 42.

³⁸ *L'esercizio del silenzio*, citato, p. 19. Wenn Rovatti »Lichtung« als »Figur für die Sichtbarkeit« bezeichnet (ebenda, p. 18), so ist das keine bloss an Heidegger gemahnende Wendung. Sie erinnert auch und vor allem an das Vokabular des französischen Phänomenologen MAURICE MERLEAU-PONTY, der sich in seinem Spätwerk intensiv mit der Sichtbarkeit befasst. In Essays wie *Das Auge und der Geist* (1961) und im postum erschienenen Buch *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (1964) hat er den Versuch unternommen, eine Art »Ontologie der Sichtbarkeit« zu entwerfen, die das Sehen und Gesehenwerden als untrennbare Aspekte menschlicher Erfahrung begreift. Diese Ontologie ist nun ihrerseits wieder sehr stark von Heidegger beeinflusst. Um nur eine Stelle aus dem 1938 entstandenen Aufsatz *Die Zeit des Weltbildes* zu zitieren: Der Mensch schaue nicht oder nicht primär das Seiende an, schreibt Heidegger, der Mensch sei vielmehr »der vom Seienden Angeschaut« (*Holzwege*, zitiert, S. 83). Obwohl Rovatti den Namen Merleau-Pontys in den einschlägigen Kapiteln zur Lichtung nicht erwähnt, ist seine Heidegger-Lektüre vom Denken des französischen Phänomenologen wenn nicht beeinflusst, so doch inspiriert. Dessen ungeachtet möchte ich nicht näher auf Rovattis Aneignung von Merleau-Ponty eingehen. Abgesehen davon, dass ein Umweg über

zu Denkende bleibt für Rovatti die Erfahrung des Subjekts; er hebt vor allem drei Punkte hervor, die ich hier kurz erläutern will.

Erstens. Rovatti spielt selbst mit der Etymologie und stellt einen Bezug zwischen »Lichtung« und »Leichtigkeit« her. Die Leichtigkeit (*leggerezza*) ist die »tonalità linguistica«, die Heideggers Zuwendung zu den »risorse metaforiche« der Sprache leitet.³⁹ Ich verwende hier mit Rovatti den Ausdruck der Metapher vorerst weiterhin in einem vagen Sinne, um den Gebrauch nichtbegrifflicher Worte in einem philosophischen Diskurs zu kennzeichnen. Diese Verwendung stimmt durchaus mit Heideggers Selbstverständnis überein, der seinen Sprachgebrauch nach der Kehre im *Humanismusbrief* explizit gegen den »Gebrauch« der »gewöhnlichen Titel« der Philosophie und der »ihnen zugeordneten Begriffssprache« abgrenzt.⁴⁰

Warum also vertraut sich Heidegger lieber »questa metafora dalle molte sfaccettature« als »parole più filosofiche« an?⁴¹ Oder anders gefragt: Worin besteht der Unterschied im Gebrauch eines Begriffs und einer Metapher? Er besteht darin, dass »radura« è una »parola sperimentale e aperta« ist, während sich ein Begriff definieren lässt.⁴² Diese semantische Offenheit zeigt sich in Heideggers Gebrauch des Wortes »Lichtung« – ungeachtet seines Festhaltens an dem, was wir mit Rovatti das »dire originario« nennen können.⁴³ Über die verschiedenen Bedeutungen, die er ihm abgewinnt, verfügt er nicht von Anfang an, sie erschliessen sich ihm vielmehr erst durch dessen Gebrauch in unterschiedlichen Kontexten. Seine *Haltung* gegenüber der Sprache ist von einer eigenartigen *Zurückhaltung* geprägt: Es ist, come se Heidegger si prendesse »cura« di preservarne »l'oscillazione«, »l'impossibilità di mettere a fuoco« il significato della parola.⁴⁴ Die für Heideggers

das Werk des französischen Phänomenologen den Gang dieses Kapitels unnötig komplizieren würde, scheint mir dies auch kaum fruchtbar. Dies aus zwei Gründen, einem praktischen und einem theoretischen. Einerseits gehört der Franzose zu den von Rovatti am wenigsten zitierten Autoren. Und andererseits habe ich mir zum Ziel gesetzt, Rovattis phänomenologische Interpretation Heideggers an den Texten des Letzteren auszuweisen. Ob seine Interpretation von Merleau-Ponty inspiriert ist oder nicht, ändert nichts an der Frage nach der Legitimität seiner Heidegger-Lektüre. Vgl. zu den schwierigen und interessanten Verflechtungen von Heideggers Denken und Merleau-Pontys Phänomenologie das hervorragende Buch von PAOLO GAMBAZZI: *L'occhio e il suo inconscio*, Raffaello Cortina Editore: Milano 1999. Mit denselben Verflechtungen befasst sich auch das Buch von FRANK ROBERT: *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, L'Harmattan: Paris 2005.

³⁹ *Elogio del pudore*, citato, p. 26.

⁴⁰ *Wegmarken*, zitiert, S. 357.

⁴¹ *Introduzione alla filosofia contemporanea*, citato, p. 120.

⁴² *Introduzione alla filosofia contemporanea*, citato, p. 119.

⁴³ *Il declino della luce*, citato, p. 45.

⁴⁴ *Il declino della luce*, citato, p. 42.

spätes Denken zentralen Zusammenhänge liessen sich jedenfalls ohne die Metapher der Lichtung kaum sagen. Dabei ist es nach Rovatti wichtig zu beachten, dass die Metapher nicht bloss bereits bestehende Bezüge nachträglich illustriert, sondern sie erst eröffnet, oder um einen starken Heidegger'schen Ausdruck zu verwenden: sie erst stiftet. Verhält es sich also vielleicht so, dass ein bestimmter metaphorischer Gebrauch der Sprache zu einer »dislocazione« des gewöhnlichen – mit Heidegger gesprochen: des vorstellenden – Denkens führt?⁴⁵ Dass ein solcher Gebrauch das Denken herausfordert und nötigt, Fragen zu stellen, die es sonst als unsinnig abtäte? Gibt es also eine Funktion der Metapher im philosophischen Diskurs?

Zweitens. Rovatti will zeigen, dass Heideggers Auseinandersetzung mit der »Lichtung« durch die »questione di un >ascolto< della luce« bestimmt ist, eine Frage, »che va oltre la metafisica, proprio in direzione di una comprensione e di una dicibilità dell' >esperire< in quanto tale«.⁴⁶ »Lichtung« ist das zentrale Wort in einem »gioco linguistico« (Rovatti),⁴⁷ in dem sich Heideggers Versuch verdichtet, das menschliche Erfahren neu zu denken. Sie erlaubt ihm, neue Bezüge zwischen Hören, Sagen und Sehen herzustellen: Das Hören ist ein Sagen und das Sagen ein Hören, das Sagen ist ein Sehen und das Sehen ein Sagen, das Hören ist ein Sehen und das Sehen ein Hören. Heidegger kommt in ganz unterschiedlichen Texten – von den *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* bis zu den *Zollikoner Seminaren* – immer wieder auf diese Verflechtungen zu sprechen. Wenn es ein »ursprünglich Einiges« (Heidegger) des Erfahrens gibt,⁴⁸ dann deshalb, weil der Mensch in der Lichtung steht, in der *einen* Lichtung. In der Tat setzt Heidegger das Wort »Lichtung« – analog zum Wort »Sein« – nie in den Plural. Es ist für ihn ein Singolaretantum: Es gibt nur *eine* Lichtung und deshalb nur *ein* Erfahren. Indem er Hören, Sagen und Sehen zusammendenkt, erweist sich, dass ein solches Hören etwas anderes sein muss als ein blosses Hören mit den Ohren, das Sehen etwas anderes als ein Sehen mit den Augen, das Sagen etwas anderes als Betätigung des Mundes. Dieses »gleichursprüngliche« Erfahren (Heidegger)⁴⁹ verweist über die »Metaphysik« hinaus bzw. hinter sie zurück, insofern es die wesentliche Trennung zwischen Sinnlichem und Geistigem unterläuft. Dieser Gegensatz bestimmt nach Heidegger sowohl das

⁴⁵ *Il declino della luce*, citato, p. 46.

⁴⁶ *Il declino della luce*, citato, p. 29.

⁴⁷ *Il declino della luce*, citato, p. 28.

⁴⁸ *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, zitiert, S. 124.

⁴⁹ *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, zitiert, S. 39.

Bild vom Menschen, das der gesunde Menschenverstand hat, als auch die Modelle, die etwa in der Anthropologie und der Psychologie vorherrschen: der Mensch als dualistisches, d.h. sinnlich-geistiges Wesen. Das menschliche Erfahren wird in verschiedene Vermögen aufgeteilt, die mit »leiblichen Werkzeugen« gleichgesetzt werden, die »im Aussehen verschieden und an gesonderte Leibstellen verteilt sind«: hier die Ohren, da der Mund, dort die Augen.⁵⁰ Heidegger – und mit ihm Rovatti – geht es nun umgekehrt gerade darum, das menschliche Erfahren »als solches«, d.h. in seiner Einheit zu denken. Dabei gilt es jedoch zu präzisieren, dass er nirgends eine Theorie des menschlichen Vernehmens vorlegt. Wie wir feststellen konnten, haben auch Rovattis Überlegungen fragmentarischen Charakter. In einer für postmetaphysische Denker typischen Geste der Zurückhaltung bezeichnet er seine Ausführungen im Ausgang von Heideggers zerstreuten Bemerkungen als Hinweise, die uns – »forse« – den Zugang zu einer neuen Dimension des menschlichen Erfahrens eröffnen,⁵¹ die dem metaphysischen Denken verborgen bleibt. Dabei hebt er jedoch besonders hervor, dass es das um die Metapher der Lichtung zentrierte Sprachspiel ist, das Heidegger den Weg in eine neue Dimension weist: Der Mensch sieht nicht, weil er Augen hat, sondern er ist sehend, weil er in der Lichtung steht, dem Offenen »für Helle und Dunkel«; der Mensch hört nicht, weil er Ohren hat, sondern weil er in der Lichtung steht, dem Offenen »auch für den Hall und das Verhallen«; der Mensch hat nicht Sprache, weil er einen Mund hat, sondern weil er in der Lichtung steht, die in der Sprache »geschieht« und ihr jenen »lichtenden« Charakter verleiht, der sie untrennbar mit dem Sehen und dem Hören verknüpft.

Drittens. Heidegger charakterisiert die Lichtung auch als »das Offene für alles An- und Abwesende«.⁵² Dies deutet Rovatti als Hinweis darauf, dass er in dem der »Lichtung« eigenen Spiel von »Helle« und »Dunkel« jenes Verhältnis von Anwesenheit und Abwesenheit zu denken versucht, welches das menschliche Erfahren konstituiert. Analog zur Räumlichkeit, die wir im letzten Kapitel ausgehend von der Metapher der Nachbarschaft behandelt haben, geht es nun um eine paradoxe Bestimmung der Zeitlichkeit menschlicher Erfahrung. In welchem Verhältnis zueinander stehen also die »Helle« und das »Dunkel«, d.h. das Hörbare

⁵⁰ *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, zitiert, S. 124. Vgl. auch *Unterwegs zur Sprache*, zitiert, S. 203.

⁵¹ *La posta in gioco*, citato, p. 71.

⁵² *Zur Sache des Denkens*, zitiert, S. 72.

und Unhörbare, das Sagbare und das Unsagbare, das Sichtbare und das Unsichtbare? Heidegger leistet diese Bestimmung auf einigen von der Sekundärliteratur kaum beachteten Seiten seines Aufsatzes »*Andenken*« im Anschluss an die dritte Strophe von Hölderlins gleichnamigem Gedicht, in der vom »dunklen Licht« die Rede ist. Beim Aufsatz handelt es sich um eine Art Zusammenfassung der unter dem gleichen Titel erschienenen Vorlesung, die Heidegger im Wintersemester 1941/42 gehalten hat. Welche Bedeutung er selbst dieser Strophe und dem sie dominierenden Oxymoron zumisst, geht einerseits daraus hervor, dass er der entsprechenden Auslegung auch in der Vorlesung sehr viel Platz einräumt, und andererseits daraus, dass er in anderen Schriften auf sie Bezug nimmt, so etwa in den *Freiburger Vorträgen* über die *Grundsätze des Denkens* aus dem Jahre 1957.⁵³ Heideggers Überlegungen im Ausgang von Hölderlins Oxymoron sind schwer verständlich, um nicht zu sagen: kryptisch. Doch haben sie ihre Wirkung auf Rovatti nicht verfehlt. Während sich die Rezeption von Heideggers Erläuterungen zu *Andenken* meist mit der Neubestimmung des Wesens der Dichtung befasst, wie sie dieser ausgehend vom gnomischen Schlussvers entwickelt (»Was bleibt aber, stiften die Dichter«), oder mit der Besinnung auf das »*Andenken*«, das es von der blossen Erinnerung zu unterscheiden gilt, richtet nun also Rovatti sein Augenmerk auf das »dunkle Licht«. Wie ich zu zeigen versuche, ist dieser Zugang, der im Übrigen von Heidegger selbst nahegelegt wird, durchaus lohnenswert. In einer nachträglich eingefügten, aber nicht näher datierten Fussnote wirft dieser nämlich die Frage auf, ob es zulässig sei, die aus dem »nicht-dichterischen Denken« vorgedachte »Lichtung« anhand der Lektüre von Hölderlins Gedicht zu vertiefen. Rhetorisch vage, aber in der Sache bestimmt formuliert er: Ob »dadurch in die Dichtung Hölderlins ein Fremdes hineingedeutet wird oder ob hier nicht dem Dichten, aus ganz anderem Bezirk freilich, das Denken entgegenkommt, bleibe der Überlegung anheimgestellt«.⁵⁴ Wir haben festgestellt, dass Rovatti die seinsgeschichtlichen Prämissen von Heideggers Diskurs nicht teilt. Insofern verliert für ihn auch die Frage, ob dieser ein Fremdes in Hölderlins Gedicht hineinliest oder deren Eigenes erst herausliest, ihre Bedeutung. Sein Umgang mit dessen Hölderlin-Deutung ist unbekümmert: Wenn Heidegger sich mit Hölderlin befasst, dann einzig und allein deshalb, um seine eigene Besinnung auf die »Lichtung« als »Spiel« von »Helle« und »Dunkelheit« zu entfalten. Ich will hier etwas weniger unbekümmert

⁵³ *Bremer und Freiburger Vorträge*, zitiert, S. 93, 137-141.

⁵⁴ *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, zitiert, S. 120.

vorgehen und die Linien von Heideggers Lektüre in groben Zügen nachzeichnen. Sie erlauben uns eine erste Annäherung an die Frage nach dem Verhältnis von Licht und Dunkelheit, die schliesslich in der Deutung des erwähnten Hölderlin'schen Verses kulminiert.⁵⁵

Im Hintergrund steht der bereits angesprochene Wechselbezug zwischen der griechischen und der deutschen Erfahrung der Wahrheit als Unverborgenheit bzw. Lichtung: Das »Eigene der Griechen« – so führt Heidegger im Ausgang von einer

⁵⁵ Ich möchte einen Bezug zwischen der Lichtung und dem Dichter Hölderlin herausarbeiten, den mir Heidegger in seinen Aufsätzen zu Hölderlin nahelegen scheint, den Rovatti aber seltsamerweise nicht aufgreift. Dies ist umso erstaunlicher, als dieser Bezug über den Wahnsinn verläuft, ein Thema, für das Rovatti sonst grosse Sensibilität beweist. Das »himmlische Feuer« (Hölderlin), von dem einzelne Hymnen zeugen, ist jenes Feuer, »das vor der Geburt des Gesanges >jetzt angezündet in Seelen der Dichter<«. Sie vermitteln es in ihren Gedichten den Menschen in gleichsam abgemilderter Form. Der Dichter verwandelt es durch die »Stille« in die »Milde des mittelbaren und vermittelnden Wortes«. Dadurch hat das Feuer für die »Erdensöhne« das »Gefahrenvolle« verloren (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, zitiert, S. 70-71). Dies bedeutet umgekehrt, dass das Feuer für die Dichter eine »Gefahr« darstellt: die Gefahr des Wahnsinns. Heidegger beschwört sie in immer wieder neuen Wendungen: Indem die Dichter in einen »anderen Wesensort« »einrücken«, laufen sie zugleich Gefahr, »verrückt« zu werden (*Hölderlins Hymne »Andenken«*, zitiert, S. 46-48). Eine zu grosse Helle kann den Dichter blenden und damit in die geistige Umnachtung stossen. Nichts anderes ist Heidegger zufolge mit Hölderlin geschehen. Er zitiert einen Brief, den Hölderlin, bereits als »ein vom Wahnsinn Getroffener«, verfasst hat und in dem er – wie in den Hymnen – vom »Feuer des Himmels« spricht. Worauf Heidegger festhält: »Die übergrosse Helle hat den Dichter in das Dunkel gestossen« (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, zitiert, S. 44). Das Dunkel – die »Nacht des Wahnsinns« – nennt er zugleich einen »Schutz«: Die Nacht bietet dem Dichter einen Schutz vor der übergrossen Helle, der er nicht mehr standhält. Der Dichter bedarf des Dunkels der Nacht, um weiterhin sehen zu können. Deshalb zieht Heidegger in seinen Erläuterungen zu Hölderlin auch dessen Zeugnisse aus jener Zeit zu Rate, in der die geistige Umnachtung sich zu zeigen beginnt. Hölderlins Biographen und Zeitgenossen glauben übereinstimmend erste Anzeichen des späteren Wahnsinns nach der Rückkehr des Dichters aus Bordeaux Ende Juni oder Anfang Juli 1802 wahrzunehmen. Davon geht auch Heidegger aus. In einem Aufsatz mit dem Titel »*Andenken*« und »*Mnemosyne*« (1939), der erst jüngst zugänglich gemacht wurde, schreibt er: »V. Hellingrath setzt das Gedicht (und wohl mit Recht) in das Jahr 1803; im Juni 1802 war Hölderlin als ein von Apollon geschlagener, d.h. durch das überhelle Licht in das Dunkel verschlagener – von seinem Hauslehreraufenthalt in Bordeaux seit Anfang 1802 in das Haus der Mutter nach Nürtingen zurückgekehrt« (*Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 2000, S. 10). In seiner späteren Vorlesung zu *Andenken* stellt er diesen Bezug noch deutlicher heraus: »Nun sind Hölderlins Dichtungen aus der Zeit von 1800 bis 1806 dunkel; die inneren Zusammenhänge scheinen zu fehlen. Andererseits weiss man von dem Herannahen des Wahnsinns in diesen Jahren. Der Fall Hölderlin liegt somit klar. Nein. Er ist so genommen gar nicht klar, denn bei dieser Blickstellung auf die einleuchtende psychologisch-biologische Erklärung des Werkes als >Produkt< eines >Verrückten< kommt ja das Werk gar nicht zum Wort, sondern nur die anmassliche Allwissenheit der angeblich >Normalen< und Unverrückten. Der Dichter war allerdings verrückt im Sinne einer Ver-rückung seines Wesens, das aus der Nacht seiner Zeit herausgerückt worden war. Diese wesenhafte Verrückung hatte dann eine >Verrücktheit< zur Folge, die freilich auch noch eigener Art war« (S. 43). Kurz, Heidegger hält dafür, den Wahnsinn aus dem Werk zu verstehen – und nicht umgekehrt das Werk aus dem Wahnsinn. Den Bezug von Helle und Dunkelheit, mit dem Heidegger Hölderlins Wahnsinn deutet, gewinnt er aus der Lektüre von dessen Gedichten, oder genauer: aus der Lektüre jener Rolle, die Hölderlin dem Dichter in vielen seiner Gedichte zuweist. Der Dichter wird als ein Wesen beschrieben, das des Schattens bedarf, um Ruhe und in die richtige Stimmung zu finden. Heidegger schreibt: Der »tiefe Schatten rettet das dichtende Wort vor der übergrossen Helle des >himmlischen Feuers<« (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, zitiert, S. 77). Dieses Motiv bestimmt Heideggers gesamte Hölderlin-Lektüre.

Formulierung Hölderlins in einem Brief an Böhlendorf aus⁵⁶ – ist das »Feuer vom Himmel«, das ihnen »Fremde« ist die »Klarheit der Darstellung«. Weil ihnen diese Klarheit fehlt, »sind sie am Beginn ihrer Geschichte gerade nicht daheim«.⁵⁷ Sie vermögen das Feuer nicht darzustellen – und deshalb die Lichtung nicht als solche zu erfahren. Bei den Deutschen verhält es sich umgekehrt: Ihnen ist die »Klarheit der Darstellung« eigen, während ihnen das »Feuer vom Himmel« fehlt. Im deutschen Dichter trifft nun die Erfahrung des Feuers auf die Klarheit der Darstellung. Die Klarheit der Darstellung ist ihm eigen, wobei ihm das »Feuer vom Himmel« erst »in der Fremde« begegnet. Dabei hat er zwei Gefahren zu trotzen: Verlässt der Dichter seine Heimat, riskiert er einerseits, »in der Fremde« zu »verbrennen«.⁵⁸ Und andererseits läuft er Gefahr, die »Helle und die Glut des himmlischen Feuers« zu vergessen. Seine Aufgabe besteht also darin, »das Erfahrene« zu bewahren.⁵⁹ Er kehrt in die Heimat zurück und begibt sich in die Obhut der Schatten der Gärten und Wälder, die »Schutz vor der Glut des fremden Feuers« bieten, um andenkend das Erfahrene zu dichten.⁶⁰ Dem »glänzenden Licht des Heiligen«, das sich dem Dichter »bei der Ausfahrt in die Fremde geschenkt hat«, muss sich nun sein »Wort« »fügen«: »Nur so kann er sich das Erscheinende zeigen lassen und, es anderen zeigend, selbst das Zeichen sein.«⁶¹ Im Schutze des Schattens dichtend, vermag der Dichter die Erfahrung zu sagen. Indem er die Erfahrung ins Wort hebt, macht er sie sich erst zu eigen. Welches also sind die Worte, mit denen der Dichter die Lichtung zu nennen versucht? Die ausgreifenden Ausführungen Heideggers, die ich in maximaler Verknappung nachgezeichnet habe, münden in die Interpretation der bereits erwähnten dritten Strophe von *Andenken*, die vom »dunklen Licht« handelt. Vor dem eben geschilderten philosophischen Hintergrund wollen wir uns nun den ersten Versen der dritten Strophe zuwenden:⁶²

⁵⁶ HÖLDERLIN: *Sämtliche Werke*, Band 9, zitiert, S. 183: »Wir lernen nichts schwerer als das Nationelle frei gebrauchen. Und wie ich glaube, ist gerade die Klarheit der Darstellung uns ursprünglich so natürlich wie den Griechen das Feuer vom Himmel.«

⁵⁷ *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, zitiert, S. 87.

⁵⁸ *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, zitiert, S. 94.

⁵⁹ *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, zitiert, S. 96.

⁶⁰ *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, zitiert, S. 94.

⁶¹ *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, zitiert, S. 118.

⁶² Der Korrektheit halber sei hier noch in möglichst unverfänglicher Art und Weise geschildert, wovon das aus fünf Strophen bestehende Gedicht handelt. Es erzählt von einem sich einsam fühlenden deutschen Dichter, den der Nordost, »der liebste unter den Winden«, sanft aus seinen Träumen weckt. Er ist eben in Gedanken an die südliche, wenn auch nur geträumte griechische Hyperionwelt versunken, als der Wind in ihm die Erinnerung an »die schöne Garonne / und die Gärten von Bordeaux« wachruft. Der Dichter denkt an die »Schiffer«, denen der Wind »feurigen Geist« und »gute Fahrt« verheißt. So wie die Schiffer immer wieder neu Abschied nehmen und sich aufs Meer

Es reiche aber,
Des dunklen Lichtes voll,
Mir einer den duftenden Becher,
Damit ich ruhen möge; denn süß
Wär' unter Schatten der Schlummer.

Mit dem »dunklen Licht« ist der Wein gemeint, was sogleich Assoziationen an die griechische – den Weingott Dionysos – und die christliche – das Blut Christi – Tradition weckt. Heidegger blendet diese Zusammenhänge jedoch bewusst aus. Er will das »dunkle Licht« aus dem Gedicht verstehen und setzt es in Bezug zur »Klarheit der Darstellung«: Der Dichter bittet um die Klarheit des »dunklen Lichts«, weil er ein »Leuchten« »sieht«, »das durch sein Dunkles zum Scheinen kommt«. ⁶³ In diesem Licht ist die »Helle« »gemildert«, wobei die »Milderung« das »Licht der Helle« nicht »abschwächt«, sondern für »das Erscheinen des Verbergenden« öffnet und »in diesem das darin Verborgene« bewahrt. Die Klarheit des »dunklen Lichts« ist der Lichtung, die zugleich Entbergen und Verbergen ist, angemessen; dank ihr vermag der Dichter die Lichtung bzw. die in ihr erscheinenden Dinge darzustellen. Demgegenüber »versagt« das »Übermass der Helle« die »Sicht«.

Kann man sich unter dem Oxymoron »dunkles Licht« überhaupt etwas vorstellen? Es stellt sich erneut die Frage nach der Denkbarkeit. Dem »gewöhnlichen Denken«, »das sich im Rechnen mit Gegenständen erschöpft«, muss dergleichen als »grober Widerspruch« erscheinen: »Ein Licht ist eben, und sei es auch nur ein geringes, stets hell oder doch so, dass es dem Dunkel wehrt. Hier dagegen ist ein

hinauswagen, so musste einst der Dichter von Bordeaux Abschied nehmen. Die zweite Strophe, die mit den Worten »noch denket mir das wohl« anhebt, beschreibt die vom Dichter erlebte Geschäftigkeit und Festlichkeit der französischen Handelsstadt. Dabei wird Bordeaux als südliche Destination beschrieben, wo »Feigenbäume« wachsen. Die französische und griechische Welt verschwimmen in der Erinnerung des Dichters. Die dritte Strophe markiert dann einen Unterbruch; der Dichter wird gleichsam auf sich zurückgeworfen und ergreift das Wort: »Es reiche aber, / Des dunklen Lichtes voll, / Mir einer den duftenden Becher, / Damit ich ruhen möge; denn süß / Wär' unter Schatten der Schlummer.« Er bittet um die Gabe des dunkelroten Bordeaux-Weins, dessen Dunkelheit das Licht der Freude und des Andenkens in sich birgt. Nach dem Wein verlangt er nicht, um zu vergessen, sondern um die Erinnerung sagen und im Sagen bewahren zu können. In der vierten Strophe vermischen sich wiederum die Erinnerungen an die »Freunde« der Hyperionwelt und die Seefahrer von Bordeaux, die beide zu einem mutigen Schlag von Menschen gehören. Jahrelang wohnen sie einsam unter »dem entlaubten Mast, wo nicht die Nacht durchglänzen / die Feiertage der Stadt«. Die fünfte Strophe spannt den Faden weiter: Die Schiffer, die zu »Indiern« gehen, nehmen dabei in Kauf, nicht mehr zurückzukehren. Das Gedicht nennt die Stelle, an der die Garonne in die »See« mündet – die Stelle, an der die Zu-Hause-Geliebten von den Schiffen Abschied nehmen. Die Schiffer und die Angehörigen entfernen sich und bleiben sich dennoch im »Gedächtnis« verbunden. Dieses Abschiednehmen erinnert den Dichter wieder an seine Aufgabe, die darin besteht, Distanz zum Erlebten zu nehmen und es als Erinnertes zu bewahren. In der letzten Strophe heisst es entsprechend: »Was bleibet aber, stiften die Dichter.«

⁶³ *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, zitiert, S. 119.

Leuchten, das zum Scheinen kommt durch sein Dunkel, so dass hier etwas erscheint, indem es sich verbirgt.«⁶⁴ Heidegger macht sich einmal mehr daran, die Hoheit des Verstandesdenkens in Frage zu stellen. Dabei lässt sich die Loslösung vom gewöhnlichen Vorstellen nicht durch einen Willensentschluss bewerkstelligen, sondern bedarf einer besonderen »Stimmung«. Diese wiederum verdankt der Dichter dem Wein, der nicht »betrunken«, »wohl aber trunken« machen soll. Die Trunkenheit verwirrt die Sinne nicht, sondern schafft erst die »Nüchternheit für das Hohe« und »lässt erst *an* dieses *denken*«. ⁶⁵ Das »Andenken« erweist sich so als Denken, das den Gegensatz ausser Geltung setzt: Licht und Dunkelheit sind einander nicht mehr entgegengesetzt, und ebenso wenig lässt sich das eine im anderen aufheben. Licht ist nicht die Negation von Dunkelheit, und Dunkelheit ist nicht die Negation von Licht – ebenso wenig wie Dunkelheit das Andere des Lichts oder das Licht das Andere der Dunkelheit ist. Licht und Dunkelheit müssen vielmehr als einander zugehörig begriffen werden: »Die Trunkenheit hebt in die lichte Klarheit, in der die Tiefe des Verborgenen sich öffnet und die Dunkelheit als die Schwester der Klarheit erscheint.«⁶⁶ Oder wie es an anderer Stelle – in den Vorträgen über die *Grundsätze des Denkens* – heisst: »Das Dunkle behält das Lichte bei sich. Dieses gehört zu jenem.«⁶⁷ Was Heidegger hier als Verhältnis der geschwisterhaften Verwandtschaft bzw. der Zugehörigkeit fasst, nennt Rovatti »paradox«. Ich erinnere an die entsprechende Charakterisierung im letzten Kapitel: Paradox ist für Rovatti ein Phänomen, das gegensätzliche Aspekte oder Bestimmungen aufweist, die nicht in eine einheitliche Bestimmung überführt und in einer umfassenden oder höheren Bestimmung aufgehoben werden können. Diese Paradoxie unterscheidet sich von logischen Paradoxien dadurch, dass sie sich nicht auf ein blosses Problem reduzieren und entsprechend lösen lässt; sie gehört vielmehr zur »Sache selbst«. Der Paradoxie der »Sache« muss ein paradoxes Denken entsprechen, das einer paradoxen Sprache bedarf. Sie allein eröffnet den Zugang zu jener paradoxen Erfahrung von An- und Abwesenheit, um die es hier sowohl Heidegger als auch Rovatti zu tun ist. Um zum Anfang zurückzukehren: Zum Hörbaren gehört das Unhörbare, zum Sagbaren das Unsagbare, zum Sichtbaren das Unsichtbare. Jedes Hören ist ein Nichthören, jedes Sagen ein Nichtsagen, jedes Sehen ein Nichtsehen –

⁶⁴ *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, zitiert, S. 119, *Hölderlins Hymne »Andenken«*, zitiert, S. 149.

⁶⁵ *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, zitiert, S. 119-120.

⁶⁶ *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, zitiert, S. 120.

⁶⁷ *Bremer und Freiburger Vorträge*, zitiert, S. 93.

nicht aus kontingenten, sondern aus wesentlichen Gründen. Was auf den ersten Blick banal erscheinen mag, erweist sich auf den zweiten Blick als Ausgangspunkt einer Neukonzeption unseres Erfahrens. Hören, Sagen und Sehen gilt es neu zu denken, ausgehend von jenem Unhörbaren, Unsagbaren und Unsichtbaren, das sie konstituiert.⁶⁸ Darüber hinaus stellt sich für das Subjekt die Frage, wie es mit dieser Dimension der Abwesenheit umgehen soll. Es kann sich des Unsichtbaren annehmen, indem es davon Abstand nimmt, das zu Sehende auf *eine* Sicht zu fixieren – oder es kann sich weiterhin an der totalen Evidenz orientieren. Es kann das Unsagbare hüten, indem es sich darauf einlässt, das zu Sagende immer wieder neu und anders zu sagen – oder es kann am Ideal der begrifflichen Transparenz festhalten. Damit ändert sich auch die Haltung des Rezipienten, sei er nun Hörer, Betrachter oder Leser. Er kann weiterhin darum bemüht sein, das Gesagte auf den Begriff zu bringen – oder er kann das Gesagte in Beziehung zum Ungesagten setzen. Heidegger hat dieser Lesart, die ihr Augenmerk auf das Ungesagte oder Ungedachte eines Textes richtet, zu philosophischer Würde verholfen.⁶⁹ In seiner als Buch publizierten Vorlesung *Der Satz vom Grund* praktiziert er diese Lektüre nicht nur, sondern thematisiert sie auch. Einigen Seiten dieser Vorlesung will ich mich nun zuwenden. Sie werden uns erlauben, Heideggers Verständnis von Metaphorik endlich zu klären und es mit seinem eigenen Sprachgebrauch zu konfrontieren.

⁶⁸ Rovatti belässt es bei eher allgemeinen oder prinzipiellen Überlegungen. Die Neukonzeption unseres Erfahrens, die er unter Berufung auf Heidegger ankündigt, bleibt er letztlich schuldig. Seine Texte liefern nebst den Namen von Autoren wie Merleau-Ponty, Lacan oder Derrida, die er als Gewährsmänner für die Notwendigkeit und Bedeutung dieser Aufgabe zitiert, bloss »Winke« im Stile Heideggers. Sie verweisen auf eine neue Dimension des Erfahrens und Denkens, ohne sie ausloten zu wollen oder zu können. Der wichtigste Gewährsmann ist, wie bereits erwähnt, Maurice Merleau-Ponty. Wie Heidegger versucht dieser in seinem Spätwerk, das Denken aus der Unterwerfung unter eine binäre Logik zu befreien und ihm dadurch den Raum der tatsächlichen Erfahrung unserer selbst und der Welt zu erschliessen. Ich zitiere stellvertretend eine Passage aus *Das Sichtbare und das Unsichtbare*: »Der Sinn ist *unsichtbar*, doch das Unsichtbare ist nicht das Gegenteil des Sichtbaren: das Sichtbare selbst hat eine Gliederung aus Unsichtbarem, und das Un-sichtbare ist das geheime Gegenstück zum Sichtbaren, es erscheint nur in ihm, es ist das *Nichturpräsentierbare**, das mir als solches in der Welt gegeben ist – man kann es dort nicht sehen, und jeder Versuch, es *dort zu sehen*, bringt es zum Verschwinden, aber es liegt *auf der Linie* des Sichtbaren, es ist dessen virtueller Brennpunkt, es schreibt sich darin ein (zwischen den Zeilen)« (MAURICE MERLEAU-PONTY: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, Wilhelm-Fink-Verlag: München 1994, 275).

⁶⁹ »Je grösser das Denkwerk eines Denkers ist, das sich keineswegs mit dem Umfang und der Anzahl seiner Schriften deckt, um so reicher ist das in diesem Denken Ungedachte, d.h. jenes, was erst und allein durch dieses Denkwerk als das Noch-nicht-Gedachte heraufkommt. Dieses Ungedachte betrifft freilich nicht etwas, was ein Denker übersehen oder nicht bewältigt hat und was dann die besserwissenden Nachkommen nachholen müssten« (MARTIN HEIDEGGER: *Der Satz vom Grund* [1957], Günther-Neske-Verlag: Stuttgart 1997, S. 123-124).

Ich will mich im Folgenden auf die Erläuterung jener wenigen Seiten in der »Sechsten Stunde« der Vorlesung beschränken, die für Rovattis Diskurs grosse Bedeutung haben. Es verdichten sich hier verschiedene Motive: Heidegger verbindet eine neue, auf das Ungesagte fokussierende Lektüre des Satzes vom Grund – »Nichts ist ohne Grund« – mit Überlegungen zum menschlichen Hören bzw. Sehen und einer daran anschliessenden Kritik der Metaphorik in der Philosophie. Obwohl diese Seiten den Charakter einer »Abschweifung« (Heidegger) haben, sind sie von den Interpreten durchaus beachtet worden. Sowohl Greisch als auch Ricœur und Derrida haben sich mit ihnen befasst, wenn auch in engen Grenzen: Sie interessieren sich – anders als Rovatti – ausschliesslich für Heideggers Bemerkungen zur Metapher und degradieren seine Ausführungen zum Hören und Sehen zur »Illustration« seiner Ablehnung metaphorischen Sprechens.

Welches ist also der nähere Kontext? Heideggers Bemühen geht dahin, den Satz vom Grund in seiner klassischen Formulierung – »Nichts ist ohne Grund« – neu zu verstehen. Das neue Verständnis bleibt auf ein neues Gehör angewiesen, das imstande ist, auf das zu hören, was der »unmittelbar vernehmliche Satzinhalt ungesagt [lässt]«. ⁷⁰ Als Beleg für eine irreführende Lektüre des Satzes, die sich bloss an das Gesagte hält, führt er eine Passage aus seiner 1929 erschienenen Abhandlung *Vom Wesen des Grundes* an. Er bestimmt daselbst den Satz vom Grund als einen Satz, der »über das Seiende [aussagt]«. Nun geht es ihm darum zu zeigen, dass der Satz keine Aussage *über* das Seiende ist, sondern *vom* Sein des Seienden spricht. Wenn Heidegger diesen wesentlichen Bezug von Sein und Grund in seinem frühen Text nicht sah – so jedenfalls seine späte Selbstdeutung –, dann deshalb, weil er nicht angemessen auf den Satz hörte. Zu hören, was »man« hört, bedeutet, dem verhaftet zu bleiben, was »man« sieht. ⁷¹ Heidegger schreibt: »Wenn das Denken im Gesehenen dessen Eigenstes nicht erblickt, dann versieht sich das Denken im Vorliegenden.« Jedes Sehen birgt die Gefahr, ein Sich-Versehen, jedes Hören, ein Sich-Verhören zu sein. Um einen »Sachverhalt« anders zu sehen, muss der Mensch also imstande sein, anders auf die Worte zu hören, oder in diesem Fall:

⁷⁰ *Der Satz vom Grund*, zitiert, S. 90.

⁷¹ Natürlich sind an der Legitimität von Heideggers Selbstdeutung auch hier Zweifel angebracht. Er hat die Tendenz, seinen Denkweg rückblickend teleologisch zu ordnen, als hätte alles so kommen müssen, wie es eben kam. Dadurch erhalten auch seine »Irreführungen« (*Der Satz vom Grund*, zitiert, S. 84) eine Folgerichtigkeit, die sie für seinen Denkweg unverzichtbar macht. Die mit Blick auf den Satz vom Grund in Anschlag gebrachte Unterscheidung zwischen der Frage nach dem Seienden und dem Sein, wie er sie in seiner späten Vorlesung formuliert, wird jedenfalls bereits in seiner frühen Abhandlung *Vom Wesen des Grundes* unterlaufen (vgl. *Wegmarken*, zitiert, S. 134).

den Satz in einer anderen »Betonung« zu hören. Nicht »Nichts ist ohne Grund«, was in die Aussage mündet »Jedes Seiende hat einen Grund«, sondern »Nichts ist ohne Grund«. Heidegger führt aus: »Unser Denken soll jetzt das in der Betonung eigentlich schon Gehörte erblicken. Das Denken soll Hörbares erblicken. Es erblickt dabei das zuvor Un-erhörte.«⁷² Der gehörte »Einklang« von »ist« und »Grund« bringt Heideggers Denken auf einen anderen Weg, der nach weiteren Stationen – einem anderen Hören auf das Zeitwort »sein«, das eine aktive Bedeutung heraushört und es nicht mehr als blosses »da-sein«, sondern als »an-wesen« versteht – zum Satz »Das Sein ist grundhaft« und schliesslich zu »Das Sein west in sich als gründendes« führt. Es gilt also, den Grund als Sein und das Sein als Grund zu denken.

Im Anschluss an die Erläuterungen zum neuen Gehör für den Satz vom Grund wirft Heidegger folgende Fragen auf: Indem wir das Denken als »Erhören, das erblickt« kennzeichnen, stellen wir eine Behauptung auf, die dem gesunden Menschenverstand zuwiderläuft – verstehen wir, was wir sagen? Oder besser: Wie haben wir eine solche Kennzeichnung zu verstehen? Haben wir es mit einer Metapher zu tun? Und was heisst hier Metapher? Auf die Abschweifung zum hörenden Sehen (*guardare ascoltando*) folgen einige »Hinweise« (Heidegger) zum in der Philosophie vorherrschenden Verständnis der Metapher, deren metaphysische Voraussetzungen er freilegen will. Seine Ausführungen haben entsprechend vor allem polemischen Charakter. Er ist darum bemüht, seine Sprechweise vor einer vereinfachenden und verfälschenden Interpretation in Schutz zu nehmen.

Heidegger spielt den *advocatus diaboli*, indem er den Part des gesunden Menschenverstandes übernimmt: Was wir in der neuen Betonung des Satzes vom Grund neu hören und neu sehen, ist nicht »durch unsere Sinnesorgane« wahrnehmbar. Wenn aber Sehen primär ein »Sehen mit den Augen« und Hören ein »Hören mit den Ohren« meint, dann kann das Denken nur in einem »übertragenen Sinne« ein Hören und Sehen genannt werden. Eine solche »Übertragung« heisst in der »Gelehrtensprache« – Heidegger bezieht sich hier implizit auf Aristoteles, dessen

⁷² *Der Satz vom Grund*, zitiert, S. 86. Ursprünglich wird »erhören« synonym zu »hören« gebraucht. »Da man sich dachte, Gott, in dessen Ohr die Bitte, das Gebet dringe, werde darein willigen, so nahm *erhören* leicht den Sinn des *Gewährens* an« (*Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Band 3, zitiert, S. 856). Durch seine Wortwahl (»erhören«) schwingt bei Heidegger also eine Notwendigkeit mit, die er auf diesen Seiten seiner Vorlesung aber nicht weiter thematisiert: Es ist, als würde der Satz darum bitten, nicht nur gehört, sondern erhört zu werden, und als würde Heidegger diesem Wunsch in seiner späten Interpretation endlich entsprechen. Rovatti hat diese Nuance nicht beachtet; ihm geht es, wie gesehen, um eine entmystifizierende Lektüre Heideggers.

Definition der Metapher für die Rhetorik bis ins 20. Jahrhundert massgebend blieb⁷³ – »Metapher« (*metaphorein*). Was ist von diesem Einwand des gesunden Menschenverstands zu halten? Nicht viel, wenn man die ihm zugrunde liegenden Vorentscheidungen nicht teilt, die Heidegger zufolge metaphysischer Natur sind. Er erkennt in der »Trennung des Sinnlichen und des Nichtsinnlichen als zweier für sich bestehender Bereiche« einen »Grundzug dessen, was Metaphysik heisst und das abendländische Denken massgebend bestimmt«. Diese Scheidung reproduziert sich in der Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Bedeutung, und nur deshalb kann es zur Gleichsetzung von sinnlichem Hören/Sehen und eigentlicher Bedeutung bzw. von unsinnlichem Hören/Sehen und uneigentlicher Bedeutung kommen. Am Rande sei hier bemerkt, dass es nicht allzu schwierig wäre, Heidegger seinerseits ein reduktives Verständnis von Metaphysik, oder genauer: eine Reduktion des philosophischen Denkens auf das, was er Metaphysik nennt, nachzuweisen. Rovatti unterlässt es jedoch, Heidegger hier zu kritisieren – weniger deshalb, weil er mit dessen Bestimmung der Metaphysik gänzlich übereinstimmt, als vielmehr darum, weil er keinen klaren Begriff davon hat.⁷⁴ Fahren wir also in der Darstellung von

⁷³ Es ist ARISTOTELES, der die Metapher erstmals definiert und sie als rhetorische Figur mit schmückender Funktion bestimmt: »Metapher ist die Übertragung eines fremden Nomens, entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung oder von einer Art auf eine andere oder gemäss der Analogie« (*Poetik*, 1457b 6-9). PAUL RICŒUR hat die erste Studie seines Buches *La métaphore vive* der Interpretation von Aristoteles gewidmet. Dabei geht es ihm darum zu zeigen, dass Aristoteles' Verhältnis zur Metapher zweideutiger ist, als es auf den ersten Blick scheint: Er erkenne der Metapher nicht nur eine schmückende, sondern auch eine sinngenerierende bzw. welterschliessende Funktion zu, und es sei diese zweite Funktion, die später vergessen werde. Indem Aristoteles die Metapher in der *Poetik* in die Nähe des Vergleichs rückt, unterstellt er sie Ricœur zufolge der Prädikation und entzieht sie damit der Bestimmung der blossen Substitution, wie er sie in der *Rhetorik* entwirft: »Am folgenreichsten scheint die Idee der Substitution zu sein; ist nämlich der metaphorische Begriff ein substituierter, so ist der Informationsgehalt der Metapher gleich null, da der abwesende Begriff, soweit er existiert, wieder an seine Stelle gesetzt werden kann; und wenn der Informationsgehalt gleich null ist, dann hat die Metapher nur einen schmückenden verzierenden Wert« (*Die lebendige Metapher*, zitiert, S. 25). Erst im 20. Jahrhundert wird dann die produktive Kraft der Metapher wiederentdeckt. Noch vor den französischen Theoretikern (Roman Jakobson, Jacques Lacan, Jacques Derrida) waren es angelsächsische Autoren, die sich in den 1950er- und 1960er-Jahren der Metaphorik annahmen. Rovatti hat sich mit Autoren wie MAX BLACK, PAUL HENLE oder MONROE C. BEARDSLEY nicht näher befasst. In einem Sammelband sind die für die Metapherndiskussion der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zentralen Aufsätze abgedruckt: *Theorie der Metapher*, herausgegeben von Anselm Haverkamp, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1996. Die philosophische Rehabilitierung der Metapher in der Neuzeit setzt mit dem italienischen Philosophen Giambattista Vico ein, der die welterschliessende Kraft der Metapher bereits in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts hervorhob. In seinem Hauptwerk *Principj di scienza nuova* (1744) nennt er die Metapher (*metafora*) einen »kleinen Mythos« (*una picciola favoletta*) (*Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, Teilband 2, Felix-Myner-Verlag: Hamburg 1990, S. 191). Es ist bedauerlich, dass Rovatti den Namen Vicos – des italienischen Pioniers moderner Metaphertheorie – nie erwähnt.

⁷⁴ Rovatti pflegt einen ziemlich lockeren Umgang mit dem Begriff der Metaphysik. Anders als Lévinas oder Derrida hat er sich nie ernsthaft mit jenem »Grundzug« befasst, der berechtigte, von der *einen* Metaphysik zu sprechen. Man tut ihm deshalb kein Unrecht, wenn man in seiner Rede von der Metaphysik weniger den Ausdruck eines bestimmten Verständnisses der Geschichte der Philosophie

Heideggers Überlegungen fort: Wenn das sinnliche Sehen – metaphysisch gedacht – als das eigentliche Sehen gilt und das nichtsinnliche Erblicken als Sehen im übertragenen Sinne, dann kann Heidegger folgerichtig schreiben: »Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik.«⁷⁵ Einem postmetaphysischen Denken fällt entsprechend die Aufgabe zu, über diese Gegensätze hinaus bzw. hinter sie zurückzugehen. Was ist damit gemeint? Rovattis an Heidegger anschliessendes Programm zielt auf eine Verwindung der Metaphysik bzw. des metaphysischen Verständnisses der Metapher ab.⁷⁶ Nicht Überwindung: Er will die Gegensätze von sinnlich/nichtsinnlich und eigentlich/uneigentlich nicht überwinden, als liessen sie sich »wie eine Ansicht abtun«.⁷⁷ Aber auch nicht blosser Umkehrung der Hierarchie: Das nichtsinnliche Sehen ist nicht das eigentliche und das sinnliche das uneigentliche bzw. metaphorisch zu nennende Sehen. Damit würde man sich weiterhin in der falschen Alternative zwischen sinnlichem und geistigem Sehen bewegen und bliebe dem metaphysischen Denken verhaftet. Mit Verwindung meint hier Rovatti vielmehr eine »variazione del medesimo«:⁷⁸ Sehen und Hören bleiben auf die Sinne angewiesen, können aber nicht mehr als blosses Sehen mit den Augen und blosses Hören mit den Ohren konzipiert werden. »Non si tratta di escludere la percezione sensibile, bensì di operare uno spostamento dalla sensibilità che Husserl avrebbe chiamato >mondana< , cioè dalla ovvietà dei sensi, a un' >altra< sensibilità, all' >essenzialità< del nostro sentire.«⁷⁹ Die Bestimmung dieser anderen Sinnlichkeit siedelt sich also nicht jenseits des Gegensatzes von sinnlich/nichtsinnlich, sondern diesseits desselben an. Sehen und Hören sind weder bloss sinnlich noch nichtsinnlich, sondern *sowohl* sinnlich *als auch* nichtsinnlich. Es kommt zu einer Verschiebung der Bedeutung von Sinnlichkeit und Nichtsinnlichkeit, insofern sie sich

– etwa als Seinsgeschichte bzw. als Geschichte der Seinsvergessenheit – als vielmehr das Zeugnis einer gewissen italienischen *leggerezza* im Umgang mit dieser Geschichte erkennt. Diese *leggerezza* hat zweifellos mit einer Indifferenz gegenüber Geschichte zu tun, von der man Rovatti auch mit viel Wohlwollen nicht freisprechen kann. Ein echtes philosophiegeschichtliches oder hermeneutisches Interesse lässt sich in keinem seiner Bücher ausmachen; die Texte klassischer Autoren vor Nietzsche dienen ihm – bestenfalls – als negative Folie, um das eigene Denken klarer zu konturieren. Eine Auseinandersetzung mit Rovattis Metaphysikbegriff scheint mir angesichts dessen kaum fruchtbar. Es sei mir erlaubt, mich auf eine Umschreibung dessen zu beschränken, was Rovatti im weitesten Sinne mit Metaphysik meint: ein Denken, das mit Platon beginnt und bis in die Gegenwart hineinreicht; ein Denken mithin, das auf einigen grundlegenden begrifflichen Gegensätzen beruht; und ein Denken, dem eine Tendenz zur Gewalt eigen ist, insofern es darauf abzielt, die Welt zu begreifen und sich ihrer dadurch begrifflich zu bemächtigen.

⁷⁵ *Der Satz vom Grund*, zitiert, S. 89. Im nämlichen Sinne äussert er sich auch in *Unterwegs zur Sprache*, zitiert, S. 205-208.

⁷⁶ *Il declino della luce*, citato, p. 28.

⁷⁷ *Vorträge und Aufsätze*, zitiert, S. 68.

⁷⁸ *Il declino della luce*, citato, p. 28.

⁷⁹ *Il declino della luce*, citato, p. 28.

nicht länger entgegengesetzt sind. Dies hat zwei Folgen. Erstens: Wenn Sehen und Hören nicht mehr ausgehend von den zu ihr gehörigen Sinneswerkzeugen konzipiert werden (Augen, Ohren), könnten sie auf die Einheit eines hörend-sehenden Vernehmens verweisen. Dann wäre das Sehen wesentlich an ein Hören gebunden und das Hören an ein Sehen. Und zweitens: Wenn Sinnliches und Nichtsinnliches nicht mehr in einem Gegensatz zueinander stehen, könnte im Sehen-Hören ebenso das Denken spielen wie im Denken das Sehen-Hören. Aber was heisst dann weiterhin Sehen? Was heisst Hören? Und was Denken? Wie meistens bei Heidegger bzw. Rovatti endet auch diese Abschweifung in einer Reihe von Fragen, die letztlich unbeantwortet bleiben. Nach Rovatti ist es nun aber genau die Aufgabe der Metapher, uns zu solchen Fragen zu nötigen. Daher rührt ihre wesentliche Funktion für das Denken.

Rovatti macht sich eine Zweideutigkeit in Heideggers Ablehnung der Metapher zunutze. Im Sinne einer Konklusion hält dieser fest: Diese Hinweise »möchten uns zur Behutsamkeit bringen, damit wir nicht voreilig die Rede vom Denken als einem Er-hören und einem Er-blicken für eine blosser Metapher halten und sie so zu leicht nehmen«. ⁸⁰ Die gewählte Formulierung lässt zwei Lesarten zu. Erstens: Heidegger identifiziert die Metapher als solche mit der »blosser Metapher« und lehnt ihren Gebrauch im philosophischen Diskurs überhaupt ab. Zweitens: Sein Widerstand gilt der »blosser Metapher«, d.h. einem bestimmten Verständnis und Gebrauch – eben dem metaphysischen – der Metapher. In diesem Falle bestünde das Versäumnis der metaphysischen Konzeption darin, der möglichen Relevanz der Metapher für den philosophischen Diskurs nicht Rechnung zu tragen. Zieht man auch andere Stellen in Betracht, in denen sich Heidegger zur Metapher äussert, ⁸¹ muss man davon

⁸⁰ *Der Satz vom Grund*, zitiert, S. 89.

⁸¹ Andere Stellen, die in diesem Zusammenhang ebenfalls oft genannt werden, sind die folgenden: eine Passage in *Sprache und Heimat*, in: *Aus der Erfahrung des Denkens*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 1983, S. 178-180, einige Sätze in *Hebel – der Hausfreund*, ebenfalls in: *Aus der Erfahrung des Denkens*, zitiert, S. 141 und 145; die bereits im letzten Kapitel erwähnten Bemerkungen in *Unterwegs zur Sprache*, zitiert, S. 207 und die Ausführungen in *...dichterisch wohnt der Mensch...*, in: *Vorträge und Aufsätze*, zitiert, S. 194-195. Diese Stellen spielen für Rovatti indessen eine untergeordnete Rolle, weil sich Heidegger an ihnen weniger mit den philosophischen als mit den dichterischen Metaphern befasst.– Heidegger hat bereits in seiner Beschäftigung mit Hölderlin die Frage nach der Metaphorik des dichterischen Sagens, oder besser: die Frage nach der Legitimität, das dichterische Sagen als metaphorisch zu kennzeichnen, aufgeworfen. Er formuliert darin erstmals sein Verständnis von Metapher als einem metaphysischen Begriff, der auf der Unterscheidung zwischen Eigentlichem und Uneigentlichem beruht und damit die platonische Unterscheidung von Sinnlichem und Unsinnlichem reproduziert. Vgl. insbesondere Heideggers Vorlesung *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, zitiert, S. 17-23. Seine frühen Überlegungen zur Metaphorik in seiner

ausgehen, dass die erste Lesart die von ihm intendierte ist. In diesem Fall müsste er sich aber nicht nur den Vorwurf gefallen lassen, einer veralteten, letztlich aristotelischen Konzeption der Metapher und einer »überholten Semantik« (Ricoeur)⁸² anzuhängen, sondern auch, blind gegenüber dem eigenen Sprachgebrauch zu sein. Vor allem seine späten Texte wimmeln von Ausdrücken, die sich kaum anders denn als metaphorisch charakterisieren lassen. Dies trifft auch auf die behandelte Passage aus *Der Satz vom Grund* zu: Wenn die Kennzeichnung des Denkens als Sehen und Hören keine Metapher ist, wie ist sie dann zu verstehen? Heidegger scheint hier also implizit durchaus zwischen der »blossenen Metapher« und so etwas wie einer »wahren Metapher«⁸³ zu unterscheiden, einer eigentlichen Ausdrucksweise, die sowohl von der Umgangs- als auch von der herrschenden philosophischen Begriffssprache abweicht. Indem er an der Illusion eines ursprünglichen Sagens festhält, droht er aber – Rovatti zufolge – den durch einen neuen Gebrauch der Sprache erzielten semantischen Gewinn wieder zu verspielen. Sein Traum von einer neuen »wesenhaften« Parallelsprache muss zwangsläufig damit enden, die »Geschlossenheit« der bereits bestehenden Begriffssprache zu wiederholen und sich in eine Art Wörterbuch zu verwandeln, in dem jedem Terminus eine klar definierte Bedeutung zukommt. Aus den Metaphern werden so Formeln in einem geschlossenen Diskurs – wir mögen hier mehr noch als an Heideggers Texte an diejenigen der treuen Heideggerianer denken, die sich in einer »fast rituellen Diktion des späten Heidegger« (Gadamer) zu übertreffen suchen.⁸⁴ Damit verkennt Heidegger aber nach Rovatti die Offenheit und Fruchtbarkeit des eigenen Sprachgebrauchs. In seinen Texten lässt sich nämlich studieren, wie die philosophische Begriffssprache aufgebrochen wird, indem er sich den metaphorischen Ressourcen der Sprache anvertraut. Rovattis Bestreben geht entsprechend dahin, die innovative Seite von Heideggers Sprachgebrauch zu betonen und sie vor den Selbstmissverständnissen des Autors in Schutz zu nehmen. Deshalb favorisiert er die zweite Lesart, wonach Heidegger im *Satz vom Grund* seine Ablehnung der »blossenen Metapher« zum Ausdruck bringt und uns an anderen Stellen

Auseinandersetzung mit Dichtung haben aus Rovattis Perspektive freilich bloss vorbereitenden Charakter. Des Problems der Metapher im philosophischen Diskurs beginnt sich Heidegger erst nach seiner Hölderlin-Phase anzunehmen.

⁸² *Die lebendige Metapher*, zitiert, S. 257.

⁸³ Das ist ein Ausdruck, auf den sowohl GREISCH als auch RICŒUR in ihrer Auseinandersetzung mit Heidegger zurückgreifen. Vgl. *Les mots*, zitiert, S. 441, *Die lebendige Metapher*, zitiert, S. 258.

⁸⁴ HANS-GEORG GADAMER: *Der Weg in die Kehre* (1979), in: *Gesammelte Werke*, Band 3, zitiert, S. 282.

Hinweise darauf gibt, wie sein eigener metaphorischer Gebrauch von Sprache zu verstehen sei. Dabei versucht Rovatti zu zeigen, dass dieser Gebrauch eine zentrale Funktion für das Denken selbst hat. In dieser Perspektive geht es also nicht mehr darum, eine ursprüngliche Sprache für das zu finden, was sich in der herkömmlichen Sprache nicht mehr sagen lässt. Es ist nicht das Denken, das sich der Sprache bemächtigt, um das zu Denkende in eigentlicher Weise zu sagen. Es ist vielmehr der metaphorische Gebrauch der Sprache, der dem Denken erst neue Räume aufschliesst und ihm neue Fährten legt. So gesehen, sind Heideggers Metaphern keine »ursprünglichen Metaphern«, sondern »lebendige Metaphern« im Sinne Ricœurs, Metaphern also, die das Denken durch einen »semantischen Schock« in Bewegung versetzen und ihm dadurch neues Leben einflößen.⁸⁵

Es ist indes nicht Ricœur, sondern Derrida, der Rovatti hier den Weg weist. In seinem 1978 erschienenen Aufsatz *Le retrait de la métaphore*, der zugleich eine Entgegnung auf Ricœurs drei Jahre zuvor veröffentlichtes Werk *La métaphore vive* darstellt, lenkt er die Aufmerksamkeit auf einen erratischen Satz aus dem *Humanismusbrief*. Heidegger gibt darin einen Hinweis auf das Funktionieren der Metapher in seinen Texten. Der seinsgeschichtliche Zusammenhang, in dem der Satz steht, tut hier nichts zur Sache; ich will mich deshalb auf seine Wiedergabe und Deutung beschränken: »Die Rede vom Haus des Seins [Heideggers Wendung für die Sprache, R.S.] ist keine Übertragung des Bildes vom >Haus< auf das Sein, sondern aus dem sachgemäss gedachten Wesen des Seins werden wir eines Tages eher denken können, was >Haus< und >wohnen< sind.«⁸⁶ In einem später entstandenen imaginären Dialog zwischen einem Japaner und einem Fragenden, der unter dem Titel *Aus einem Gespräch von der Sprache in Unterwegs zur Sprache* veröffentlicht wurde, nimmt Heidegger Bezug auf diese Stelle aus dem *Humanismusbrief*. Die entsprechenden Passagen können uns jenseits seiner Selbstmystifikation als Denker, dem das »nennende Wort« zuteil wurde, helfen, den linguistischen Kontext des Satzes aufzuhellen.⁸⁷ Was also zeichnet die Kennzeichnung der Sprache als »Haus des Seins« aus? Die »Wendung« liefert keinen »Begriff« vom Wesen der Sprache, sondern »deutet an«, worin dieses Wesen bestehen könnte; sie will nicht nach dem zu Denkenden »greifen«, sondern ist darum

⁸⁵ *Die lebendige Metapher*, zitiert, S. 275.

⁸⁶ *Wegmarken*, zitiert, S. 358.

⁸⁷ Vgl. für die folgenden Ausführungen *Unterwegs zur Sprache*, zitiert, S. 110 ff.

bemüht, es nicht zu »verletzen«, es nicht in die gängigen Kategorien zu zwängen.⁸⁸ Statt darin einen »Verfall des Denkens« zu erkennen, wie dies die »Philosophen« tun, gilt es auf die »Wendung« zu achten. Sie gibt einen »Wink« in das Wesen der Sprache, gibt mithin »viel zu denken«.⁸⁹ Wir erinnern uns: In gleicher Weise drückt sich Heidegger in seinem Vortrag *Zur Frage nach der Bestimmung des Denkens* da aus, wo es um die Lichtung geht: »Dieses Wort gibt zu denken«, und auf eine ähnliche Formulierung sind wir auch im Aufsatz *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* gestossen: Das Wort »hat uns etwas zu sagen«. Das Denken kommt in einem glücklichen Wort nicht zum Abschluss, sondern wird durch es erst herausgefordert. Und in der Tat: Das Gespräch zwischen dem Fragenden und dem Japaner dreht sich um die Wendung »Haus des Seins«, ohne dass einem der beiden Gesprächspartner klar wäre, was damit eigentlich gemeint sei. Es ist die Aufgabe des Gesprächs, ihr einen Sinn abzugewinnen. Dabei läuft das Denken Gefahr, den Ausdruck als Metapher misszuverstehen und das Sein ausgehend von einem bestimmten Bild des Hauses vorzustellen: Die »Wendung >Haus des Seins< dürfen wir nicht als ein nur flüchtiges Bild zur Kenntnis nehmen, an dessen Leitfaden man sich Beliebigen einbilden könnte, z.B. dies: Haus ist das irgendwo zuvor aufgerichtete Gehäuse, worin das Sein wie ein transportabler Gegenstand untergebracht wird«.⁹⁰ In dieser offensichtlich überzeichneten Darstellung kommt Heideggers Verachtung für das vorstellende Denken zum Ausdruck, das versucht, das unbekannte Sein mit

⁸⁸ *Unterwegs zur Sprache*, zitiert, S. 112.

⁸⁹ *Unterwegs zur Sprache*, zitiert, S. 112. »Viel denken« bzw. »mehr denken«: Das ist der Ausdruck, auf den auch Ricœur in seiner Beschäftigung mit der Wirkung der metaphorischen Aussage zurückgreift. Er bewegt sich dabei in der von Heideggers skizzierten Gegenüberstellung von bestimmtem Begriff und unbestimmter Metapher: »Jede Interpretation«, schreibt Ricœur, »will den von der metaphorischen Aussage vorgezeichneten Entwurf in einen Horizont des begrifflich verfügbaren und beherrschbaren Verstehens eintragen« (*Die lebendige Metapher*, zitiert, S. 284). In anderen Worten: Die Interpretation entspricht der Begriffsforderung der Metapher, die viel zu denken gibt. Die Wendung (»viel denken«) entlehnt Ricœur Kant, der im Paragraphen 49 der *Kritik der Urteilskraft* schreibt: »Unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d.i. *Begriff* adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann« (A 190). Es ist nach Kant die Einbildungskraft, die das begriffliche Denken herausfordert. Er schreibt weiter: »Wenn nun einem Begriffe eine Vorstellung der Einbildungskraft untergelegt wird, die zu seiner Darstellung gehört, aber für sich allein so viel zu denken veranlasst, als sich niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen lässt, mithin den Begriff selbst auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert: so ist die Einbildungskraft hiebei schöpferisch und bringt das Vermögen intellektueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr *nämlich* bei Veranlassung einer Vorstellung zu denken (was zwar zu dem Begriffe des Gegenstandes gehört), als in ihr aufgefasst und deutlich *gemacht* [in der ersten Auflage: *gedacht*] werden kann« (A 192). Kant skizziert hier eine – höchst moderne – Theorie des metaphorischen Vermögens des Menschen, das auf dem Zusammenspiel von Einbildungskraft und Verstand bzw. Vernunft beruht. Rovatti trägt dieser Unterscheidung nicht Rechnung. Die Funktion, die Kant der Einbildungskraft – einem »produktiven Erkenntnisvermögen« (A 191) – vorbehält, schreibt er dem Denken zu.

⁹⁰ *Unterwegs zur Sprache*, zitiert, S. 117-118.

Hilfe eines bekannten Bildes zu denken. Seine Arroganz paart sich jedoch mit Selbstkritik: Die Gefahr des Vorstellens lässt sich nie gänzlich bannen, insofern die »metaphysische Vorstellungsweise in gewisser Hinsicht unumgänglich« ist. Es handelt sich also nicht darum, das Vorstellen ein für alle Mal zu überwinden, sondern es immer wieder neu zu suspendieren. Das andenkende Denken, dem sich die beiden Gesprächspartner verpflichtet fühlen, hat von Anfang akzeptiert, die Wendung nicht gänzlich verstehen, d.h. auf den Begriff bringen zu können. Sie darf nie zu einem »Schlagwort« werden, bei dem man sich nichts mehr denkt.⁹¹

Befassen wir uns nach diesen kontextuellen Bemerkungen nun näher mit der Stelle aus dem *Humanismusbrief*. Ausgehend von ihr und Derridas Deutung derselben gewinnt Rovatti die Bestimmung der metaphorischen Operation als »Verunheimlichung« (*spaesamento*). Meine Rekonstruktion wird durch den Umstand erschwert, dass bei Heideggers Charakterisierung des eigenen Sprachgebrauchs die Abhebung von der aristotelischen Definition der Metapher mitschwingt. Derrida trägt diesem Bezug in *Le retrait de la métaphore* zwar Rechnung, geht anders als in *La mythologie blanche* jedoch nicht näher darauf ein. Rovatti seinerseits verzichtet ganz darauf, den Namen Aristoteles' zu erwähnen. Das soll mich indes nicht davon abhalten, einschlägige Passagen aus der *Poetik* und der *Rhetorik* zu zitieren; sie sollen uns den Kontext vergegenwärtigen, in dem sich Heideggers, Derridas und damit indirekt auch Rovattis Auseinandersetzung mit der Metapher situiert.

Aristoteles definiert die Metapher in der *Poetik* als »Übertragung eines fremden (*allogrion*) Nomens«, ⁹² eines Nomens also, das »gewöhnlich« (*kyrion*) eine andere Sache bezeichnet. Er unterscheidet vier verschiedene Arten der Übertragung, wobei er diejenige »gemäss der Analogie« bevorzugt. Das Beispiel für eine solche analogische Metapher, die in der späteren Tradition der Rhetorik dank Aristoteles' Erwähnung kanonisch geworden ist, stammt von Empedokles; er nannte das Alter »Abend des Lebens«. Die Metapher funktioniert nach einer klaren Regel der Analogie, die ebenso erlaubt, sie wie ein Rätsel zu entschlüsseln, als auch, andere Metaphern nach demselben Schema zu konstruieren. Die Ähnlichkeit besteht nicht zwischen zwei Sachen, sondern zwischen zwei Beziehungen: »Das Alter

⁹¹ *Unterwegs zur Sprache*, zitiert, S. 118. Vgl. den Aufsatz *Bauen Wohnen Denken*. Heideggers Überlegungen nehmen ihren Ausgang entsprechend von der Unterscheidung zwischen der gewöhnlichen Vorstellung von Wohnen und dem, was Wohnen sein könnte: Der Mensch »bewohnt« die »Bauten« und »wohnt gleichwohl nicht in ihnen, wenn Wohnen nur heisst, dass wir eine Unterkunft innehaben« (*Vorträge und Aufsätze*, zitiert, S. 139). Wir werden gleich darauf zurückkommen.

⁹² *Poetik*, 1457b, 6-9.

verhält sich zum Leben wie der Abend zum Tag.«⁹³ Derrida greift nun dieses Beispiel auf, um den »gewöhnlichen, herkömmlichen Zweck« der Metapher zu kennzeichnen. Dieser Zweck soll darin bestehen – und Rovatti folgt ihm darin –, »uns auf dem Umweg dessen, was wir als vertraut wiedererkennen, den Zugang zu Unbekanntem und Unbestimmtem zu eröffnen«.⁹⁴ Derrida mag hier eine Stelle aus der *Rhetorik* vor Augen haben, in der Aristoteles vor »weither« gehaltenen Metaphern warnt und empfiehlt, sie aus dem »Verwandten« (*syngenon*) und dem »Gleichartigen« (*homoeidon*) abzuleiten.⁹⁵ Mir scheint, dass sie von einem Modell inspiriert ist, das die »operazione metaforica« als »operazione di appropriazione« (Rovatti) konzipiert.⁹⁶ Diese Zuspitzung gestattet es Derrida, wie wir gleich sehen werden, sie der Heidegger'schen Operation einer Enteignung entgegenzusetzen. Wie dem auch sei, Derrida geht davon aus, dass sich der gewöhnliche Zweck der Metapher nicht darin erschöpft, den Diskurs zu schmücken und damit den Adressaten für sich einzunehmen oder zu überzeugen. Die Metapher hat darüber hinaus die Aufgabe, uns auf dem Umweg über die ungewöhnliche Verwendung eines gewöhnlichen Ausdrucks fremde Sachen oder Sachverhalte näherzubringen. In der Wendung »Lebensabend« hilft uns der »Abend« – »eine bekannte Erfahrung«, so Derrida –, das »schwieriger zu denkende oder zu erfahrende Alter zu denken«.⁹⁷

Das Bestreben Heideggers geht nun genau dahin, seine »Rede vom Haus des Seins« von einer diesem »gängigen Schema« (Derrida) unterworfenen Lektüre zu befreien. Seine Metapher will uns das Wesen der Sprache bzw. des Seins nicht näherbringen. Im Gegenteil. Sie soll erst einmal fremd und fragwürdig werden lassen, was wir uns gemeinhin unter »Haus«, »Sein« und »Sprache« vorstellen. Heidegger »lässt das, was wir uns deutlich und gewiss vorgestellt zu haben glauben, verdächtig erscheinen«.⁹⁸ Im Gegensatz zu der von Aristoteles untersuchten bzw. konzipierten Metapher gehorcht sie, wenigstens wenn wir uns an die von Derrida herausgestellte Intention Heideggers halten, keinem klaren Bauprinzip; sie lässt sich nicht nach bestimmten Regeln konstruieren – und lässt sich ebenso wenig nach bestimmten Regeln entschlüsseln.

⁹³ *Poetik*, 1457b, 25.

⁹⁴ *Die paradoxe Metapher*, zitiert, S. 221.

⁹⁵ *Rhetorik*, 1405a, 37.

⁹⁶ *Il declino della luce*, citato, p. 34.

⁹⁷ *Die paradoxe Metapher*, zitiert, S. 221.

⁹⁸ *Die paradoxe Metapher*, zitiert, S. 222.

Was also geschieht genau? Um zu verstehen, was Sprache ist, müssen wir uns von unserem gewöhnlichen Sprachverständnis lösen und uns der Vorstellung eines Hauses anvertrauen. Das Problem ist nun, dass wir uns auch der gewöhnlichen Vorstellung eines Hauses entledigen müssen, wenn wir dem Ausdruck »Haus des Seins« einen Sinn abgewinnen wollen. Heidegger nimmt also eine Verschiebung in der Gewichtung von der Substitutionsrelation (»Haus des Seins« für »Sprache«) zur Prädikationsrelation (»Haus« als Prädikat von »Sein«) vor, mit dem Resultat, dass am Ende – um eine Heidegger'sche Wendung aus einem anderen Kontext aufzugreifen – »nichts klar [ist], aber alles bedeutend«. ⁹⁹ Aufgrund dieser Verschiebung haben wir es Derrida zufolge nicht mehr länger mit einer »Metapher im gebräuchlichen Sinne« zu tun, sondern mit einer »Quasi-Metapher«, ¹⁰⁰ die anderen Gesetzen gehorcht, oder besser: die entgrenzend wirkt, sich mithin durch keine einer »Meta-Rhetorik entliehenen technischen Terme und Schemata« mehr beherrschen lässt. ¹⁰¹ Versuchen wir nun, diesen quasi-metaphorischen Mechanismus vom klassisch-metaphorischen abzugrenzen und ihn näher zu bestimmen: Die Anwendung eines »vertrauten, bekannten Prädikats« (»Haus«) auf einen »weniger vertrauten, weiter entfernten, *un-heimlichen** Gegenstand« (»Sein«) bringt uns diesen nicht näher. ¹⁰² Es ist umgekehrt das Sein, questo qualcosa di »strano, insolito, misterioso e forse anche astruso (Rovatti), ¹⁰³ das uns – in Heideggers Worten – »eines Tages« »eher denken zu können« gestattet, »was >Haus< und >wohnen< sind«. Das Fremdeste wird uns nicht über den Umweg des Nächsten vertrauter, vielmehr wird uns das Nächste über den Umweg des Fremdesten fremd. Wir haben es hier mit einer Operation der »Verunheimlichung« (Rovatti) zu tun, einer Verwandlung des Heimischen in ein Unheimliches, die nicht auf eine blosse Umkehrung des gängigen metaphorischen Schemas reduziert werden darf. Denn das Fremdwerden des Nächsten bedeutet nicht, dass das Fremdeste dadurch vertrauter geworden ist. Das »Haus« ist in der Rolle des Vertrauten nicht durch »Sein« ersetzt worden. Rovatti schreibt, wobei er sich des von Heidegger in *Der Satz vom Grund* verwendeten Gegensatzes von Eigentlichem und Uneigentlichem bedient: »Il proprio e l'improprio non si sono semplicemente scambiati di posto: l'essere non è diventato il proprio della casa, e se la casa ci è diventata un po' meno

⁹⁹ *Unterwegs zur Sprache*, zitiert, S. 167.

¹⁰⁰ *Die paradoxe Metapher*, zitiert, S. 223 und S. 222.

¹⁰¹ *Die paradoxe Metapher*, zitiert, S. 222.

¹⁰² *Die paradoxe Metapher*, zitiert, S. 222.

¹⁰³ *Il declino della luce*, citato, p. 34.

abituale, un po' più *unheimlich**, non è perché l'essere si è trasformato in qualcosa di più vicino e familiare.«¹⁰⁴

Es ist dieser von Heidegger im *Humanismusbrief* angedeutete Mechanismus der »Verunheimlichung«, der in seinen späten Texten am Werk ist. Natürlich hat jede Heidegger'sche Metapher bzw. metaphorische Konstellation ihre eigene Dynamik und erforderte eine detaillierte Analyse (Rovatti hat sie bloss im Falle der »Lichtung« ansatzweise geleistet). Doch müsste eine Heidegger'sche Metaphorologie zweifellos von dieser für seinen Gebrauch der Sprache grundlegenden Operation ausgehen.¹⁰⁵ Sie ist Ausdruck seines Bemühens, die gewöhnliche philosophische Sprache hinter sich zu lassen: Bei Heidegger, so Rovatti, »si produce allora un'oscillazione del linguaggio: ogni termine filosofico è squalificato nel suo senso proprio«.¹⁰⁶ Der Sinn der Worte scheint in seinen späten Texten in der Tat ständig aufgeschoben bzw. aufgehoben zu sein, ohne dass er sich begrifflich fixieren liesse. Dies macht sie für den Leser auch so schwer verständlich und fassbar. Heidegger hat es darauf angelegt, die Verstehensbemühungen des Lesers immer wieder ins Leere laufen zu lassen. Doch wäre es falsch oder zumindest zu kurz gegriffen, in dieser Übung einen reinen Selbstzweck zu erkennen. Wenn Heidegger den gewöhnlichen Sinn der Worte suspendiert, so allein deshalb, um sie für neuen Sinn zu öffnen. Es ist erst diese Suspension, die das Denken in Bewegung versetzt, indem sie von ihm verlangt, den Worten neuen Sinn abzugewinnen. Heidegger verfolgt damit das Ziel, jenes normale Denken hinter sich zu lassen, das er selbst als »Vorstellen« bezeichnet: Die Metapher, so Rovatti, muss essere compresa come »forzatura dell'unilateralità della rappresentazione«.¹⁰⁷ Dieser Bruch, ich habe darauf hingewiesen, kann nie endgültig sein. So wie das Denken immer wieder in das Vorstellen zurückfällt, so kann es nicht umhin, die Metapher zuletzt wieder auf ein Schlagwort zu reduzieren. Dies lässt sich am Beispiel des »Wohnens« in *Bauen Wohnen Denken* zeigen. Zuerst suspendiert Heidegger den Sinn von »Wohnen«, das also, was wir uns im Zeitalter der Technik gemeinhin unter »Wohnen« vorstellen: »eine Unterkunft innehaben«.¹⁰⁸ Daraufhin versucht er, dem Wort einen neuen Sinn abzugewinnen. Er tut dies nach seiner bewährten Methode, indem er den etymologischen, semantischen und

¹⁰⁴ *Il declino della luce*, citato, p. 34

¹⁰⁵ GIUSEPPE STELLARDI hat die genaue Analyse einiger zentralen Metaphern von *Unterwegs zur Sprache* vorgenommen: *Heidegger and Derrida on philosophy and metaphor*, Humanity Books: New York 2000, S. 127-192.

¹⁰⁶ *Il declino della luce*, citato, p. 21.

¹⁰⁷ *Il declino della luce*, citato, p. 17.

¹⁰⁸ *Vorträge und Aufsätze*, zitiert, S. 139.

morphologischen »Winken« folgt – wobei er den Sinn des Wortes zuletzt neu definiert, und zwar als das »vierfältige Schonen des Gevierts«. ¹⁰⁹ Aus Rovattis Perspektive stellt sich die Szene folgendermassen dar: Während Heidegger glaubt, zum ursprünglichen Sinn des »Wohnens« zurückzukehren (das, was er das »Wesen« nennt, das »Wesen des Wohnens«), macht er in Wahrheit nichts anderes, als das Wort mit neuem Sinn aufzuladen. Wenn er den neuen Sinn zuletzt definiert, ist das Wohnen wiederum zu einem philosophischen Schlagwort geworden, zu einem *terminus technicus* der Heidegger'schen Philosophie, einem Wort mithin, das treue Heidegger-Adepten bewahren und in ihren Texten rituell wiederholen. In dem Moment, in dem Heidegger das Wesen des Wohnens entdeckt zu haben glaubt, ist aus der »lebendigen Metapher« eine »tote Metapher« geworden. Dazwischen, zwischen der Suspension des gewöhnlichen Sinns und der Gewinnung des neuen Sinns, hat jedoch ein Denken stattgefunden, das uns neue Zusammenhänge erschliesst.

Die von Heidegger skizzierte und von Derrida und Rovatti explizierte »Verunheimlichung« ist bloss die negative Seite eines quasi-metaphorischen Prozesses, dessen positive Seite noch zu bestimmen bleibt. In der für ihn typischen Art der intertextuellen Lektüre bezieht sich Rovatti dabei auf Ricœur – ungeachtet der Vorbehalte, die dieser gegenüber Heideggers Metaphern hat. Ricœur hat in der letzten Studie von *La métaphore vive* die Funktion der Metapher für das Denken, oder wie er selber schreibt: für den »spekulativen Diskurs« zu beschreiben versucht. Indem ein gewöhnlicher Ausdruck in den philosophischen Diskurs eingeführt wird – wir können dabei an »wohnen«, aber ebenso an »Nachbarschaft« oder »Lichtung« denken –, entsteht eine »semantische Impertinenz«. Der Ausdruck kann nicht mehr im gewöhnlichen Sinne verstanden werden. Das Denken wird in Bewegung gesetzt, um aus dem »Unsinn« »Sinn« zu »machen«. ¹¹⁰ Es entsteht also eine »Spannung« zwischen »zwei Interpretationen«, »von denen die eine wörtlich ist und sich auf die etablierten Wertigkeiten der Worte beschränkt, während die andere metaphorisch ist und auf der >Drehung< beruht, der diese Worte unterworfen wurden, um mit der gesamten Aussage >Sinn zu machen<.« ¹¹¹ Der Sinnengewinn ist so lange kein Begriffsgewinn, als das Denken unterwegs ist. Auf seinem Weg bleibt es jedoch stets auf die gewöhnliche Bedeutung bezogen, die es suspendiert hat. Genau deshalb

¹⁰⁹ *Vorträge und Aufsätze*, zitiert, S. 145.

¹¹⁰ *Die lebendige Metapher*, zitiert, S. 239.

¹¹¹ *Die lebendige Metapher*, zitiert, S. 274-275.

haben wir es auch mit einer Suspension und nicht mit einer Vernichtung von Sinn zu tun. So wie der Phänomenologe die Seinsgeltung der Welt einklammert, ohne die Existenz der Welt zu leugnen, so geht es auch hier darum, die Sinngeltung des Wortes in der Schweben zu lassen, ohne den Sinn zu vernichten.¹¹²

Aus der semantischen Impertinenz geht eine Begriffsforderung hervor: »Jede Interpretation will den von der metaphorischen Aussage vorgezeichneten Entwurf in einen Horizont des begrifflich verfügbaren und beherrschbaren Verstehens einfügen.«¹¹³ Das Denken wird sich an der Metapher abarbeiten. Deshalb nennt sie Rovatti auch – ich erinnere an die Ausführungen im letzten Kapitel – »tentativi-di-parola-verso«, »esplosioni-verso«.¹¹⁴ Was hier zählt, ist der Weg und nicht das Ziel. Mit einem Wortspiel liesse sich sagen, dass die metaphorische Operation darin besteht, die Intentionalität des Sinns (*intenzionalità*) gegen eine Spannung (*tensione*) einzutauschen, die das Denken in Bewegung versetzt. Vermag das Denken die Metapher zuletzt auf einen eindeutigen Sinn und einen eindeutigen Gebrauch in einem Diskurs festlegen, ist sie zu einem weiteren philosophischen Begriff geworden. Die lebendige Metapher hat sich in eine tote verwandelt, die uns nichts mehr zu sagen hat und sich in einem philosophischen Lexikon rubrizieren lässt. Diese Bestimmung lässt sich auf die Dauer nicht vermeiden, sondern bloss aufschieben. »Die Metapher«, so Derrida, »trägt stets ihren eigenen Tod mit sich.«¹¹⁵ Es ist Aufgabe des Denkens, sich immer wieder neuen Metaphern anzuvertrauen.

¹¹² *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, zitiert, S. 54: »Es ist nicht eine Umwandlung der Theses in die Antithesis, der Position in die Negation; es ist auch nicht eine Umwandlung in Vermutung, Anmutung, in Unentschiedenheit, in einen Zweifel (in welchem Sinne des Wortes immer) (...). Es ist vielmehr etwas ganz Eigenes. Die Theses, die wir vollzogen haben, geben wir nicht preis, wir ändern nichts an unserer Überzeugung, die in sich selbst bleibt, wie sie ist (...). Und doch erfährt sie eine Modifikation – während sie in sich verbleibt, wie sie ist, setzen wir sie gleichsam >ausser Aktion<, wir >schalten sie aus<, wir >klammern sie ein<. Sie ist weiter noch da, wie das Eingeklammerte in der Klammer, wie das Ausgeschaltete ausserhalb des Zusammenhanges der Schaltung.«

¹¹³ *Die lebendige Metapher*, zitiert, S. 284. Ähnlich beschreibt auch BLUMENBERG den metaphorischen Prozess: »Die Metapher aber ist zunächst, um mit Husserl zu sprechen, >Widerstimmigkeit<. Diese wäre tödlich für das seiner Identitätssorge anheimgegebene Bewusstsein; es muss das ständig erfolgreiche Selbststitutionsorgan sein. Es folgt, auch und gerade gegenüber der Metapher, der von Husserl formulierten Regel: *Anomalität als Bruch der ursprünglich stimmenden Erscheinungseinheit wird in eine höhere Normalität einbezogen*. Das zunächst destruktive Element wird überhaupt erst unter dem Druck des Reparaturzwangs der gefährdeten Konsistenz zur Metapher. Es wird der Intentionalität durch einen Kunstgriff des Umverstehens integriert« (*Ästhetische und metaphorologische Schriften*, zitiert, S. 194).

¹¹⁴ *L'esercizio del silenzio*, citato, p.13. Ähnlich drückt sich auch GADAMER aus: »Die Sprache des späten Heidegger ist wie ein beständiges Aufbrechen von Sprachgewohnheiten und ein Aufladen von Worten mit einem elementaren Spannungsdruck, der zu explosiven Entladungen führt« (*Gesammelte Werke*, Band 3, zitiert, S. 282).

¹¹⁵ *Randgänge der Philosophie*, zitiert, S. 258.

Beschreibt hier Ricœur nicht genau jenen metaphorischen Mechanismus, der in Heideggers Denken am Werk ist? Besteht dessen Strategie nicht darin, durch die Einführung eines gewöhnlichen Ausdrucks in den philosophischen Diskurs eine Impertinenz zu erzeugen, die eine neue Interpretation erfordert, eine Interpretation, die jedoch stets im Modus der Spannung auf die gewöhnliche Bedeutung bezogen bleibt? Kurz, ist es nicht die Metapher, die das Denken zu neuen Fragen nötigt, welche es sich sonst nicht stellte? Es sind in der Tat solche von der Metapher ausgehende Fragen, die Heideggers Text *Das Wesen der Sprache* durchziehen und sein Denken auf den Weg bringen oder – je nach Perspektive – vom Weg abbringen. Heidegger führt den Ausdruck »Nachbarschaft« ein, um das »und« in der Wendung »Dichten und Denken« näher zu bestimmen. Am Ende handelt der Text jedoch von der »Nachbarschaft« in einem gleichsam ontologischen Sinne, wobei er sich entlang der folgenden Fragen bewegt: Was ist das für eine Nachbarschaft, die zwischen diesen beiden Weisen des Sagens waltet? Können wir eine nachbarschaftliche Nähe denken, die sich von einer räumlichen Beziehung unterscheidet, von dem also, was wir gemeinhin darunter verstehen? Daran schliesst sich die Frage, was wir unter Raum verstehen. Wenn damit nicht mehr der geometrisch messbare Raum gemeint ist – ist es möglich, einen anderen Raum zu denken? Stehen in einem solchen Raum Nähe und Ferne noch in einem »Gegensatz als verschiedene Grössen des Abstandes von Gegenständen«, oder beginnen hier Nähe und Ferne die Plätze zu vertauschen, ist nah, was fern, und fern, was nah ist?¹¹⁶ Wie wir in diesem Kapitel gezeigt haben, sind es auch solche von der Metapher ausgehende Fragen, die Heideggers Auseinandersetzung mit der »Lichtung« prägen: Was ist das für ein Licht, das nicht mehr mit dem zusammenfällt, was wir im Zeitalter der Technik darunter verstehen? Gibt es ein Licht, das dem Schatten nicht mehr entgegengesetzt ist? Welches Sehen würde einem solchen Licht entsprechen? Könnte es sich dabei um ein Sehen handeln, das wesenhaft mit dem Hören verflochten ist?

Rovatti analysiert nicht nur Heideggers Gebrauch von Metaphern und ihre Funktion für ein nicht mehr bloss vorstellendes, sich an Gegensätze haltendes Denken (nah/fern, hell/dunkel), er greift auch selbst auf Heidegger'sche Metaphern zurück. Wie wir im Laufe dieser Arbeit feststellen konnten, sind dies insbesondere jene »metaphorischen Konstellationen«, denen auch sein theoretisches Interesse gilt: »Nachbarschaft« (»Nähe«, »Ferne«, Sich-Nähern, »Ent-fernen«, »Unterwegs-

¹¹⁶ *Unterwegs zur Sprache*, zitiert, S. 209.

Sein«, »In-Bewegung-Sein«, »Dazwischen-Sein«, In-Oszillation-Sein« etc.), »wohnen« (»Haus«, »Heim«, »Heimkehr«, »Rückkehr«, »Unheimlichkeit«, »Verunheimlichung« etc.), »Licht« (»Schatten«, »Halblicht«, »Klarheit«, »Transparenz«, »Sehen«, »Blendung«, »Blindheit« etc.). Sie sind eine notwendige »spaesamento della parola filosofica nel momento in cui essa entra in contatto con i paradossi dell'esperienza e scopre l'impotenza della propria normatività«. ¹¹⁷ Er gebraucht sie indes nicht, weil sie »wahr«, sondern weil sie »produktiv« sind: Rovatti ist nicht auf der Suche nach einem ursprünglichen Sagen, sondern nach einem neuen Gebrauch der Sprache, der ihm erlaubt, die Erfahrung des Subjekts neu zu denken. »Sappiamo che non si può sostare a lungo sulla stessa metafora: in essa il pensiero cerca la propria mobilità e trova una rappresentazione del suo scacco. La metafora gli restituisce il gioco contraddittorio e paradossale del proprio movimento.« ¹¹⁸

Die Metapher, so haben wir gefunden, beruht nach Rovatti auf der »Suspension« (*sospensione*) des gewöhnlichen Sinns, dem »In-Schwebe-Lassen oder In-die-Schwebe-Versetzen« (*lasciare/mettere in sospeso*), kurz, auf jener Epoché, die Husserl selbst als »Einklammerung« kennzeichnet, auf jenen Klammern also, die er come »segreto della fenomenologia« betrachtet. ¹¹⁹ Dies gestattet uns, das Ende unserer Arbeit mit dem Anfang zu verbinden. Rovattis Denkweg führt von Husserls Einklammerung der Seinsgeltung der Dinge (der Welt) zur Einklammerung der Sinngeltung der Worte (der Sprache), wobei er letztlich nichts anderes tut, als Husserls Rede von der Einklammerung wörtlich zu verstehen. Es gilt, so schreibt er in *Abitare la distanza*, »die Klammer in ihrer Materialität als sprachliches Zeichen« zu

¹¹⁷ *Elogio del pudore*, citato, p. 17.

¹¹⁸ *Il declino della luce*, citato, p. 16-17. Natürlich ist auch Rovattis Denken nicht davor gefeit, in Metaphern zu erstarren. Sie kreisen um jene zentrale Wendung »die Distanz bewohnen« (*abitare la distanza*), von der er selbst behauptet, sie enthalte in sich »un intero programma filosofico« (*Abitare la distanza*, citato, p. 22). Wenn er sich in seinen jüngeren Büchern auch mit neuen Themen wie dem Wahnsinn und dem Spiel befasst, so bleibt die bereits in früheren Texten eingeführte Metaphorik dennoch leitend (vgl. *La scuola dei giochi*, Bompiani: Milano 2005, p. 12 und 36, und *La filosofia può curare?*, Raffaello Cortina Editore: Milano 2006, p. 75-79). Es gibt also so etwas wie eine Rovatti'sche Metaphorik, die sich in allen seinen Texten – und zuweilen auch denen seiner Schüler – reproduziert. In einem Gespräch, das ich mit Rovatti Ende März 2006 in Triest geführt und aufgezeichnet habe, gesteht er dies selbst ein: »Irgendwo glaube ich die Namen gefunden zu haben.« Das bedeutet nichts anderes, als dass sich eine Kluft zwischen Rovattis Anspruch und seiner Praxis auftut. Indem er Metaphern wie Namen verwendet, übt er Verrat an dem, was er selbst den »senso linguistico dell'Immerwieder*« nennt: L'»irrapresentabile è continuamente rintracciato attraverso il ripetersi della descrizione, il susseguirsi delle *Abschattungen**, che adombrano e proprio in quanto tale >dicono< il Kern*« (*L'esercizio del silenzio*, citato, p. 82).

¹¹⁹ *Abitare la distanza*, citato, p. 28.

begreifen, »nella sua funzione di pausa e distanziamento delle parole«. ¹²⁰ Wir müssen uns des Sinns der Worte, der uns zu erdrücken und das Denken zu ersticken droht, erwehren. Nur so vermag sich das Denken jenen »spazio di gioco« zu verschaffen, dessen es bedarf, wenn es sich nicht auf die Wiederholung des bereits Gesagten und Gedachten reduzieren will. ¹²¹ Rovatti verwandelt die Phänomenologie also in eine Sprachszene. Das Denken bleibt auf das Vermögen angewiesen, in Klammern (*mettere tra parentesi*), in Anführungszeichen (*mettere delle virgolette*) oder kursiv zu setzen (*mettere in corsivo*). ¹²² Dadurch distanziert es sich von den gewöhnlichen Bedeutungen der Begriffe, aber nur, um ihnen letztlich wieder anheimzufallen; es setzt sich neu in Bewegung, aber nur, um schliesslich wieder zu erstarren. Doch gilt zugleich auch das Gegenteil: Das Denken vermag sich nicht einfach dem Erstarrungstod zu überlassen. Es wirkt in ihm eine Kraft, die dafür sorgt, dass es sich immer wieder neu auf den Weg macht, um die Linearität der Sprache zu durchbrechen, ihre Ordnung zu verletzen und in ihr einen Spielraum auszuhöhlen. Wir haben es mit einer Tragik zu tun, die Enzo Paci einmal als Kampf des Geistes mit sich selbst beschrieb: Wie Phönix erhebt sich der Geist immer wieder neu aus der Asche, um immer wieder neu zu verbrennen. Es gibt keine Erlösung für das Denken, der Tod ist ebenso wenig endgültig wie das Leben.

Rovatti beherrscht die Kunst des Einklammersns meisterhaft. Seine Texte sind voller Klammern, Anführungszeichen und kursiv gesetzter Worte. Dies scheint zu einem Denker zu passen, der in den 1980er-Jahren – der Zeit der Postmoderne – gross geworden ist. Und seine Kritiker haben auch nicht versäumt, ihm dies immer wieder vorzuwerfen. In Wahrheit treibt Rovatti jedoch kein Spiel mit dem Leser, sondern ein Spiel mit sich selbst. Die »Verunheimlichung« der Sprache hat ihren Grund in der »Selbstverunheimlichung« des Subjekts, das in einem endlosen Kampf mit sich gefangen ist. Es gibt kein Entrinnen, und das Subjekt weiss, dass es kein

¹²⁰ *Abitare la distanza*, citato, p. 14. Rovatti führt seine Entdeckung der Klammer als sprachliches Zeichen auf die Inspiration durch das Werk des britischen Allround-Denkers Gregory Bateson zurück. Da er sich mit Bateson erst in den 1990er-Jahren zu beschäftigen beginnt – sein Name taucht weder in *Il declino della luce* noch in *L'esercizio del silenzio* auf –, beschränke ich mich hier auf einige wenige Hinweise. Rovatti hat sich mit dessen *frame-analysis* beschäftigt, die er vor dem Hintergrund der phänomenologischen Epoché liest, mit dessen »Theorie« des *double-bind*, die auf eine paradoxe Logik hinausläuft, und mit dessen Metaphern-Theorie, die dieser an einem – logisch falschen, aber im Alltag wirksamen – Syllogismus festmacht und ihn scherzhaft Syllogismus im »Modus Gras« nennt (Menschen sterben; Gras stirbt; Menschen sind Gras). Für Rovattis Auseinandersetzung mit Bateson verweise ich auf die Kapitel *Un occhio appeso al collo* in *Abitare la distanza*, *La carriola e la segatura* und *Una sottile membrana* in *Il paioolo bucato*, *La follia del gioco* in *La follia*, in *poche parole*.

¹²¹ *Abitare la distanza*, citato, p. 13.

¹²² *Abitare la distanza*, citato, p. 17-18.

Entrinnen gibt. Das Bewusstsein dieser Unmöglichkeit gibt Rovattis Denken eine tragische Note. Wir können hier an Heideggers »Verwindung« denken, die weder eine definitive »Überwindung« noch eine Hegel'sche Aufhebung ist, oder an Nietzsches »Genesung«, die nie zur vollen Gesundheit gelangt. Rovattis *scrittura* (Schreibe) ist deshalb nicht ironisch zu nennen; sie ist vielmehr Ausdruck und Zeugnis einer tragischen Befindlichkeit, die niemand so schön wie sein Kollege Giorgio Agamben beschrieben hat. Ich möchte zum Abschluss ein Prosastück aus dem Jahre 1987 zitieren, das Agamben zwar Derrida gewidmet hat, das aber wie auf Rovatti gemünzt ist. Es trägt den Titel »Idee des Denkens«: »Unter den Satzzeichen erfreut sich seit geraumer Zeit das Anführungszeichen besonderer Wertschätzung. Die Ausweitung seines Gebrauchs in der allzu häufig geübten Praxis, ein Wort in Anführungszeichen zu setzen – es wird mithin nicht mehr nur als blosses *signum citationis* verwandt –, deutet an, dass diese Bevorzugung sich nicht blosser Leichtfertigkeit verdankt. Was heisst es, ein Wort in Anführungszeichen zu setzen (*mettere una parola fra virgolette*)? Durch das Anführungszeichen distanziert sich der Schreibende von der Sprache: Es zeigt an, dass ein bestimmter Begriff nicht in der Bedeutung gemeint ist, die ihm zukommt, dass sein Sinn von dem gewohnten zwar abgetrennt (zitiert, d.h. herbeigerufen), nicht aber gänzlich aus seiner semantischen Tradition herausgelöst wird. Man will oder kann den alten Begriff nicht mehr einfach verwenden, aber ebenso wenig kann oder will man ihn durch einen neuen ersetzen. Der in Anführungszeichen gesetzte Begriff wird, in Ansehung seiner Geschichte, in der Schwebe belassen (*tenere in sospeso*), gewogen – und so, wenigstens im Keim, gedacht. In jüngster Zeit wurde für den universitären Gebrauch eine allgemeine Theorie des Zitats erarbeitet. Gegen die gängige akademische Verantwortungslosigkeit, nach der man dieses riskante Verfahren handhaben zu können glaubt, da man es dem Werk eines Philosophen entnimmt, muss ins Gedächtnis gerufen werden, dass das in Anführungszeichen gesetzte Wort nur darauf wartet, sich zu rächen. Und keine Rache ist scharfsinniger und ironischer [eine tragische Ironie!, R.S.] als die seinige. Wer ein Wort in Anführungszeichen setzt, kann sich nicht mehr von ihm befreien: Aus dem Schwung seiner Bedeutung gerissen, über einer Leere hängend, wird es unersetzlich – oder besser, es lässt sich nicht mehr verabschieden. So verrät die Zunahme der Anführungszeichen das Unbehagen unserer Zeit an der Sprache: Sie stellen die – dünnen, obschon undurchbrechbaren – Mauern unserer Gefangenschaft im Wort dar. In dem Kreis,

den die Anführungszeichen um die Vokabel ziehen, ist auch der Sprechende gefangen. Aber wenn das Anführungszeichen eine an die Sprache gerichtete Aufforderung ist, vor dem Gericht des Denkens zu erscheinen, kann der Prozess, der so gegen sie angestrengt wird, auf die Dauer nicht in der Schweben bleiben. Jeder Gedanke muss, um sich als solcher zu erfüllen – d.h. um sich auf etwas beziehen zu können, das ausserhalb seiner selbst liegt –, gänzlich in die Sprache eingehen: Eine Menschheit, die nur in Anführungszeichen sprechen könnte, wäre eine unglückliche Menschheit, die vor lauter Denken die Fähigkeit verloren hätte, das Denken zu vollenden. Daher kann der gegen die Sprache angestrengte Prozess nur mit der Tilgung des Anführungszeichens enden. Selbst dann, wenn der Urteilsspruch auf Todesstrafe lauten sollte. Die Anführungszeichen ziehen sich um den Hals des beschuldigten Begriffs zusammen, so lange, bis er erstickt. In dem Augenblick, wo er allen Sinns entleert scheint und den letzten Atem aushaucht, verwandeln sich die kleinen Henker, beruhigt und verstört, in jenes Komma zurück, dem sie entstammten und das, nach Isidors Definition, den Rhythmus des Atems in der Bedeutung anzeigt.«¹²³

¹²³ GIORGIO AGAMBEN: *Idee der Prosa* (1985), Suhrkamp-Verlag: Frankfurt am Main 2003, S. 101-102.