

MARTIN HEIDEGGER: UNTERWEGS ZUR SPRACHE

1. Martin Heidegger: Die Sprache

in: Martin Heidegger. Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959 (Verlag Günther Neske) p. 9-33

Der Mensch spricht. Wir sprechen im Wachen und im Traum. Wir sprechen stets; auch dann, wenn wir kein Wort verlauten lassen, sondern nur zuhören oder lesen, sogar dann, wenn wir weder eigens zuhören noch lesen, stattdessen einer Arbeit nachgehen oder in der Muße aufgehen. Wir sprechen ständig in irgendeiner Weise. Wir sprechen, weil Sprechen uns natürlich ist. Es entspringt nicht erst aus einem besonderen Wollen. Man sagt, der Mensch habe die Sprache von Natur. Die Lehre gilt, der Mensch sei im Unterschied zu Pflanze und Tier das sprachfähige Lebewesen. Der Satz meint nicht nur, der Mensch besitze neben anderen Fähigkeiten auch diejenige zu sprechen. Der Satz will sagen, erst die Sprache befähige den Menschen, dasjenige Lebewesen zu sein, das er als Mensch ist. Als der Sprechende ist der Mensch: Mensch. Wilhelm von Humboldt hat dies gesagt. Doch es bleibt zu bedenken, was dies heißt: der Mensch.

In jedem Falle gehört die Sprache in die nächste Nachbarschaft des Menschenwesens. Überall begegnet Sprache. Darum kann es nicht verwundern, daß der Mensch, sobald er sich denkend in dem umsieht, was ist, alsbald auch auf die Sprache trifft, um sie in einer maßgebenden Hinsicht auf das, was sich von ihr zeigt, zu bestimmen. Das Nachdenken versucht, sich eine Vorstellung von dem zu verschaffen, was Sprache im allgemeinen ist. Das Allgemeine, das für jede Sache gilt, nennt man das Wesen. Allgemeingültiges im allgemeinen vorstellen, das ist nach den herrschenden Urteilen der Grundzug des Denkens. Denkend von der Sprache handeln, heißt demgemäß: vom Wesen der Sprache eine Vorstellung geben und diese gegen andere Vorstellungen gehörig abgrenzen. Dergleichen scheint auch dieser Vortrag zu versuchen. Allein der Titel des Vortrags lautet nicht: Vom Wesen der Sprache. Er lautet nur: Die Sprache. «Nur» sagen wir und setzen doch offenbar einen weit anmaßenderen Titel über unser Vorhaben, als wenn wir uns dabei bescheiden, einiges über die Sprache zu erörtern. Indes, über die Sprache sprechen ist vermutlich noch schlimmer als über das Schweigen schreiben. Wir wollen nicht die Sprache überfallen, um sie in den Griff schon festgemachter Vorstellungen zu zwingen. Wir wollen das Wesen der Sprache nicht auf einen Begriff bringen, damit dieser eine überall nutzbare Ansicht über die Sprache liefere, die alles Vorstellen beruhigt.

Die Sprache erörtern heißt, nicht so sehr sie, sondern uns an den Ort ihres Wesens bringen: Versammlung in das Ereignis. Der Sprache selbst und nur ihr möchten wir nachdenken. Die Sprache selbst ist: die Sprache und nichts außerdem. Die Sprache selbst ist die Sprache. Der logisch geschulte, alles durchrechnende und darum meisthochfahrende Verstand nennt diesen Satz eine nichtssagende Tautologie. Zweimal nur das Gleiche sagen: Sprache ist Sprache, wie soll dies uns weiterbringen? Wir wollen jedoch nicht weiterkommen. Wir möchten nur erst einmal eigens dorthin gelangen, wo wir uns schon aufhalten. Darum bedenken wir: Wie steht es mit der Sprache selbst? Darum fragen wir: Wie west die Sprache als

Sprache? Wir antworten: Die Sprache spricht. Ist dies im Ernst eine Antwort? Vermutlich schon; dann nämlich, wenn ans Licht kommt, was sprechen heißt. Der Sprache nachdenken verlangt somit, daß wir auf das Sprechen der Sprache eingehen, um bei der Sprache, d. h. in ihrem Sprechen, nicht in unserem, den Aufenthalt zu nehmen. Nur so gelangen wir in den Bereich, innerhalb dessen es glückt oder auch mißglückt, daß aus ihm die Sprache uns ihr Wesen zuspricht. Der Sprache überlassen wir das Sprechen. Wir möchten die Sprache weder aus anderen, das nicht sie selber ist, begründen, noch möchten wir anderes durch die Sprache erklären. Am 10. August 1784 schrieb Hamann an Herder (Hamanns Schriften, Ed. Roth VII, S. 151 f.):

«Wenn ich so beredt wäre wie Demosthenes, so würde ich doch nicht mehr als ein einziges Wort dreymal wiederholen müssen: Vernunft ist Sprache, Logos. An diesem Markknochen nage ich und werde mich zu Tode darüber nagen. Noch bleibt es immer finster über dieser Tiefe für mich ; ich warte noch -immer auf einen apokalyptischen Engel mit einem Schlüssel zu diesem Abgrund.»

Für Hamann besteht dieser Abgrund darin, daß die Vernunft Sprache ist. Hamann kommt auf die Sprache zurück bei dem Versuch, zu sagen, was die Vernunft sei. Der Blick auf diese fällt in die Tiefe eines Abgrundes. Besteht dieser nur darin, daß die Vernunft in der Sprache beruht, oder ist gar die Sprache selbst der Abgrund? Vom Abgrund sprechen wir dort, wo es vom Grund weggeht und uns ein Grund fehlt, insofern wir nach dem Grunde suchen und darauf ausgehen, auf einen Grund zu kommen. Indes fragen wir jetzt nicht, was die Vernunft sei, sondern denken sogleich der Sprache nach und nehmen dabei als leitenden Wink den seltsamen Satz: Sprache ist Sprache. Der Satz bringt uns nicht zu anderem, worin die Sprache gründet. Er sagt auch nichts darüber, ob die Sprache selbst ein Grund für anderes sei. Der Satz: Sprache ist Sprache, läßt uns über einen Abgrund schweben, solange wir bei dem aushalten, was er sagt.

Die Sprache ist: Sprache. Die Sprache spricht. Wenn wir uns in den Abgrund, den dieser Satz nennt, fallen lassen, stürzen wir nicht ins Leere weg. Wir fallen in die Höhe. Deren Hoheit öffnet eine Tiefe. Beide durchmessen eine Ortschaft, in der wir heimisch werden möchten, um den Aufenthalt für das Wesen des Menschen zu finden.

Der Sprache nachdenken heißt: auf eine Weise in das Sprechen der Sprache gelangen, daß es sich als das ereignet, was dem Wesen der Sterblichen den Aufenthalt gewährt. Was heißt sprechen? Die gängige Meinung darüber stellt fest: Sprechen ist die Betätigung der Werkzeuge der Verlautbarung und des Gehörs. Sprechen ist das lautliche Ausdrücken und Mitteilen menschlicher Gemütsbewegungen. Diese sind geleitet von Gedanken. Nach solcher Kennzeichnung der Sprache gilt dreierlei für ausgemacht:

Zum ersten und vor allem ist Sprechen ein Ausdrücken. Die Vorstellung von der Sprache als einer Äußerung ist die geläufigste. Sie setzt schon die Vorstellung eines Inneren voraus, das sich äußert. Wird die Sprache als Äußerung genommen, dann ist sie äußerlich vorgestellt und dies gerade dann, wenn man die Äußerung durch den Rückgang auf ein Inneres erklärt.

Zum anderen gilt das Sprechen als eine Tätigkeit des Menschen. Demgemäß müssen wir sagen: Der Mensch spricht, und er spricht je eine Sprache. Wir können darum nicht sagen: Die Sprache spricht; denn dies würde heißen: Die Sprache

erwirkt und er-gibt erst den Menschen. So gedacht wäre der Mensch ein Versprechen der Sprache.

Schließlich ist das vom Menschen betätigte Ausdrücken stets ein Vorstellen und Darstellen des Wirklichen und Unwirklichen. Man weiß seit langem, daß die angeführten Kennzeichen nicht ausreichen, um das Wesen der Sprache zu umgrenzen. Wo dieses jedoch auf den Ausdruck festgelegt wird, gibt man ihm dadurch eine umfassendere Bestimmung, daß man das Ausdrücken als eine unter anderen Tätigkeiten in die Gesamtökonomie der Leistungen einbaut, durch die der Mensch sich selber macht.

Gegenüber der Kennzeichnung des Sprechens als einer nur menschlichen Leistung betonen andere, das Wort der Sprache sei göttlichen Ursprungs. Gemäß dem Beginn des Prologs des Johannes-Evangeliums war das Wort im Anfang bei Gott. Aber nicht nur die Ursprungsfrage sucht man aus den Fesseln der rational-logischen Erklärung zu befreien, man beseitigt auch die Schranken der nur logischen Beschreibung der Sprache. Entgegen der ausschließlichen Charakteristik der Wortbedeutungen als Begriffe rückt man den Bild- und Symbol-Charakter der Sprache in den Vordergrund. So bemüht man denn die Biologie und die philosophische Anthropologie, die Soziologie und die Psycho-Pathologie, die Theologie und die Poetik, um die

sprachlichen Erscheinungen umfassender zu beschreiben und zu erklären.

Indes bezieht man dabei alle Aussagen im voraus auf die von altersher maßgebende Erscheinungsweise der Sprache. Man verfestigt hierdurch die schon festgemachte Hinsicht auf das Wesensganze der Sprache. So kommt es, daß die grammatisch- logische, die sprachphilosophische und die sprachwissenschaftliche Vorstellung von der Sprache seit zweieinhalb Jahrtausenden dieselbe geblieben ist, obwohl die Erkenntnisse über die Sprache sich fortgesetzt mehrten und wandelten. Man könnte diese Tatsache sogar als einen Beweisgrund für die unerschütterliche Richtigkeit der leitenden Vorstellungen über die Sprache anführen. Niemand wird wagen, die Kennzeichnung der Sprache als lautliche Äußerung innerer Gemütsbewegungen, als menschliche Tätigkeit, als ein bildhaft-begriffliches Darstellen für unrichtig zu erklären oder gar als nutzlos zu verwerfen. Das angeführte Betrachten der Sprache ist richtig; denn es richtet sich nach dem, was eine Untersuchung sprachlicher Erscheinungen an diesen jederzeit ausmachen kann. Im Bezirk dieses Richtigen bewegen sich denn auch alle Fragen, von denen das Beschreiben und Erklären der sprachlichen Erscheinungen begleitet wird. Zu wenig bedenken wir freilich noch die seltsame Rolle dieser richtigen Vorstellungen von der Sprache. Sie behaupten, gleich als seien sie unerschütterlich, überall das Feld der verschiedenartigen wissenschaftlichen Betrachtungsweisen der Sprache. Sie reichen in eine alte Überlieferung zurück. Dennoch lassen sie die älteste Wesensprägung der Sprache völlig unbeachtet. So geleiten sie denn trotz ihres Alters und trotz ihrer Verständlichkeit niemals zur Sprache als Sprache.

Die Sprache spricht. Wie ist es mit ihrem Sprechen? Wo finden wir solches? Am ehesten doch im Gesprochenen. Darin nämlich hat das Sprechen sich vollendet. Im Gesprochenen hört das Sprechen nicht auf. Im Gesprochenen bleibt das Sprechen geborgen. Im Gesprochenen versammelt das Sprechen die Weise, wie es währt, und das, was aus ihm währt- sein Währen, sein Wesen. Aber zumeist und zu oft begegnet uns das Gesprochene nur als das Vergangene eines Sprechens.

Wenn wir darum das Sprechen der Sprache im Gesprochenen suchen müssen, werden wir gut daran tun, statt nur beliebig Gesprochenes wahllos aufzugreifen, ein rein Gesprochenes zu finden. Rein Gesprochenes ist jenes, worin die Vollendung des Sprechens, die dem Gesprochenen eignet, ihrerseits eine anfangende ist. Rein Gesprochenes ist das Gedicht. Wir müssen diesen Satz zunächst als nackte Behauptung stehen lassen. Wir dürfen dies, falls es gelingt, aus einem Gedicht rein Gesprochenes zu hören. Doch welches Gedicht soll zu uns sprechen? Hier bleibt uns nur eine Wahl, die jedoch vor bloßer Willkür geschützt ist. Wodurch? Durch das, was uns schon als das Wesende der Sprache zgedacht ist, falls wir dem Sprechen der Sprache nachdenken.

Dieser Bindung zufolge wählen 'Wir als rein Gesprochenes ein Gedicht, das, eher als andere, bei den ersten Schritten uns helfen kann, das Bündige jener Bindung zu erfahren. Wir hören das Gesprochene. Das Gedicht trägt die Überschrift:

Ein Winterabend

Wenn der Schnee ans Fenster fällt,
Lang die Abendglocke läutet,
Vielen ist der Tisch bereitet
Und das Haus ist wohlbestellt.

Mancher auf der Wanderschaft
Kommt ans Tor auf dunklen Pfaden.
Golden blüht der Baum der Gnaden
Aus der Erde kühlem Saft.

Wanderer tritt still herein;
Schmerz versteinerte die Schwelle.
Da erglänzt in reiner Helle
Auf dem Tische Brot und Wein.

Die zwei letzten Verse der zweiten Strophe und die dritte Strophe lauten in der ersten Fassung (Brief an Karl Kraus vom 13. 12. 1913):

Seine Wunde voller Gnaden
Pflegt der Liebe sanfte Kraft.

O! des Menschen bloße Pein.
Der mit Engeln stumm gerungen,
Langt, von heiligem Schmerz bezwungen,
Still nach Gottes Brot und Wein.

(Vgl. die Schweizer Neuausgabe der Dichtungen von G. Trakl, besorgt von Kurt Horwitz, 1946.)

Das Gedicht hat Georg Trakl gedichtet. Daß er der Dichter ist, bleibt unwichtig; hier, wie bei jedem anderen großgeglückten Fall eines Gedichtes. Das Großgeglückte besteht sogar mit darin, daß es Person und Namen des Dichters verleugnen kann.

Das Gedicht ist durch drei Strophen geformt. Ihr Versmaß und die Reimart lassen sich nach den Schemata der Metrik und Poetik genau bestimmen. Der Inhalt des Gedichtes ist verständlich. Kein Wort findet sich, das, für sich genommen, unbekannt oder unklar wäre. Zwar lauten einige Verse befremdlich, so der dritte und vierte der zweiten Strophe :

Golden blüht der Baum der Gnaden
Aus der Erde kühlem Saft.

Insgleichen überrascht der zweite Vers der dritten Strophe:

Schmerz versteinerte die Schwelle.

Aber die jetzt herausgehobenen Verse bekunden auch eine besondere Schönheit der gebrauchten Bilder. Diese Schönheit erhöht den Reiz des Gedichtes und bekräftigt die ästhetische Vollendung des Kunstgebildes.

Das Gedicht beschreibt einen Winterabend. Die erste Strophe schildert, was draußen geschieht: Schneefall und Läuten der Abendglocke. Das Draußen rührt an das Drinnen der menschlichen Wohnstatt. Der Schnee fällt ans Fenster. Die Glocke läutet in jegliches Haus hinein. Drinnen ist alles gut bestellt und der Tisch bereitet. Die zweite Strophe läßt einen Gegensatz erstehen. Gegenüber den Vielen, die im Haus und am Tisch heimisch sind, wandern Manche unheimisch auf dunklen Pfaden. Doch führen solche vielleicht bösen Wege bisweilen an das Tor des bergenden Hauses. Dieses wird zwar nicht eigens vorgestellt. Stattdessen nennt das Gedicht den Baum der Gnaden.

Die dritte Strophe bittet den Wanderer herein aus dem dunklen Draußen in die Helle drinnen. Aus den Häusern der Vielen und aus den Tischen ihrer alltäglichen Mahlzeiten ist das Gotteshaus und der Altartisch geworden.

Der Inhalt des Gedichtes ließe sich noch deutlicher zergliedern, seine Form noch genauer umgrenzen, wir blieben bei solchem Verfahren jedoch überall in die Vorstellung von der Sprache gebannt, die seit Jahrtausenden herrscht. Darnach ist die Sprache der vom Menschen vollzogene Ausdruck innerer Gemütsbewegungen und der sie leitenden Weltansicht. Läßt sich der Bann dieser Vorstellung über die Sprache brechen? Weshalb soll er gebrochen werden? Die Sprache ist in ihrem Wesen weder Ausdruck, noch eine Betätigung des Menschen. Die Sprache spricht. Wir suchen jetzt das Sprechen der Sprache im Gedicht. Demnach liegt das Gesuchte im Dichterischen des Gesprochenen.

«Ein Winterabend» lautet die Überschrift des Gedichtes. Wir erwarten von ihm die Beschreibung eines Winterabends, wie er wirklich ist. Allein das Gedicht stellt nicht einen irgendwo und irgendwann anwesenden Winterabend vor. Es schildert weder einen schon anwesenden nur ab, noch will es einem nicht anwesenden Winterabend den Anschein eines Anwesenden und den Eindruck eines solchen verschaffen. Natürlich nicht, wird man entgegenen. Alle Welt weiß, daß ein Gedicht Dichtung ist. Es dichtet sogar dort, wo es zu beschreiben scheint. Dichtend bildet sich der Dichter ein möglicherweise Anwesendes in seinem Anwesen vor. Gedichtet bildet das Gedicht das so Vorgebildete unserem Vorstellen ein .. Im Sprechen des Gedichtes spricht sich die dichterische Einbildungskraft aus. Das Gesprochene des Gedichtes ist das vom Dichter aus ihm Herausgesprochene. Dieses

Ausgesprochene spricht, indem es seinen Gehalt ausspricht. Die Sprache des Gedichtes ist ein mehrfähiges Aussprechen. Die Sprache erweist sich unbestreitbar als Ausdruck. Das jetzt Erwiesene steht aber gegen den Satz: Die Sprache spricht, gesetzt, daß Sprechen im Wesen nicht ein Ausdrücken ist.

Selbst wenn wir das Gesprochene des Gedichtes vom Dichten her verstehen, erscheint uns das Gesprochene wie unter einem Zwang immer wieder und immer nur als ausgesprochenes Aussprechen. Sprache ist Ausdruck. Warum fügen wir uns diesem Tatbestand nicht? Weil das Richtige und das Gängige dieser Vorstellung von der Sprache nicht zureichen, um darauf die Erörterung ihres Wesens zu gründen. Wie ermessen wir das Unzureichende? Muß uns, damit wir solches Messen vermögen, nicht schon ein anderes Maß binden? Allerdings. Es bekundet sich in

dem Satz: Die Sprache spricht. Bisher sollte dieser Leitsatz nur erst die verhärtete Gewohnheit abwehren, das Sprechen, statt es aus ihm selber zu denken, sogleich unter die Erscheinungen des Ausdrückens abzuschieben. Das gesagte Gedicht ist deshalb gewählt, weil es auf eine nicht weiter erklärbare Weise die Eignung bekundet, unserem Versuch, die Sprache zu erörtern, einige fruchtbare Winke zu leihen.

Die Sprache spricht. Dies heißt zugleich und zuvor: Die Sprache spricht. Die Sprache? Und nicht der Mensch? Ist, was der Leitsatz uns jetzt zumutet, nicht noch ärger? Wollen wir auch noch leugnen, daß der Mensch dasjenige Wesen sei, das spricht? Keineswegs. Wir leugnen dies so wenig wie die Möglichkeit; die sprachlichen Erscheinungen unter dem Titel «Ausdruck» einzuordnen. Doch wir fragen: Inwiefern spricht der Mensch? Wir fragen: Was ist Sprechen?

Wenn der Schnee ans Fenster fällt,
Lang die Abendglocke läutet,

Dieses Sprechen nennt den Schnee, der spät am schwindenden Tag, während die Abendglocke läutet, lautlos das Fenster trifft. Bei solchem Flockenfall währt alles Währende länger. Darum läutet die Abendglocke, die täglich ihre streng begrenzte Zeit hindurch ertönt, lang. Das Sprechen nennt die Winterabendzeit. Was ist dieses Nennen? Behängt es nur die vorstellbaren, bekannten Gegenstände und Vorgänge: Schnee, Glocke, Fenster, fallen, läuten-mit den Wörtern. einer Sprache? Nein. Das Nennen verteilt nicht Titel, verwendet nicht Wörter, sondern ruft ins Wort. Das Nennen ruft. Das Rufen bringt sein Gerufenes näher. Gleichwohl schafft dies Näherbringen das Gerufene nicht herbei, um es im nächsten Bezirk des Anwesenden abzusetzen und darin unterzubringen. Der Ruf ruft zwar her. So bringt er das Anwesen des vordem Ungerufenen in eine Nähe. Allein, indem der Ruf herruft, hat er dem Gerufenen schon zugerufen. Wohin? In die Feme, in der Gerufenes weilt als noch Abwesendes.

Das Herrufen ruft in eine Nähe. Aber der Ruf entreißt gleichwohl das Gerufene nicht der Ferne, in der es durch das Hinrufen gehalten bleibt. Das Rufen ruft in sich und darum stets hin und her; her: ins Anwesen; hin: ins Abwesen. Schneefall und Läuten der Abendglocke sind jetzt und hier im Gedicht zu uns gesprochen. Sie wesen im Ruf an. Dennoch fallen sie keineswegs unter das jetzt und hier in diesem Saal Anwesende. Welche Anwesenheit ist die höhere, die des Vorliegenden oder die des Gerufenen?

Vielen ist der Tisch bereitet
Und das Haus ist wohlbestellt.

Die beiden Verszeilen sprechen wie Aussagesätze, als ob sie Vorhandenes feststellten. Das entschiedene «ist» klingt so. Dennoch spricht es rufend. Die Verse bringen den bereiteten Tisch und das wohlbestellte Haus in jenes dem Abwesen zu-gehaltene Anwesen.

Was ruft die erste Strophe? Sie ruft Dinge, heißt sie kommen. "Wohin? Nicht als Anwesende unter das Anwesende, nicht den im Gedicht genannten Tisch hierher zwischen die von Ihnen besetzten Sitzreihen. Der im Ruf mitgerufene Ort der Ankunft ist ein ins Abwesen geborgenes Anwesen. In solche Ankunft heißt der nennende Ruf kommen. Das Heißen ist Einladen. Es lädt die Dinge ein, daß sie als Dinge die Menschen angehen. Der Schneefall bringt die Menschen unter den in die Nacht verdämmerenden Himmel. Das Läuten der Abendglocke bringt sie als die Sterblichen vor das Göttliche. Haus und Tisch binden die Sterblichen an die Erde. Die genannten Dinge versammeln, also gerufen, bei sich Himmel und Erde, die Sterblichen und die Göttlichen. Die Vier sind ein ursprünglich-einiges Zueinander. Die Dinge lassen das Geviert der Vier bei sich verweilen. Dieses versammelnde Verweilenlassen ist das Dingen der Dinge. Wir nennen das im Dingen der Dinge verweilte einige Geviert von Himmel und Erde, Sterblichen und Göttlichen' die Welt. Im Nennen sind die genannten Dinge in ihr Dingen gerufen. Dingend ent-falten sie Welt, in der die Dinge weilen und so je die welligen sind. Die Dinge tragen, indem sie dingen, Welt aus. Unsere alte Sprache nennt das Austragen: bern, hören, daher die Wörter «gebären» und «Gebärde». Dingend sind die Dinge Dinge. Dingend gebärden sie Welt.

Die erste Strophe ruft die Dinge in ihr Dingen, heißt sie kommen.

Das Heißen, das Dinge ruft, ruft her, lädt sie ein und ruft zugleich zu den Dingen hin, empfiehlt sie der Welt an, aus der sie erscheinen. Darum nennt die erste Strophe nicht bloß Dinge. Sie nennt zugleich Welt. Sie ruft die «Vielen», die als die Sterblichen zum Geviert der Welt gehören. Die Dinge be-dingen die Sterblichen. Dies sagt jetzt: Die Dinge besuchen jeweils die Sterblichen eigens mit Welt. Die erste Strophe spricht, indem sie die Dinge kommen heißt.

Die zweite Strophe spricht in anderer Weise als die erste. Zwar heißt auch sie kommen. Aber ihr Rufen beginnt, indem sie die Sterblichen ruft und nennt:

Mancher auf der Wanderschaft ...

Weder alle Sterblichen sind gerufen, noch die Vielen, sondern nur «Manche»; jene, die auf dunklen Pfaden wandern. Diese Sterblichen vermögen das Sterben als die Wanderschaft zum Tode. Im Tod versammelt sich die höchste Verborgenheit des Seins. Der Tod hat jedes Sterben schon überholt. Die «auf der Wanderschaft» müssen erst Haus und Tisch durch das Dunkel ihrer Pfade erwandern, nicht nur und nicht einmal zuerst für sich, sondern für die Vielen; denn diese meinen, sie seien, wenn sie sich nur in Häusern einrichteten und an Tischen säßen, schon von den Dingen be-dingt und seien in das Wohnen gelangt. Die zweite Strophe beginnt, indem sie Manche der Sterblichen ruft. Obzwar die Sterblichen mit den Göttlichen, mit Erde und Himmel zum Geviert der Welt gehören, rufen die beiden ersten Verse

der zweiten Strophe doch nicht eigens die Welt. Vielmehr nennen sie fast wie die erste Strophe, nur in anderer Folge, zugleich die Dinge' das Tor, die dunklen Pfade. Erst die beiden anderen Verse der zweiten Strophe rufen eigens die Welt. Jäh nennen sie ganz Anderes:

Golden blüht der Baum der Gnaden
Aus der Erde kühlem Saft.

Der Baum wurzelt gediegen in der Erde. So gedeiht er in das Blühen, das sich dem Segen des Himmels öffnet. Das Ragen des Baumes ist gerufen. Es durchmißt zumal den Rausch des Erlühens und die Nüchternheit der nährenden Säfte. Verhaltenes Wachstum der Erde und die Spende des Himmels gehören zueinander.

Das Gedicht nennt den Baum der Gnaden. Sein gediegenes Blühen birgt die unverdient zufallende Frucht: daretend Heilige, das den Sterblichen hold ist. Im golden blühenden Baum walten Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen. Ihr einiges Geviert ist die Welt. Das Wort «Welt» ist jetzt nicht mehr im metaphysischen Sinne gebraucht. Es nennt weder das säkularisiert vorgestellte Universum von Natur und Geschichte, noch nennt es die theologisch vorgestellte Schöpfung (mundus), noch meint es lediglich das Ganze des Anwesenden (kosmos).

Der dritte und vierte Vers der zweiten Strophe rufen den Baum der Gnaden. Sie heißen eigens die Welt kommen. Sie rufen das Welt-Geviert her und rufen so Welt zu den Dingen hin. Die Verse heben mit dem Wort «Golden» an. Damit wir dieses Wort und sein Gerufenes deutlicher hören, sei an ein Gedicht Pindars erinnert (Isthm. V.). Der Dichter nennt am Beginn dieser Ode das Gold perioosion pantoon, das was alles, panta, jegliches Anwesende ringsum, vor allem durchglänzt. Der Glanz des Goldes birgt alles Anwesende in das Unverborgene seines Erscheinens. Wie das Rufen, das die Dinge nennt, her- und hin-ruft, so ruft das Sagen, das die Welt nennt, in sich her und hin. Es traut Welt den Dingen zu und birgt zugleich die Dinge in den Glanz von Welt. Diese gönnt den Dingen ihr Wesen. Die Dinge gebärden Welt. Welt gönnt die Dinge.

Das Sprechen der beiden ersten Strophen spricht, indem es Dinge zur Welt und Welt zu den Dingen kommen heißt. Beide Weisen des Reißens sind geschieden, aber nicht getrennt. Sie sind aber auch nicht nur aneinander gekoppelt. Denn Welt und Dinge bestehen nicht nebeneinander. Sie durchgehen einander. Hierbei durchmessen die Zwei eine Mitte. In dieser sind sie einig. Als so Einige sind sie innig. Die Mitte der Zwei ist die Innigkeit. Die Mitte von Zweien nennt unsere Sprache das Zwischen. Die lateinische Sprache sagt: inter. Dem entspricht das deutsche «unter». Die Innigkeit von Welt und Ding ist keine Verschmelzung. Innigkeit waltet nur, wo das Innige, Welt und Ding, rein sich scheidet und geschieden bleibt. In der Mitte der Zwei, im Zwischen von Welt und Ding, in ihrem inter, in diesem Unter- waltet der Schied.

Die Innigkeit von Welt und Ding west im Schied des Zwischen, west im Unter-Schied. Das Wort Unter-Schied wird jetzt dem gewöhnlichen und gewohnten Gebrauch entzogen. Was das Wort «der Unter-Schied» jetzt nennt, ist nicht ein Gattungsbegriff für vielerlei Arten von Unterschieden. Der jetzt genannte Unter-

Schied ist nur als dieser Eine. Er ist einzig. Der Unter-Schied hält von sich her die Mitte auseinander, auf die zu und durch die hindurch Welt und Dinge zueinander einig sind.

Die Innigkeit des Unter-Schiedes ist das Einigende der Diaphora, des durchtragenden Austrags. Der Unter-Schied trägt Welt in ihr Welten, trägt die Dinge in ihr Dingen aus. Also sie austragend, trägt er sie einander zu. Der Unter-Schied vermittelt nicht nachträglich, indem er Welt und Dinge durch eine herzugebrachte Mitte verknüpft. Der Unter-Schied ermittelt als die :Mitte erst Welt und Dinge zu ihrem Wesen, d. h. in ihr Zueinander, dessen Einheit er austrägt.

Das Wort «Unter-Schied» meint demnach nicht mehr eine Distinktion, die erst durch unser Vorstellen zwischen Gegenständen aufgestellt wird. Der Unter-Schied ist gleichwenig nur eine Relation, die, zwischen Welt und Ding vorliegt, so daß ein Vorstellen, das darauf trifft, sie feststellen kann. Der Unter-Schied wird nicht nachträglich von Welt und Ding als deren Beziehung abgehoben. Der Unter-Schied für Welt und Ding ereignet Dinge in das Gebärden von Welt, ereignet Welt in das Gönnen von Dingen.

Der Unter-Schied ist weder Distinktion noch Relation. Der Unter-Schied ist im höchsten Fall Dimension für Welt und Ding. Aber in diesem Fall meint «Dimension» auch nicht mehr einen für sich vorhandenen Bezirk, worin sich dies und jenes 'ansiedelt. Der Unter-Schied ist die Dimension, insofern er Welt und Ding in ihr Eigenes er-mißt. Sein Er-messen eröffnet erst das Aus- und Zu-einander von Welt und Ding. Solches Eröffnen ist die Art, nach der hier der Unter-Schied beide durchmißt. Der Unter-Schied vermißt als die Mitte für Welt und Dinge das Maß ihres Wesens. Im Heißen, das Ding und Welt ruft, ist das eigentlich Geheißenene: der Unter-Schied.

Die erste Strophe des Gedichtes heißt die Dinge kommen, die als dingende Welt gebärden. Die zweite Strophe heißt die Welt kommen, die als weltende Dinge gönnt. Die dritte Strophe heißt die Mitte für Welt und Ding kommen: den Austrag der Innigkeit. Die dritte Strophe beginnt deshalb mit einem betonten Rufen:

Wanderer tritt still herein;

Wohin? Der Vers sagt es nicht. Dagegen ruft er den eintretenden Wanderer in die Stille. Sie verwaltet das Tor. Jäh und befremdlich ist es gerufen:

Schmerz versteinerte die Schwelle.

Einsam spricht dieser Vers im Gesprochenen des ganzen Gedichtes. Er nennt den Schmerz. Welchen? Der Vers sagt nur:

«Schmerz ... »Woher und inwiefern ist Schmerz gerufen?

Schmerz versteinerte die Schwelle.

« ... versteinerte ... » Dies Wort ist das einzige im Gedicht, das in der Zeitform der Vergangenheit spricht. Gleichwohl nennt es nicht ein Vergangenes, solches, was nicht mehr anwest. Es nennt Wesendes, das schon gewesen. Im Gewese des Versteinerns west allererst die Schwelle.

Die Schwelle ist der Grundbalken, der das Tor im ganzen trägt. Er hält die Mitte, in der die Zwei, das Draußen und das Drinnen, einander durchgehen, aus. Die Schwelle trägt das Zwischen. In seine Verlässlichkeit fügt sich, was im Zwischen aus- und ein-geht. Das Verlässliche der Mitte darf nirgend hin nachgeben. Der Austrag des Zwischen braucht das Ausdauernde und in solchem Sinne Harte. Die Schwelle ist als der Austrag des Zwischen hart, weil Schmerz sie versteinerte. Aber der zu Stein ereignete Schmerz hat sich nicht in die Schwelle verhärtet, um in ihr zu erstarren. Der Schmerz wohnt in der Schwelle ausdauernd als Schmerz.

Doch was ist Schmerz? Der Schmerz reißt. Er ist der Riß. Allein er zerreißt nicht in auseinanderfahrende Splitter. Der Schmerz reißt zwar auseinander, er scheidet, jedoch so, daß er zugleich alles auf sich zieht, in sich versammelt. Sein Reißen ist als das versammelnde Scheiden zugleich jenes Ziehen, das wie der Vorriß und Aufriß das im Schied Auseinandergehaltene zeichnet und fügt. Der Schmerz ist das Fügende im scheidend-sammelnden Reißen. Der Schmerz ist die Fuge des Risses. Sie ist die Schwelle. Sie trägt das Zwischen aus, die Mitte der zwei in sie Geschiedenen. Der Schmerz fügt den Riß des Unter-Schiedes. Der Schmerz ist der Unter-Schied selber.

Schmerz versteinerte die Schwelle.

Der Vers ruft den Unter-Schied, aber er denkt ihn weder eigens, noch nennt er sein Wesen bei diesem Namen. Der Vers ruft den Schied des Zwischen, die versammelnde Mitte, in deren Innigkeit die Gebärde der Dinge und die Gunst der Welt einander durchmessen.

So wäre denn die Innigkeit des Unter-Schiedes für Welt und Ding der Schmerz? Allerdings. Nur dürfen wir den Schmerz nicht anthropologisch als Empfindung vorstellen, die wehleidig macht. Nur dürfen wir die Innigkeit nicht psychologisch als jenes vorstellen, worin sich die Empfindsamkeit einnistet.

Schmerz versteinerte die Schwelle.

Der Schmerz hat die Schwelle schon in ihr Tragen gefügt. Der Unter-Schied wohnt schon als das Gewese, woher sich der Austrag von Welt und Ding ereignet. Inwiefern?

Da erglänzt in reiner Helle
Auf dem Tische Brot und Wein.

Wo erglänzt die reine Helle? Auf der Schwelle, im Austrag des Schmerzes. Der Riß des Unter-Schiedes läßt die reine Helle glänzen. Sein lichtendes Fügen entscheidet die Auf-Heiterung von Welt in ihr Eigenes. Der Riß des Unter-Schiedes enteignet Welt in ihr Welten, das die Dinge gönnt. Durch die Auf-Heiterung von Welt in ihren goldenen Glanz kommen zugleich Brot und Wein zu ihrem Erglänzen. Die großgenannten Dinge leuchten in der Einfalt ihres Dingens. Brot und Wein sind die Früchte des Himmels und der Erde, von den Göttlichen den Sterblichen geschenkt. Brot und Wein versammeln bei sich diese Vier aus dem Einfachen der Vierung. Die geheißenen Dinge, Brot und Wein, sind die einfachen, weil ihr Gebärden von Welt aus der Gunst der Welt unmittelbar erfüllt wird. Solche Dinge haben ihr Genüge

darin, das Geviert der Welt bei sich weilen zu lassen. Die reine Helle der Welt und das einfache Erglänzen der Dinge durchmessen ihr Zwischen, den Unter-Schied. Die dritte Strophe ruft Welt und Dinge in die Mitte ihrer Innigkeit. Die Fuge ihres Zu-einander ist der Schmerz. Die dritte Strophe versammelt erst das Heißen der Dinge und das Heißen von Welt. Denn die dritte Strophe ruft ursprünglich aus der Einfalt des innigen Reißens, das den Unter-Schied ruft, indem sie ihn ungesprochen läßt. Das ursprüngliche Rufen, das die Innigkeit von Welt und Ding kommen heißt, ist das eigentliche Heißen. Dieses Heißen ist das Wesen des Sprechens. Im Gesprochenen des Gedichtes west das Sprechen. Es ist das Sprechen der Sprache. Die Sprache spricht. Sie spricht, indem sie das Geheißene, Ding-Welt und Welt-Ding, in .das Zwischen des Unter-Schiedes kommen heißt. Was so geheißt wird, ist zur Ankunft aus dem Unter-Schied in diesen befohlen. Hier denken wir den alten Sinn von Befehlen, den wir noch kennen aus dem Wort: «Befiehl dem Herrn deine Wege». Das Heißen der Sprache befiehlt ihr Geheißenes in solcher Weise dem Geheiß des Unter-Schiedes an. Der Unter-Schied läßt das Dingen des Dinges im Welten der Welt beruhen. Der Unter-Schied enteignet das Ding in die Ruhe des Gevierts. Solches Enteignen raubt dem Ding nichts. Es enthebt das Ding erst in sein Eigenes: daß es Welt verweilt. In die Ruhe bergen ist das Stillen. Der Unter-Schied stillt das Ding als Ding in die Welt. Solches Stillen ereignet sich jedoch nur in der Weise, daß zugleich das Geviert der Welt die Gebärde des Dinges erfüllt, insofern das Stillen dem Ding Genüge gönnt, Welt zu verweilen. Der Unter-Schied stillt zwiefach. Er stillt, indem er die Dinge in der Gunst von Welt beruhen läßt. Er stillt, indem er die Welt im Ding sich begnügen läßt. In dem zwiefachen Stillen des Unter-Schiedes ereignet sich: die Stille. Was ist Stille? Sie ist keineswegs nur das Lautlose. Darin verharrt lediglich das Reglose des Tönens und des Lautens. Aber das Reglose ist weder nur auf das Verlauten beschränkt als dessen Aufhebung, noch ist das Reglose selber schon das eigentlich Ruhende. Das Reglose bleibt stets gleichsam nur die Rückseite des Ruhenden. Das Reglose beruht selbst noch auf der Ruhe. Die Ruhe aber hat ihr Wesen darin, daß sie stillt. Als das Stillen der Stille ist die Ruhe, streng gedacht, stets bewegter denn alle Bewegung und immer regsamer als jede Regung. Zwiefach zumal stillt der Unter-Schied: die Dinge ins Dingen und die Welt ins Welten. So gestillt entweichen Ding und Welt dem Unter-Schied nie. Vielmehr retten sie ihn in das Stillen, als welches er selbst die Stille ist. Dinge und Welt in ihr Eigenes stillend, ruft der Unter-Schied Welt und Ding in die Mitte ihrer Innigkeit. Der Unter-Schied ist das Heißende. Der Unter-Schied versammelt aus sich die Zwei, indem er sie in den Riß ruft, der er selber ist. Das versammelnde Rufen ist das Läuten. Darin geschieht anderes als das bloße Verursachen und die bloße Verbreitung eines Schalls. Wenn der Unter-Schied Welt und Dinge in die Einfalt des Schmerzes der Innigkeit versammelt, heißt er die Zwei in ihr Wesen kommen. Der Unter-Schied ist das Geheiß, aus dem jedes Heißen selber erst gerufen wird, daß jedes dem Geheiß gehöre. Das Geheiß des Unter-Schiedes hat immer schon alles Heißen in sich versammelt. Das bei sich versammelte Rufen, das im Rufen zu sich sammelt, ist das Läuten als das Geläut. Das Rufen des Unter-Schiedes ist das zwiefache Stillen. Das gesammelte Heißen, das Geheiß, als welches der Unterschied Welt und Dinge ruft, ist das Geläut der

Stille. Die Sprache spricht, indem das Geheiß des Unter-Schiedes Welt und Dinge in die Einfalt ihrer Innigkeit ruft.

Die Sprache spricht als das Geläut der Stille. Die Stille stillt, indem sie Welt und Dinge in ihr Wesen austrägt. Das Austragen von Welt und Ding in der Weise des Stillens ist das Ereignis des Unter-Schiedes. Die Sprache, das Geläut der Stille, ist, indem sich der Unter-Schied ereignet. Die Sprache west als der sich ereignende Unter-Schied für Welt und Dinge.

Das Geläut der Stille ist nichts Menschliches. Wohl dagegen ist das Menschliche in seinem Wesen sprachlich. Das jetzt genannte Wort «sprachlich» sagt hier: aus dem Sprechen der Sprache ereignet. Das so Ereignete, das Menschenwesen, ist durch die Sprache in sein Eigenes gebracht, daß es dem Wesen der Sprache, dem Geläut der Stille, übereignet bleibt. Solches Ereignen ereignet sich, insofern das Wesen der Sprache, das Geläut der Stille, das Sprechen der Sterblichen braucht, um als Geläut der Stille für das Hören der Sterblichen zu verlauten. Nur insofern die Menschen in das Geläut der Stille gehören, vermögen die Sterblichen auf ihre Weise das verlautende Sprechen.

Das sterbliche Sprechen ist nennendes Rufen, Kommen-Heißen von Ding und Welt aus der Einfalt des Unter-Schiedes. Das rein Geheißene des sterblichen Sprechens ist das Gesprochene des Gedichtes. Eigentliche Dichtung ist niemals nur eine höhere Weise (Melos) der Alltagssprache. Vielmehr ist umgekehrt das alltägliche Reden ein vergessenes und darum vernutztes Gedicht, aus dem kaum noch ein Rufen erklingt.

Der Gegensatz zum rein Gesprochenen, zum Gedicht, ist nicht die Prosa. Reine Prosa ist nie «prosaisch». Sie ist so dichterisch und darum so selten wie die Poesie.

Heftet man die Aufmerksamkeit ausschließlich an das menschliche Sprechen, nimmt man dieses lediglich als die Verlautbarung des Inneren im Menschen, hält man das so vorgestellte Sprechen für die Sprache selbst, dann kann das Wesen der Sprache immer nur als Ausdruck und Tätigkeit des Menschen erscheinen.

Das menschliche Sprechen ruht aber als Sprechen der Sterblichen nicht in sich. Das Sprechen der Sterblichen beruht im Verhältnis zum Sprechen der Sprache. Zu seiner Zeit wird es unumgänglich, dem nachzudenken, wie sich im Sprechen der Sprache als dem Geläut der Stille des Unter-Schiedes das sterbliche Sprechen und seine Verlautbarung ereignet. Im Verlauten, sei dies Rede oder Schrift, ist die Stille gebrochen. Woran bricht sich das Geläut der Stille? Wie gelangt die Stille als die gebrochene in das Lauten des Wortes? Wie prägt das gebrochene Stillen die sterbliche Rede, die in Versen und Sätzen erklingt?

Gesetzt, dem Denken glücke eines Tages, auf diese Fragen zu antworten, so muß es sich dennoch hüten, die Verlautbarung und gar den Ausdruck für das maßgebende Element des menschlichen Sprechens zu halten.

Das Gefüge des menschlichen Sprechens kann nur die Weise (das Melos) sein, in die das Sprechen der Sprache, das Geläut der Stille des Unter-Schiedes, die Sterblichen durch das Geheiß des Unter-Schiedes vereignet.

Die Weise, nach der die Sterblichen, aus dem Unter-Schied in diesen gerufen, ihrerseits sprechen, ist: das Entsprechen. Das sterbliche Sprechen muß allem zuvor auf das Geheiß gehört haben, als welches die Stille des Unter-Schiedes Welt und Dinge in den Riß seiner Einfalt ruft. Jedes Wort des sterblichen Sprechens spricht aus solchem Gehör und als dieses.

Die Sterblichen sprechen, insofern sie hören. Sie achten auf den heißenden Ruf der Stille des Unter-Schiedes, auch wenn sie ihn nicht kennen. Das Hören entnimmt dem Geheiß des Unter-Schiedes, was es ins lautende Wort bringt. Das hörend-entnehmende Sprechen ist Ent-sprechen.

Indem jedoch das sterbliche Sprechen sein Gesprochenes dem Geheiß des Unter-Schiedes entnimmt, ist es auf seine Weise schon dem Ruf gefolgt. Das Entsprechen ist als hörendes Entnehmen zugleich anerkennendes Entgegenen. Die Sterblichen sprechen, insofern sie auf eine zwiefältige Weise, entnehmend-entgegenend, der Sprache entsprechen. Das sterbliche Wort spricht, insofern es in einem mehrfaltigen Sinne ent-spricht.

Jedes echte Hören hält mit dem eigenen Sagen an sich. Denn das Hören hält sich in das Gehören zurück, durch das es dem Geläut der Stille vereignet bleibt. Alles Entsprechen ist auf das an sich haltende Zurückhalten gestimmt. Darum muß solchem Zurückhalten daran liegen, hörend für das Geheiß des Unter-Schiedes sich bereit zu halten. Das Zurückhalten aber muß darauf achten, dem Geläut der Stille nicht nur erst nach-, sondern ihm sogar vor-zu-hören und darin seinem Geheiß gleichsam zuvorzukommen.

Das Zuvorkommen in der Zurückhaltung bestimmt die Weise, nach der die Sterblichen dem Unter-Schied entsprechen. Auf diese Weise wohnen die Sterblichen im Sprechen der Sprache.

Die Sprache spricht. Ihr Sprechen heißt den Unter-Schied kommen, der Welt und Dinge in die Einfalt ihrer Innigkeit enteignet.

Die Sprache spricht.

Der Mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht. Das Entsprechen ist Hören. Es hört, insofern es dem. Geheiß der Stille gehört.

Nichts liegt daran, eine neue Ansicht über die Sprache vorzutragen. Alles beruht darin, das Wohnen im Sprechen der Sprache zu lernen. Dazu bedarf es der ständigen Prüfung, ob und inwieweit wir das Eigentliche des Entsprechens vermögen: das Zuvorkommen in der Zurückhaltung. Denn:

Der Mensch spricht nur, indem er der Sprache entspricht.

Die Sprache spricht.

Ihr Sprechen spricht für uns im Gesprochenen:

Ein Winterabend

Wenn der Schnee ans Fenster fällt,
Lang die Abendglocke läutet,
Vielen ist der Tisch bereitet
Und das Haus ist wohlbestellt.

Mancher auf der Wanderschaft
Kommt ans Tor auf dunklen Pfaden.
Golden blüht der Baum der Gnaden
Aus der Erde kühlem Saft.

Wanderer tritt still herein;
Schmerz versteinerte die Schwelle.
Da erglänzt in reiner Helle

Auf dem Tische Brot und Wein.

2. Martin Heidegger: die Sprache im Gedicht

Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht

in: Martin Heidegger. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959 (Verlag Günther Neske) p.37-82

Erörtern meint hier zunächst: in den Ort weisen. Es heißt dann: den Ort beachten. Beides, das Weisen in den Ort und das Beachten des Ortes, sind die vorbereitenden Schritte einer Erörterung. Doch wagen wir schon genug, wenn wir uns im folgenden mit den vorbereitenden Schritten begnügen. Die Erörterung endet, wie es einem Denkweg entspricht, in eine Frage. Sie fragt nach der Ortschaft des Ortes.

Die Erörterung spricht von Georg Trakl nur in der Weise, daß sie den Ort seines Gedichtes bedenkt. Solches Vorgehen bleibt für das historisch, biographisch, psychoanalytisch, soziologisch an der nackten Expression interessierte Zeitalter eine offenkundige Einseitigkeit, wenn nicht gar ein Irrweg. Die Erörterung bedenkt den Ort.

Ursprünglich bedeutet der Name «Ort» die Spitze des Speers. In ihr läuft alles zusammen. Der Ort versammelt zu sich ins Höchste und Äußerste. Das Versammelnde durchdringt und durchwest alles. Der Ort, das Versammelnde, holt zu sich ein, verwahrt das Eingeholte, aber nicht wie eine abschließende Kapsel, sondern so, daß er das Versammelte durchscheint und durchleuchtet und dadurch erst in sein Wesen entläßt.

Jetzt gilt es, denjenigen Ort zu erörtern, der das dichtende Sagen Georg Trakls zu seinem Gedicht versammelt, den Ort seines Gedichtes.

Jeder große Dichter dichtet nur aus einem einzigen Gedicht. Die Größe bemißt sich daraus, inwieweit er diesem Einzigem so anvertraut wird, daß er es vermag, sein dichtendes Sagen rein darin zu halten.

Das Gedicht eines Dichters bleibt ungesprochen. Keine der einzelnen Dichtungen, auch nicht ihr Gesamt, sagt alles. Dennoch spricht jede Dichtung aus dem Ganzen des einen Gedichtes und sagt jedesmal dieses. Dem Ort des Gedichtes entquillt die Woge, die jeweils das Sagen als ein dichtendes bewegt. Die Woge verläßt jedoch den Ort des Gedichtes so wenig, daß ihr Entquellen vielmehr alles Bewegen der Sage in den stets verhüllteren Ursprung zurückfließen läßt. Der Ort des Gedichtes birgt als die Quelle der bewegenden Woge das verhüllte Wesen dessen, was dem metaphysisch-ästhetischen Vorstellen zunächst als Rhythmus erscheinen kann. Weil das einzige Gedicht im Ungesprochenen verbleibt, können wir seinen Ort nur auf die Weise erörtern, daß wir versuchen, vom Gesprochenen einzelner Dichtungen her in den Ort zu weisen.

Doch hierfür bedarf jede einzelne Dichtung bereits einer Erläuterung. Sie bringt das Lautere, das alles dichterisch Gesagte durchglänzt, zu einem ersten Scheinen. Man sieht leicht, daß eine rechte Erläuterung schon die Erörterung voraussetzt. Nur aus dem Ort des Gedichtes leuchten und klingen die einzelnen Dichtungen. Umgekehrt braucht eine Erörterung des Gedichtes schon einen vorläufigen Durchgang durch eine erste Erläuterung einzelner Dichtungen.

In diesem Wechselbezug zwischen Erörterung und Erläuterung verharrt jede denkende Zwiesprache mit dem Gedicht eines Dichters.

Die eigentliche Zwiesprache mit dem Gedicht eines Dichters ist allein die dichtende: das dichterische Gespräch zwischen Dichtern. Möglich ist aber auch und zuzeiten sogar nötig eine Zwiesprache des Denkens mit dem Dichten, und zwar deshalb, weil beiden ein ausgezeichnetes, wenngleich je verschiedenes Verhältnis zur Sprache eignet.

Das Gespräch des Denkens mit dem Dichten geht darauf, das Wesen der Sprache hervorzurufen, damit die Sterblichen wieder lernen, in der Sprache zu wohnen.

Die Zwiesprache des Denkens mit dem Dichten ist lang. Sie hat kaum begonnen. Dem Gedicht Georg Trakls gegenüber bedarf sie einer besonderen Zurückhaltung. Die denkende Zwiesprache mit dem Dichten kann dem Gedicht nur mittelbar dienen. Darum steht sie in der Gefahr, das Sagen des Gedichtes eher zu stören, statt es aus seiner eigenen Ruhe singen zu lassen.

Die Erörterung des Gedichtes ist eine denkende Zwiesprache mit dem Dichten. Sie stellt weder die Weltansicht eines Dichters dar, noch mustert sie seine Werkstatt. Eine Erörterung des Gedichtes kann vor allem nie das Hören der Dichtungen ersetzen, nicht einmal leiten. Die denkende Erörterung kann das Hören höchstens fragwürdig und im günstigsten Fall besinnlicher machen.

Eingedenk dieser Beschränkungen versuchen wir zuerst, in den Ort des ungesprochenen Gedichtes zu weisen. Hierbei müssen wir von den gesprochenen Dichtungen ausgehen. Die Frage bleibt: von welchen? Daß jede der Traklschen Dichtungen, gleich unverwandt, wenn auch nicht gleichformig, in den einen Ort des Gedichtes zeigt, bezeugt den einzigartigen Einklang seiner Dichtungen aus dem einen Grundton seines Gedichtes.

Der jetzt versuchte Hinweis auf seinen Ort muß sich indessen mit einer Auswahl weniger Strophen, Verse und Sätze behelfen. Der Anschein ist unvermeidlich, daß wir dabei willkürlich verfahren. Die Auswahl ist jedoch von der Absicht geleitet, unsere Achtsamkeit fast wie durch einen Blicksprung an den Ort des Gedichtes zu bringen.

I

Eine der Dichtungen sagt:

Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden.

Unversehens finden wir uns bei diesem Satz in einer geläufigen Vorstellung. Sie stellt uns die Erde als das Irdische im Sinne des Vergänglichen dar. Die Seele gilt dagegen als das Unvergängliche, Überirdische. Die Seele gehört seit Platons Lehre zum Übersinnlichen. Erscheint sie aber im Sinnlichen, dann ist sie dahin nur verschlagen. Hier «auf Erden» hat es mit ihr nicht den rechten Schlag. Sie gehört nicht auf die Erde. Die Seele ist hier «ein Fremdes». Der Leib ist ein Gefängnis der Seele, wenn nicht gar Schlimmeres. So bleibt der Seele anscheinend keine andere Aussicht, als den Bereich des Sinnlichen, der, platonisch gesehen, das Nicht-wahrhaft-Seiende und nur Verwesende ist, möglichst bald zu verlassen.

Doch wie merkwürdig! Der Satz:

Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden.

spricht aus einer Dichtung, die «Frühling der Seele» überschrieben ist (149f.). Von einer überirdischen Heimat der unsterblichen Seele verlautet darin kein Wort. Wir werden nachdenklich und tun gut daran, auf die Sprache des Dichters zu achten. Die Seele: «ein Fremdes». In anderen Dichtungen sagt Trakl oft und gern aus derselben Wortprägung: «ein Sterbliches » (51), «ein Dunkles» (78, 170, 177, 195), ein «Einsames» (78), «ein Abgelebtes» (101), «ein Krankes» (113, 171), «ein Menschliches» (114), «ein Bleiches» (138), «ein Totes» (171), «ein Schweigendes» (196). Diese Wortprägung hat, abgesehen von der Verschiedenheit ihres jeweiligen Inhaltes, nicht immer denselben Sinn. Ein «Einsames», «ein Fremdes» könnte etwas Vereinzelt meinen, das von Fall zu Fall «einsam», das zufällig, nach einer besonderen und beschränkten Hinsicht «fremd» ist. «Fremdes» dieser Art läßt sich in die Gattung des Fremden überhaupt einordnen und dahin abstellen. So vorgestellt, wäre die Seele lediglich ein Fall des Fremden unter anderen Fällen. Doch was heißt «fremd»? Man versteht unter dem Fremdartigen gewöhnlich das Nichtvertraute, was nicht anspricht, solches, das eher lastet und beunruhigt. Allein «fremd», althochdeutsch «fram», bedeutet eigentlich: anderswohin vorwärts, unterwegs nach ... , dem Voraufgehaltenen entgegen. Das Fremde wandert voraus. Doch es irrt nicht, bar jeder Bestimmung, ratlos umher. Das Fremde geht suchend auf den Ort zu, wo es als ein Wanderndes bleiben kann. «Fremdes» folgt schon, ihm selber kaum enthüllt, dem Ruf auf den Weg in sein Eigenes. Der Dichter nennt die Seele «ein Fremdes auf Erden». Wohin ihr Wandern bisher noch nicht gelangen konnte, ist gerade die Erde. Die Seele sucht die Erde erst, flieht sie nicht. Wandernd die Erde zu suchen, daß sie auf ihr dichterisch bauen und wohnen und so erst die Erde als die Erde retten könne, erfüllt das Wesen der Seele. So ist denn die Seele keineswegs zunächst Seele und dazu noch aus irgendwelchen Gründen nicht auf die Erde gehörig. Der Satz:

Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden.

nennt vielmehr das Wesen dessen, was «Seele» heißt. Der Satz enthält keine Aussage über die im Wesen schon bekannte Seele, gleich als ob, in der Form einer Ergänzung, nur festgestellt werden sollte, der Seele sei das ihr Ungemäße und darum Befremdliche zugestoßen, auf der Erde weder Zuflucht noch Zuspruch zu finden. Die Seele ist dem entgegen als Seele im Grundzug ihres Wesens «ein Fremdes auf Erden». So bleibt sie das Unterwegs und folgt wandernd dem Zug ihres Wesens. Indessen bedrängt uns die Frage: Wohin ist der Schritt dessen, was in dem erläuterten Sinne «ein Fremdes» ist, gerufen? Eine Strophe aus dem dritten Stück der Dichtung «Sebastian im Traum» (107) antwortet:

O wie stille ein Gang den blauen Fluß hinab
Vergessenes sinnend, da im grünen Geäst
Die Drossel ein Fremdes in den Untergang rief.

Die Seele ist in den Untergang gerufen. Also doch! Die Seele soll ihre irdische Wanderschaft beenden und die Erde verlassen. Davon ist in den genannten Versen

nicht die Rede. Aber sie sprechen doch vom «Untergang». Gewiß. Allein der hier genannte Untergang ist weder Katastrophe, noch ist er das bloße Wegschwinden in den Verfall. Was den blauen Fluß hinab untergeht,

Das geht in Ruh und Schweigen unter.
«Verklärter Herbst» (34)

In welche Ruh? In die des Toten. Aber welches Toten? Und in welches Schweigen?

Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden.

Der Vers, in den dieser Satz gehört, fährt fort:

... Geistlich dämmert
Bläue über dem verhauenen Wald ...

Vordem ist die Sonne genannt. Der Schritt des Fremden geht in die Dämmerung fort. «Dämmern» bedeutet zunächst das Dunkelwerden. «Bläue dämmert». Verdunkelt sich das Blaue des sonnigen Tages? Verschwindet es am Abend zugunsten der Nacht? «Dämmerung» ist jedoch kein bloßes Untergehen des Tages als Verfall seiner Helle in die Finsternis. Dämmerung meint überhaupt nicht notwendig Untergang. Auch der Morgen dämmert. Mit ihm geht der Tag auf. Dämmerung ist zugleich Aufgehen. Bläue dämmert über dem «verhauenen», über dem sperrigen, zusammengesunkenen Wald. Die Bläue der Nacht geht auf am Abend.

«Geistlich» dämmert die Bläue. Das «Geistliche» kennzeichnet die Dämmerung. Was dieses mehrfach genannte «Geistliche» meint, werden wir bedenken müssen. Die Dämmerung ist die Neige des Sonnenganges. Darin liegt: Die Dämmerung ist sowohl die Neige des Tages als auch die Neige des Jahres. Die letzte Strophe einer Dichtung, die «Sommersneige» (169) überschrieben ist, singt:

Der grüne Sommer ist so leise
Geworden und es läutet der Schritt
Des Fremdlings durch die silberne Nacht.
Gedächte ein blaues Wild seines Pfads,

Des Wohllauts seiner geistlichen Jahre!

Immer kehrt in Trakls Dichtung dieses «so leise» wieder. Wir meinen, «leise» bedeute nur: kaum merklich für das Ohr. In dieser Bedeutung wird das Genannte auf unser Vorstellen bezogen. Aber «leise» heißt: langsam; gelisian heißt «gleiten». Das Leise ist das Entgleitende. Der Sommer entgleitet in den Herbst, den Abend des Jahres.

... und es läutet der Schritt
Des Fremdlings durch die silberne Nacht.

Wer ist dieser Fremdling? Wessen Pfade sind es, deren «ein blaues Wild» gedenken möchte? Gedenken heißt: «Vergessenes sinnen»,

... Da im grünen Geäst
Die Drossel ein Fremdes in den Untergang rief.
(vgl. 54, 107)

Inwiefern soll «ein blaues Wild» (vgl. 99, 146) dem Untergehenden nachdenken? Empfängt das Wild sein Blaues aus jener «Bläue», die «geistlich dämmert» und als die Nacht aufgeht? Zwar ist die Nacht dunkel. Aber das Dunkle ist nicht notwendig Finsternis. In einer anderen Dichtung (139) wird die Nacht mit den Worten angerufen:

O, das sanfte Zyanenbündel der Nacht.

Ein Bündel von Kornblumen ist die Nacht, ein sanftes. Demgemäß heißt das blaue Wild auch das «scheue Wild» (104), das «sanfte Tier» (97). Das Bündel aus Bläue versammelt im Grunde seines Gebindes die Tiefe des Heiligen. Aus der Bläue leuchtet, aber zugleich durch ihr eigenes Dunkel sich verhüllend, das Heilige. Dieses verhält, während es sich entzieht. Es verschenkt seine Ankunft, indem es sich in den verhaltenden Entzug verwarth. Die ins Dunkel geborgene Helle ist die Bläue.

Hell, d. h. hallend, ist ursprünglich der Ton, der aus dem Bergenden der Stille ruft und also sich lichtet. Die Bläue hallt in ihrer Helle, indem sie läutet. In ihrer hallenden Helle leuchtet das Dunkel der Bläue.

Die Schritte des Fremdlings läuten durch das silbern Glänzende Klingende der Nacht. Eine andere Dichtung (104) singt:

Und in heiliger Bläue läuten leuchtende Schritte fort.

Anderswo (110) heißt es von der Bläue:

... das Heilige blauer Blumen ... rührt den Schauenden.

Eine andere Dichtung sagt (85):

. . . Ein Tiergesicht
Erstarrt vor Bläue, ihrer Heiligkeit.

Das Blau ist kein Bild für den Sinn des Heiligen. Die Bläue selber ist ob ihrer versammelnden, in der Verhüllung erst scheinenden Tiefe das Heilige. Angesichts der Bläue und zugleich durch lauter Bläue zum Ansichthalten gebracht, erstarrt das Tiergesicht und wandelt sich in das Antlitz des Wilds.

Die Starre des Tiergesichtes ist nicht die des Abgestorbenen. Im Erstarren fährt das Gesicht des Tieres zusammen. Sein Aussehen sammelt sich, um, an sich haltend, dem Heiligen entgegen in den «Spiegel der Wahrheit» (85) zu schauen. Anschauen sagt: eingehen in das Schweigen.

Gewaltig ist das Schweigen im Stein.

lautet der unmittelbar folgende Vers. Der Stein ist das Gebirge des Schmerzes. Das Gestein versammelt bergend im Steinernen das Besänftigende, als welches der Schmerz ins Wesenhafte stillt. «Vor Bläue» schweigt der Schmerz. Das Antlitz des Wilds nimmt sich angesichts der Bläue in das Sanfte zurück. Denn das Sanfte ist dem Wort nach das friedlich Sammelnde. Es verwandelt die Zwietracht, indem es das Versehrende und Sengende der Wildnis in den beruhigten Schmerz verwindet. Wer ist das blaue Wild, dem der Dichter zuruft, es möchte doch des Fremdlings gedenken? Ein Tier? Gewiß. Und nur ein Tier? Keineswegs. Denn es soll gedenken. Sein Gesicht soll ausschauen nach ... und hinschauen auf den Fremdling. Das blaue Wild ist ein Tier, dessen Tierheit vermutlich nicht im Tierischen, sondern in jenem schauenden Gedenken beruht, nach dem der Dichter ruft. Diese Tierheit ist noch fern und kaum zu erblicken. So schwankt denn die Tierheit des hier gemeinten Tieres im Unbestimmten.

Sie ist noch nicht in ihr Wesen eingebracht. Dieses Tier, nämlich das denkende, das animal rationale, der Mensch, ist nach einem Wort Nietzsches noch -nicht fest gestellt.

Diese Aussage meint keineswegs, der Mensch sei noch nicht als Tatsache «konstatiert». Er ist es nur allzu entschieden. Das Wort meint: Die Tierheit dieses Tieres ist noch nicht ins Feste, d. h. «nach Haus», in das Einheimische ihres verhüllten Wesens gebracht.

Um diese Feststellung ringt die abendländisch-europäische Metaphysik_ seit Platon. Vielleicht ringt sie vergebens. Vielleicht ist ihr der Weg in das «Unterwegs» noch verlegt. Das in seinem Wesen noch nicht fest-gestellte Tier ist der jetzige Mensch.

Im dichtenden Namen «blaues Wild» ruft Trakl jenes Menschenwesen, dessen Antlitz, d. h. Gegenblick, im Denken an die Schritte des Fremdlings von der Bläue der Nacht er-blickt und so vom Heiligen beschienen wird. Der Name «blaues Wild» nennt Sterbliche, die des Fremdlings gedenken und mit ihm das Einheimische des Menschenwesens erwandern möchten.

"Wer sind sie, die solche Wanderschaft beginnen? Vermutlich sind es Wenige und Unbekannte, wenn anders das Wesenhafte sich in der Stille und jäh und selten ereignet. Der Dichter nennt solche Wanderer in der Dichtung «Ein Winterabend» (126), deren zweite Strophe beginnt:

Mancher auf der Wanderschaft
Kommt ans Tor auf dunklen Pfaden.

Das blaue Wild hat, wo und wann es west, die bisherige Wesensgestalt des Menschen verlassen. Der bisherige Mensch verfällt, insofern er sein Wesen verliert, d. h. verwest.

«Siebengesang des Todes» nennt Trakl eine seiner Dichtungen. Sieben ist die heilige Zahl Das Heilige des Todes singt der Gesang. Der Tod wird hier nicht unbestimmt und im allgemeinen als Beendigung irdischen Lebens vorgestellt. «Der Tod» meint dichterisch jenen «Untergang», in den «ein Fremdes» gerufen ist. Darum heißt das so gerufene Fremde auch (146) «ein Totes ». Sein Tod ist nicht

die Verwesung, sondern das Verlassen der verwesenen Gestalt des Menschen. So sagt denn die vorletzte Strophe der Dichtung «Siebengesang des Todes» (142):

O des Menschen verwesene Gestalt: gefügt aus kalten
Nacht und Schrecken versunkener Wälder (Metallen:
Und der sengenden Wildnis des Tiers;
Windesstille der Seele.

Die verwesene Gestalt des Menschen ist der Marter des Sengenden und dem Stechenden des Dorns ausgeliefert. Ihre Wildheit ist nicht durchschienen von der Bläue. Die Seele dieser Menschengestalt steht nicht im Wind des Heiligen. Sie ist deshalb ohne Fahrt. Der Wind selber, Gottes Wind, bleibt darum einsam. Eine Dichtung, die das blaue Wild nennt, das sich jedoch kaum erst aus dem «Dornengestrüpp» lösen kann, schließt mit den Versen (99):

Immer tönt
An schwarzen Mauern Gottes einsamer Wind.

«Immer», dies meint: solange das Jahr und sein Sonnengang noch im Düsteren des Winters verharrt und niemand des Pfades gedenkt, auf dem der Fremdling «läutenden Schrittes» die Nacht durchschreitet. Diese Nacht ist selbst nur die bergende Verhüllung des Sonnenganges. «Gehen», ienai, heißt indogermanisch: ier-, das Jahr.

Gedächte ein blaues Wild seines Pfads,
Des Wohllauts seiner geistlichen Jahre!

Das Geistliche der Jahre wird aus der geistlich dämmernden
Bläue der Nacht bestimmt.

... O, wie ernst ist das Hyazinthen Antlitz der Dämmerung.
«Unterwegs» (102)

Die geistliche Dämmerung ist so wesentlichen Wesens, daß der Dichter eigens eine der Dichtungen mit dein Wort «Geistliche Dämmerung» überschreibt (137). Auch in ihr begegnet das Wild, aber ein dunkles. Sein wildes hat zumal den Zug ins Finstere und die Neige zur stillen Bläue. Indessen befahrt der Dichter selbst «auf schwarzer Wolke» den «nächtigen Weiher, den Sternenhimmel».

Die Dichtung lautet:

Geistliche Dämmerung

Stille begegnet am Saum des Waldes
Ein dunkles Wild;
Am Hügel endet leise der Abendwind,

Verstummt die Klage der Amsel,
Und die sanften Flöten des Herbstes
Schweigen im Rohr.

Auf schwarzer Wolke
Befährst du trunken von Mohn
den nächtigen Weiher,

Den Sternenhimmel.
Immer tönt der Schwester mondene Stimme
Durch die geistliche Nacht.

Der Sternenhimmel ist im dichterischen Bild des nächtigen Weihers dargestellt. So meint es unser gewöhnliches Vorstellen. Aber der nächtliche Himmel ist in der Wahrheit seines Wesens dieser Weiher. Dagegen bleibt, was wir sonst die Nacht nennen, eher nur ein Bild, nämlich das verblaßte und entleerte Nachbild ihres Wesens. Oft kehrt im Gedicht des Dichters der Weiher wieder und der Weiberspiegel. Die bald schwarzen, bald blauen Wasser zeigen dem Menschen sein eigenes Antlitz, seinen Gegenblick. Im nächtigen Weiher des Sternenhimmels aber erscheint die dämmernde Bläue der geistlichen Nacht. Ihr Glanz ist kühl. Das kühle Licht entstammt dem Scheinen der Monden (selanna). Rings um ihr Leuchten verblassen und erkühlen sogar, wie altgriechische Verse sagen, die Sterne. Alles wird «mondene».

Der die Nacht durchschreitende Fremde heißt «der Mondene» (134). Die «mondene Stimme» der Schwester, die immer durch die geistliche Nacht tönt, hört der Bruder dann, wenn er in seinem Kahn, der noch ein «schwarzer» ist und kaum beglänzt vom Goldenen des Fremdlings, diesem auf nächtiger Weiherfahrt zu folgen versucht.

Wenn Sterbliche dem in den Untergang gerufenen «Fremden», d. h. jetzt dem Fremdling, nach wandern, gelangen sie selber ins Fremde, werden sie selbst Fremdlinge und Einsame (64, 87 u. a.).

Durch die Fahrt auf dem nächtigen Sternenweiher, das ist der Himmel über der Erde, erfährt die Seele die Erde erst als Erde in ihrem «kühlen Saft» (126). Die Seele entgleitet in die abendlich dämmernde Bläue des geistlichen Jahres. Sie wird zur «Herbstseele» und als diese wird sie zur «blauen Seele».

Die wenigen jetzt genannten Strophen und Verse weisen in die geistliche Dämmerung, führen auf den Pfad des Fremdlings, zeigen Art und Fahrt derer, die, seiner gedenkend, ihm in den Untergang folgen. Zur Zeit der «Sommersneige» wird das Fremde in seinem Wandern herbstlich und dunkel.

«Herbstseele» nennt Trakl eine Dichtung, deren vorletzte Strophe singt (124)'

Bald entgleitet Fisch und Wild.
Blaue Seele, dunkles Wandern
Schied uns bald von Lieben, Andern.
Abend wechselt Sinn und Bild.

Die Wanderer, die dem Fremdling folgen, sehen sich alsbald geschieden «von Lieben», die für sie «Anderer» sind. Die Anderen - das ist der Schlag der verwesenen Gestalt des Menschen.

Unsere Sprache nennt das aus einem Schlag geprägte und in diesen Schlag verschlagene Menschenwesen das «Geschlecht».

Das Wort bedeutet sowohl das Menschengeschlecht im Sinne der Menschheit, als auch die Geschlechter im Sinne der Stämme, Sippen und Familien, dies alles wiederum geprägt in das Zwiefache der Geschlechter. Das Geschlecht der «verwesenen Gestalt» des Menschen nennt der Dichter das «verwesende» Geschlecht (186). Es ist aus der Art seines Wesens heraufgesetzt und darum das «entsetzte» (162) Geschlecht.

Womit ist dieses Geschlecht geschlagen, d. h. verflucht? Fluch heißt griechisch pnyg, unser Wort «Schlag». Der Fluch des verwesenden Geschlechtes besteht darin, daß dieses alte Geschlecht in die Zwietracht der Geschlechter auseinandergeschlagen ist. Aus ihr trachtet jedes der Geschlechter in den losgelassenen Aufruhr der je vereinzelt und bloßen Wildheit des Wildes. Nicht das Zwiefache als solches, sondern die Zwietracht ist der Fluch. Sie trägt aus dem Aufruhr der blinden Wildheit das Geschlecht in die Entzweiung und verschlägt es so in die losgelassene Vereinzelung. Also entzweit und zerschlagen vermag das «verfallene Geschlecht» von sich aus nicht mehr in den rechten Schlag zu finden. Den rechten Schlag aber hat es nur mit jenem Geschlecht, dessen Zwiefaches aus der Zwietracht weg in die Sanftmut einer einfaltigen Zwiefalt vorauswandert, d. h. ein «Fremdes» ist und dabei dem Fremdling folgt.

Im Verhältnis zu jenem Fremdling bleiben alle Nachkommen des verwesenden Geschlechtes die Anderen. Gleichwohl hängt an ihnen die Liebe und die Verehrung. Das dunkle Wandern im Gefolge des Fremdlings geleitet jedoch in die Bläue seiner Nacht. Die wandernde Seele wird zur «blauen Seele».

Aber zugleich wird sie geschieden. Wohin? Dorthin, wo jener Fremdling geht, der bisweilen dichterisch nur mit dem hinweisenden Wort «Jener» genannt wird.

«Jener» lautet in der alten Sprache «ener» bedeutet der «andere». «Ener dem Bach» ist die andere Seite des Baches. «Jener», der Fremdling, ist der Andere zu den Anderen, nämlich zum verwesenden Geschlecht. Jener ist der von den Anderen Hinweg- und Abgerufene. Der Fremdling ist der Ab-geschiedene.

Wohin ist ein solches, was in sich das Wesen des Fremden, d. h. das Voraus-Wandern übernimmt, gewiesen? Wohin ist ein Fremdes gerufen? In den Untergang. Er ist das Sichverlieren in die geistliche Dämmerung der Bläue. Er geschieht aus der Neige zum geistlichen Jahr. Wenn solche Neige durch das Zerstörende des nahenden Winters, des Novembers, hindurch muß, dann bedeutet jenes Sichverlieren gleichwohl nicht das Wegfallen in das Haltlose und in die Vernichtung. Sich verlieren besagt vielmehr nach dem Wortsinn: sich loslösen und langsam entgleiten. Der Sichverlierende entschwindet zwar in der, aber keineswegs in die Novemberzerstörung. Er gleitet, durch sie hindurch, weg in die geistliche Dämmerung der Bläue, «zur Vesper», d. h. gegen den Abend.

Zur Vesper verliert sich der Fremdling in schwarzer
Novemberzerstörung,
Unter morschem Geäst, an Mauern voll Aussatz hin,
Wo vordem der heilige Bruder gegangen,

Versunken in das sanfte Saitenspiel seines Wahnsinns.
«Helian» (87)

Der Abend ist die Neige der Tage der geistlichen Jahre. Der Abend vollbringt einen Wechsel. Der Abend, der sich dem Geistlichen zuneigt, gibt anderes zu schauen, anderes zu sinnen.

Abend wechselt Sinn und Bild.

Das Scheinende, dessen Anblicke (Bilder) die Dichter sagen, erscheint durch diesen Abend anders. Das Wesende, dessen Unsichtbarem die Denker nachsinnen, kommt durch diesen Abend zu anderem Wort. Der Abend verwandelt aus anderem Bild und anderem Sinn die Sage des Dichtens und Denkens und ihre Zwiesprache. Dies vermag der Abend jedoch nur deshalb, weil er selbst wechselt. Der Tag geht durch ihn zu einer Neige, die kein Ende ist, sondern einzig geneigt, jenen Untergang zu bereiten, durch den der Fremdling in den Beginn seiner Wanderschaft eingeht. Der Abend wechselt sein eigenes Bild und seinen eigenen Sinn. In diesem Wechsel verbirgt sich ein Abschied vom bisherigen Walten der Tages- und Jahreszeiten.

Doch wohin geleitet der Abend das dunkle Wandern der blauen Seele? Dorthin, wo alles anders zusammengekommen, geborgen und für einen anderen Aufgang verwahrt ist.

Die bisher genannten Strophen und Verse weisen uns in eine Versammlung, d. h. an einen Ort. Welcher Art ist dieser Ort? Wie sollen wir ihn benennen? Doch wohl aus der Anmessung an die Sprache des Dichters. Alles Sagen der Dichtungen Georg Trakls bleibt auf den wandernden Fremdling versammelt. Er ist und er heißt «der Abgeschiedene» (177). Durch ihn hindurch und um ihn her ist das dichtende Sagen auf einen einzigen Gesang gestimmt. Weil die Dichtungen dieses Dichters in das Lied des Abgeschiedenen versammelt sind, nennen wir den Ort seines Gedichtes die Abgeschiedenheit.

Die Erörterung muß jetzt durch einen zweiten Schritt versuchen, den bisher nur angezeigten Ort deutlicher in die Acht zu nehmen.

II

Läßt sich die Abgeschiedenheit noch eigens, und zwar als der Ort des Gedichtes, in den besinnlichen Blick heben? Wenn überhaupt, dann nur so, daß wir jetzt helleren Auges dem Pfad des Fremdlings folgen und fragen: Wer ist der Abgeschiedene? Welches ist die Landschaft seiner Pfade?

Sie verlaufen durch die Bläue der Nacht. Das Licht, aus dem seine Schritte leuchten, ist kühl. Das Schlußwort einer Dichtung, die eigens dem «Abgeschiedenen» gilt, nennt «die mondenen Pfade der Abgeschiedenen» (178). Uns heißen die Abgeschiedenen auch die Toten. Aber in welchem Tod ist der Fremdling gestorben? In der Dichtung «Psalm» (62) sagt Trakl:

Der Wahnsinnige ist gestorben.

Die folgende Strophe sagt:

Man begräbt den Fremden.

Im «Siebengesang des Todes» heißt er der «weiße Fremdling». Die letzte Strophe der Dichtung «Psalm» sagt:

In seinem Grab spielt der weiße Magier mit seinen
Schlangen. (64)

Der Gestorbene lebt in seinem Grab. Er lebt in seiner Kammer so still und
versonnen, daß er mit seinen schlangen spielt. Sie vermögen nichts gegen ihn. Sie
sind nicht erwürgt, aber ihr Böses ist verwandelt. Dagegen heißt es in der Dichtung
«Die Verfluchtem» (120):

Ein Nest von scharlachfarbnen Schlangen bäumt
Sich trägt in ihrem aufgewühlten Schoß. (vgl. 161, 164.)

Der Gestorbene ist der Wahnsinnige. Meint dies einen Geisteskranken? Nein.
Wahnsinn bedeutet nicht das Sinnen, das Unsinniges wähnt. «Walm» gehört zum
althochdeutschen wana und bedeutet: ohne. Der Wahnsinnige sinnt, und er sinnt
sogar wie keiner sonst. Aber er bleibt dabei ohne den Sinn der Anderen.
Er ist anderen Sinnes. «Sinnan» bedeutet ursprünglich: reisen, streben nach ... ,
eine Richtung einschlagen; die indogermanische Wurzel sent und set bedeutet
Weg. Der Abgeschiedene ist der Wahnsinnige, weil er anderswohin unterwegs ist.
Von dorther darf sein Wahnsinn ein «sanfter» heißen; denn er sinnt Stillere nach.
Eine Dichtung, die vom Fremdling einfach als von «Jenem», dem Anderen, spricht,
singt:

Jener aber ging die steinernen Stufen des Mönchsbergs
Ein blaues Lächeln im Antlitz und seltsam verpuppt [hinab,
In seine stillere Kindheit und starb;

Die Dichtung trägt die Überschrift «An einen Frühverstorbenen» (135). Der
Abgeschiedene ist in die Frühe hinweggestorben. Darum ist er «der zarte
Leichnam» (105, 146 u. a.), eingehüllt in jene Kindheit, die alles nur Brennende und
Sengende der Wildnis stiller verwahrt. So erscheint der in die Frühe Verstorbene
als «die dunkle Gestalt der Kühle». Von ihr singt die Dichtung des Titels «Am
Mönchsberg» (113):

Immer folgt dem Wanderer die dunkle Gestalt der Kühle
Über knöchernen Steg, die hyazinthene Stimme des Knaben,
Leise sagend die vergessene Legende des Walds, ..

«Die dunkle Gestalt der Kühle» folgt dem Wanderer nicht nach. Sie geht ihm
voraus, insofern die blaue Stimme des Knaben Vergessenes zurückholt und es
vorsagt.

Wer ist dieser in die Frühe hinweggestorbene Knabe? Wer ist dieser Knabe,
dessen

... Stirne leise blutet
Uralte Legenden
Und dunkle Deutung des Vogelflugs (97)?

Wer ist dieser über knöchernen Steg Gegangene? Der Dichter ruft ihn an mit dem Wort:

O, wie lange bist, Elis, du verstorben.

Elis ist der in den Untergang gerufene Fremdling. Elis ist keineswegs eine Gestalt, mit der Trakl sich selber meint. Elis ist so wesenhaft vom Dichter unterschieden wie vom Denker Nietzsche die Gestalt Zarathustras. Aber beide Gestalten kommen darin überein, daß ihr Wesen und Wandern mit dem Untergang beginnt. Elis' Untergang geht in die uralte Frühe, die älter ist denn das altgewordene verwesende Geschlecht, älter, weil sinnender, sinnender, weil stiller, stiller, weil selbst stillender. In der Gestalt des Knaben Elis beruht das Knabenhafte nicht in einem Gegensatz zum Mädchenhaften. Das Knabenhafte ist die Erscheinung der stilleren Kindheit. Diese birgt und spart in sich die sanfte Zwiefalt der Geschlechter, des Jünglings sowohl wie der «goldenen Gestalt der Jünglingin» (179).

Elis ist kein Toter, der im Späten des Abgelebten verwest. Elis ist der Tote, der in die Frühe entwest. Dieser Fremdling entfaltet das Menschenwesen voraus in den Anbeginn dessen, was noch nicht zum Tragen (althochdeutsch giberan) gekommen.

Jenes ruhendere und darum stillendere Unausgetragene im Wesen der Sterblichen nennt der Dichter das Ungeborene.

Der in die Frühe verstorbene Fremdling ist der Ungeborene. Die Namen «ein Ungeborenes» und «ein Fremdes» sagen dasselbe. In der Dichtung «Heiterer Frühling» steht der Vers (26):

Und Ungebornes pflegt der eignen Ruh.

Es hütet und wahrt die stillere Kindheit in das kommende Erwachen des Menschengeschlechtes. Also ruhend lebt der Frühverstorbene. Der Abgeschiedene ist nicht der Abgestorbene im Sinne des Abgelebten. Im Gegenteil. Der Abgeschiedene schaut in die Bläue der geistlichen Nacht voraus. Die weißen Lider, die sein Schauen behüten, erglänzen im bräutlichen Schmuck (150), der die sanftere Zwiefalt des Geschlechtes verspricht.

Stille blüht die Myrthe über den weißen Lidern des Toten.

Dieser Vers gehört in dieselbe Dichtung, die sagt:

Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden.

Beide Sätze stehen in unmittelbarer Nachbarschaft. Der «Tote» ist der Abgeschiedene, der Fremde, der Ungeborene.
Aber noch geht

... des Ungeborenen
Pfad an finsternen Dörfern, einsamen Sommern hin.
«Stundenlied» (101)

Sein Weg führt an dem, was ihn nicht als Gast einläßt, vorbei, aber schon nicht mehr hindurch. Zwar ist auch die Fahrt des Abgeschiedenen einsam, dies jedoch aus der Einsamkeit «des nächtigen Weiher, des Sternenhimmels». Der Wahnsinnige befährt diesen Weiher nicht auf «schwarzer Wolke», sondern auf goldenem Kahn. Wie ist es mit dem Goldenen? Die Dichtung «Winkel im Wald» (33) antwortet durch den Vers:

Auch zeigt sich sanftem Wahnsinn oft das Goldne, Wahre.

Der Pfad des Fremdlings führt durch die «geistlichen Jahre», deren Tage überall in den wahren Anbeginn gelenkt, von dorthin regiert, d. h. recht sind. Das Jahr seiner Seele ist in das Rechte versammelt.

O! wie gerecht sind, Elis, alle deine Tage.

singt die Dichtung «Elis» (98). Dieser Ruf ist nur das Echo zum anderen, schon gehörten:

O, wie lange bist, Elis, du verstorben.

Die Frühe, in die der Fremdling verstorben, birgt das Wesensgerechte des Ungeborenen. Diese Frühe ist eine Zeit eigener Art, die Zeit der «geistlichen Jahre». Trakl hat eine seiner Dichtungen schlicht mit dem Wort «Jahr» überschrieben (170). Sie beginnt: «Dunkle Stille der Kindheit». Ihr gegenüber ist die hellere, weil noch stillere und darum andere Kindheit die Frühe, in die der Abgeschiedene untergegangen. Die stillere Kindheit nennt der Schlußvers derselben Dichtung den Anbeginn:

Goldenes Auge des Anbeginns, dunkle Geduld des Endes.

Das Ende ist hier nicht die Folge und das Verklingen des Anbeginns. Das Ende geht, nämlich als das Ende des verwesenden Geschlechtes, dem Anbeginn des ungeborenen Geschlechtes voraus. Der Anbeginn hat jedoch als die frühere Frühe das Ende schon überholt.

Diese Frühe verwahrt das immer noch verhüllte ursprüngliche Wesen der Zeit. Es bleibt dem herrschenden Denken auch fernerhin verschlossen, solange die seit Aristoteles überall noch maßgebende Vorstellung von der Zeit in Geltung bleibt. Darnach ist die Zeit, mag man sie mechanisch oder dynamisch oder vom Atomzerfall her vorstellen, die Dimension der quantitativen oder qualitativen Berechnung der Dauer, die im Nacheinander abläuft.

Aber die wahre Zeit ist Ankunft des Gewesenen. Dieses ist nicht das Vergangene, sondern die Versammlung des Wesenden, die aller Ankunft vorausgeht, indem sie als solche Versammlung sich in ihr je Früheres zurückbirgt. Dem Ende und seiner Vollendung entspricht «Geduld». Sie trägt Verborgenes seiner Wahrheit entgegen. Ihr Ertragen trägt alles dem Untergang in die Bläue der geistlichen Nacht zu. Dem

Anbeginn jedoch entspricht ein Blicken und Sinnen, das golden leuchtet, weil es vom «Goldnen, Wahren» beschienen ist. Dieses spiegelt sich im Sternenweiher der Nacht, wenn Elis ihr auf seiner Fahrt das Herz öffnet (98):

Ein goldener Kahn
Schaukelt, Elis, dein Herz am einsamen Himmel.

Der Kahn des Fremdlings schwankt, aber spielend, nicht «ängstlich» (200) wie der Kahn jener Nachfahren der Frühe, die erst dem Fremdling nur folgen. Ihr Kahn gelangt noch nicht auf die Höhe des Weiherspiegels. Er versinkt.-Aber wo? Im Verfall? Nein. Und wohin? In das leere Nichts? Keineswegs. Eine der letzten Dichtungen, «Klage» (200), endet mit den Versen:

Schwester stürmischer Schwermut
Sieh ein ängstlicher Kahn versinkt
Unter Sternen,
Dem schweigenden Antlitz der Nacht.

Was birgt dieses aus dem Glanz der Sterne entgegenblickende Schweigen der Nacht? Wohin gehört es mit dieser selbst? Zur Abgeschiedenheit. Diese erschöpft sich nicht in einem bloßen Zustand, dem des Verstorbenseins, worin der Knabe Elis lebt. Zur Abgeschiedenheit gehört die Frühe der stilleren Kindheit, gehört die blaue Nacht, gehören die nächtigen Pfade des Fremdlings, gehört der nächtliche Flügelschlag der Seele, gehört schon die Dämmerung als das Tor zum Untergang. Die Abgeschiedenheit versammelt dieses Zusammengehörnde, aber nicht nachträglich, sondern so, daß sie sich in seine schon waltende Versammlung entfaltet.

Die Dämmerung, die Nacht, die Jahre des Fremdlings, seine Pfade nennt der Dichter «geistlich». Die Abgeschiedenheit ist «geistlich». Was meint dieses Wort? Seine Bedeutung und ihr Gebrauch sind alt. «Geistlich» heißt, was im Sinne des Geistes ist, ihm entstammt und seinem Wesen folgt. Der heute geläufige Sprachgebrauch hat das «Geistliche» auf die Beziehung zu den «Geistlichen», zum geistlichen Stand der Priester und ihrer Kirche eingeschränkt. Auch Trakl scheint, wenigstens für das flüchtige Ohr, diesen Bezug zu meinen, wenn die Dichtung «In Hellbrunn» (191) sagt:

... So geistlich ergrünen
Die Eichen über den vergessenen Pfaden der Toten,

Vorher sind «die Schatten der Kirchenfürsten, edler Frauen» genannt, «die Schatten lange Verstorbener», die über den «Frühlingsweiher» zu schweben scheinen. Aber der Dichter, der hier «wieder die blaue Klage des Abends» singt, denkt nicht an die «Geistlichkeit», wenn ihm die Eichen so «geistlich ergrünen». Er denkt an die Frühe des lang Verstorbenen, die den «Frühling der Seele» verspricht. Nichts anderes singt auch die zeitlich frühere Dichtung «Geistliches Lied» (20), wieweil noch verhüllter und suchender. Der Geist dieses «Geistlichen Liedes», das in einer seltsamen Zweideutigkeit spielt, kommt durch die letzte Strophe deutlicher ins Wort:

Bettler dort am. alten Stein
Scheint verstorben im Gebet,
Sanft ein Hirt vom Hügel geht
Und ein Engel singt im Hain,
Nah im Hain
Kinder in den Schlaf hinein.

Aber der Dichter könnte doch, wenn er schon nicht das «Geistliche» der Geistlichkeit meint, das, was in der Beziehung zum Geist steht, schlecht und recht das «Geistige» nennen und von der geistigen Dämmerung, der geistigen Nacht sprechen. Warum vermeidet er das Wort «geistig»? Weil das «Geistige» den Gegensatz zum Stofflichen nennt. Dieser stellt die Verschiedenheit zweier Bereiche vor und nennt, platonisch-abendländisch gesprochen, die Kluft zwischen dem Übersinnlichen (noyton) und dem Sinnlichen (aisthyton).

Das so verstandene Geistige, das inzwischen zum Rationalen, Intellektuellen und Ideologischen geworden ist, gehört samt seinen Gegensätzen zur Weltansicht des verwesenden Geschlechtes. Von diesem scheidet sich aber das «dunkle Wandern» der «blauen Seele». Die Dämmerung zur Nacht, in die das Fremde untergeht, kann so wenig wie der Pfad des Fremdlings «geistig» genannt werden. Die Abgeschiedenheit ist geistlich, vom Geist bestimmt, aber gleichwohl nicht «geistig» im metaphysischen Sinne.

Doch was ist der Geist? Trakl spricht in seiner letzten Dichtung «Grotek» von der «heißen Flamme des Geistes» (201). Der Geist ist das Flammende und erst als dieses vielleicht ein Wehendes. Trakl versteht den Geist nicht zuerst als Pneuma, nicht spirituell, sondern als Flamme, die entflammt, aufjagt, entsetzt, außer Fassung bringt. Das Flammen ist das erglühende Leuchten.

Das Flammende ist das Außer-sich, das lichtet und erglänzen läßt, das indessen auch weiterfressen und alles in das Weiße der Asche verzehren kann.

«Flamme ist des Bleichsten Bruder», heißt es in der Dichtung «Verwandlung des Bösen» (129). Trakl schaut den' «Geist» aus jenem Wesen, das in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes «Geist» genannt wird; denngeis besagt: aufgebracht, entsetzt, außer sich sein.

Der so verstandene Geist west in der Möglichkeit des Sanften und des Zerstörerischen. Das Sanfte schlägt jenes Außer-sich des Entflammenden keineswegs nieder, sondern hält es in der Ruhe des Freundlichen versammelt. Das Zerstörerische kommt aus dem Zügellosen, das sich im eigenen Aufruhr verzehrt und so das Böartige betreibt. Das Böse ist stets das Böse eines Geistes.

Das Böse und seine Bosheit ist nicht das Sinnliche, Stoffliche. Es ist auch nicht bloß «geistiger» Natur. Das Böse ist geistlich als der in die Verblendung weglodernde Aufruhr des Entsetzenden, das in das Ungesammelte des Unheilen versetzt und das gesammelte Erblühen des Sanften zu versengen droht.

Doch wo ruht das Sammelnde des Sanften? Welches sind seine Zügel? Welcher Geist hält sie? Wie ist und wird das Menschenwesen «geistlich»?

Insofern das Wesen des Geistes im Entflammen beruht, bricht er Bahn, lichtet diese und bringt auf den Weg. Als Flamme ist der Geist der Sturm, der «den Himmel stürmt» und «Gott erjagt» (187). Der Geist jagt die Seele in das Unterwegs, wo sich ein Vorauswandern begibt. Der Geist versetzt in das Fremde.

«Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden.» Der Geist ist es, der mit Seele beschenkt. Er ist der Beseeler. Aber die Seele wiederum hütet den Geist und dies so wesentlich, daß der Geist vermutlich nie ohne die Seele Geist sein kann. Sie «nährt» den Geist. Auf welche Weise? Wie anders denn so, daß die Seele die ihrem Wesen eigene Flamme dem Geist zu Lehen gibt? Diese Flamme ist das Glühen der Schwermut, die «Sanftmut der einsamen Seele» (55).

Das Einsame vereinzelt nicht in die Zerstreung, der jede bloße Verlassenheit preisgegeben ist. Das Einsame trägt die Seele dem Einzigen zu, versammelt sie in das Eine und bringt ihr Wesen so auf die Wanderschaft. Als die einsame Seele ist sie die wandernde.

Der Glut ihres Gemütes wird zugemutet, die Schwere des Geschickes in die Wanderschaft - und so die Seele dem Geist entgegen - zu tragen.

Dem Geist leih deine Flamme, glühende Schwermut;

beginnt eine Dichtung «An Luzifer», d. h. an den Lichtträger, der den Schatten des Bösen wirft. (Nachlaßband der Salzburger Ausgabe, S. 14.)

Die Schwermut der Seele erglüht nur dort, wo die Seele auf ihrer Wanderung in die weiteste Weite ihres eigenen, d. h. ihres wandernden Wesens eingeht. Solches geschieht, wenn sie dem Antlitz der Bläue entgegenschaut und anschaut, was aus dieser scheint. Also anschauend ist die Seele «die große Seele».

O Schmerz, du flammendes Anschauen

Der großen Seele!

«Das Gewitter» (185)

Das Große der Seele mißt sich an der Weise, wie sie das flammende Anschauen vermag, wodurch sie im Schmerz heimisch wird. Dem Schmerz eignet ein in sich gegenwendiges Wesen.

«Flammend» reißt der Schmerz fort. Sein Fortriß zeichnet die wandernde Seele in die Fuge des Stürmens und Jagens ein, das, den Himmel stürmend, Gott erjagen möchte. So scheint es, als sollte der Fortriß das, wohin er reißt, überwältigen, statt es in seinem verhüllenden Leuchten walten zu lassen.

Dies aber vermag das «Anschauen». Es löscht den flammenden Fortriß nicht aus, sondern fügt ihn in das Fügsame des schauenden Hinnehmens zurück. Das Anschauen ist der Rückriß im Schmerz, wodurch dieser seine Milde erlangt und aus ihr sein entbergend-geleitendes Walten. Der Geist ist Flamme. Glühend leuchtet sie. Das Leuchten geschieht im Blick des Anschauens. Solchem Anschauen ereignet sich die Ankunft des Scheinenden, worin alles Wesende anwest.

Dieses flammende Anschauen ist der Schmerz. Jedem Meinen, das den Schmerz von der Empfindung her vorstellt, bleibt sein Wesen verschlossen. Das flammende Anschauen bestimmt das Große der Seele.

Der Geist, der «große Seele» gibt, ist als Schmerz das Beseelende. Die also begabte Seele aber ist das Belebende. Darum ist jegliches, was nach ihrem Sinne lebt, vom Grundzug ihres eigenen Wesens, vom Schmerz, durchwaltet. Alles, was lebt, ist schmerzlich.

Nur was seelenvoll lebt, vermag seine Wesensbestimmung zu erfüllen. Kraft dieses Vermögens taugt es zum Einklang des wechselweisen Sichtragens, wodurch alles Lebendige zusammengehört.

Gemäß diesem Bezug des Taugens ist alles, was lebt, tauglich, d. h. gut. Aber das Gute ist schmerzlich gut. Alles Beseelte ist dem Grundzug der großen Seele entsprechend nicht nur schmerzlich gut, sondern einzig auf diese Weise auch wahrhaft; Denkkraft der Gegenwendigkeit des Schmerzes kann das Lebende sein Mitbewesendes in seiner jeweiligen Art verbergend entbergen, wahrhaft sein lassen.

Die letzte Strophe einer Dichtung beginnt (26):

So schmerzlich gut und wahrhaft ist, was lebt;

Man könnte meinen, der Vers streife das Schmerzliche nur flüchtig. In Wahrheit leitet er das Sagen der ganzen Strophe ein, die auf das Erschweigen des Schmerzes gestimmt bleibt. Um es zu hören, dürfen wir die sorgfältig gesetzten Satzzeichen weder übersehen, noch gar abändern. Die Strophe fährt fort:

Und leise rührt dich an ein alter Stein:

Wieder erklingt das «leise», das jeweils in die wesenhaften Bezüge gleiten läßt. Wiederum erscheint «der Stein», der, wenn hier ein Rechnen erlaubt wäre, an mehr als dreißig Stellen des Traklschen Gedichtes verzeichnet werden könnte. Im Stein verbirgt sich der Schmerz, der, versteinern, sich in das Verschlussene des Gesteins verwahrt, in dessen Erscheinen die uralte Herkunft aus der stillen Glut der frühesten Frühe leuchtet, die als vorausgehender Anbeginn auf alles Werdende, Wandernde zukommt und ihm die nie einholbare Ankunft seines Wesens zubringt. Das alte Gestein ist der Schmerz selbst, insofern er erdhafte die Sterblichen anblickt. Der Doppelpunkt nach dem Wort «Stein» am Ende des Verses zeigt an, daß hier der Stein spricht. Der Schmerz selbst hat das Wort. Langher schweigend sagt er den Wanderern, die dem Fremdling folgen, nichts Geringeres als sein eigenes Walten und Währen:

Wahrlich! Ich werde immer bei euch sein.

Diesem Spruch des Schmerzes entgegen die Wandernden, die dem Frühverstorbenen in das laubige Gezweig nachlauschen, mit den Worten des anschließenden Verses:

O Mund! der durch die Silberweide bebt.

Die ganze Strophe dieser Dichtung entspricht dem Schluß der zweiten Strophe einer anderen, die «An einen Frühverstorbenen» (135) gerichtet ist: •

Und im Garten blieb das silberne Antlitz des Freundes zurück,
Lauschend im Laub oder im alten Gestein.

Die Strophe, die anhebt mit:

So schmerzlich gut und wahrhaft ist, was lebt;

gibt zugleich den lösenden Gegenklang zum Beginn des dritten Teils der Dichtung, in die sie gehört:

Wie scheint doch alles Werdende so krank!

Das Gestörte, Verhemmte, Unheile und Heillose, alles Leidvolle des Verfallenden ist in Wahrheit nur der einzige Anschein, in dem sich das «Wahrliche» verbirgt: der alles durchwährende Schmerz. Darum ist der Schmerz weder das Widrige noch das Nützliche. Der Schmerz ist die Gunst des Wesenhaften alles Wesenden. Die Einfalt seines gegenwendigen Wesens bestimmt das Werden aus der verborgenen frühesten Frühe und stimmt es in die Heiterkeit der großen Seele.

So schmerzlich gut und wahrhaft ist, was lebt;
Und leise rührt dich an ein alter Stein:
Wahrlich! Ich werde immer bei euch sein.
O Mund! der durch die Silberweide bebt.

Die Strophe ist der reine Gesang des Schmerzes, gesungen, damit sie die dreiteilige Dichtung vollende, die «Heiterer Frühling» heißt. Die Heiterkeit der frühesten Frühe alles anbeginnlichen Wesens erbebt aus der Stille des verborgenen Schmerzes.

Dem gewöhnlichen Vorstellen erscheint das gegenwendige Wesen des Schmerzes, daß er als zurückreißender Riß erst eigentlich fortreißt, leicht als widersinnig. Aber in diesem Anschein verbirgt sich die Wesenseinfalt des Schmerzes. Sie trägt flammend am weitesten, wenn sie anschauend am innigsten an sich hält. So bleibt der Schmerz als der Grundzug der großen Seele die reine Entsprechung zur Heiligkeit der Bläue. Denn diese leuchtet dem Antlitz der Seele entgegen, indem sie sich in ihre eigene Tiefe entzieht. Das Heilige währt, wenn es west, je nur so, daß es in diesem Entzug verhält und das Anschauen in das Fügsame verweist. Das Wesen des Schmerzes, sein verborgener Bezug zur Bläue, gelangt durch die letzte Strophe einer Dichtung ins Wort, die «Verklärung» heißt (144):

Blaue Blume,
Die leise tönt in vergilbtem Gestein.

Die «blaue Blume» ist das «sanfte Zyanenbündel» der geistlichen Nacht. Die Worte singen den Brunnquell, dem Trakls Dichten entspringt. Sie beschließen, sie tragen zugleich die «Verklärung». Der Gesang ist Lied, Tragödie und Epos in einem. Die Dichtung ist einzig unter allen, weil in ihr die Weite des Schauens, die Tiefe des Denkens, das Einfache des Sagens auf eine unsägliche Weise innig und immerdar scheinen.

Der Schmerz ist nur wahrhaft Schmerz, wenn er der Flamme des Geistes dient. Die letzte Dichtung Trakls heißt «Grodek». Man rühmt sie als Kriegsdichtung. Aber sie ist unendlich mehr, weil anderes. Ihre letzten Verse lauten (201):
Die heiße Flamme des Geistes nährt heute ein gewaltiger

Schmerz,
Die ungeborenen Enkel.

Die hier genannten «Enkel» sind keinesfalls die ungezeugt gebliebenen Söhne der gefallenen Söhne, die dem verwesenden Geschlecht entstammten. Wäre es nur an dem, am Abbruch der Fortzeugung bisheriger Geschlechter, dann müßte dieser Dichter über ein solches Ende jubeln. Aber er trauert; freilich in einer «stolzeren Trauer», die flammend die Ruhe des Ungeborenen anschaut.

Die Ungeborenen heißen Enkel, weil sie nicht Söhne sein können, d. h. keine unmittelbaren Nachkommen des verfallenen Geschlechtes. Zwischen ihnen und diesem Geschlecht lebt eine andere Generation. Sie ist anders, weil andersartig gemäß ihrer anderen Wesensherkunft aus der Frühe des Ungeborenen. Der «gewaltige Schmerz» ist das alles überflammende Anschauen, das in die sich noch entziehende Frühe jenes Toten vorblickt, dem die «Geister» der früh Gefallenen entgegenstarben.

Doch wer hütet diesen gewaltigen Schmerz, daß er die heiße Flamme des Geistes nähre? Was vom Schlage dieses Geistes ist, gehört zu dem, was auf den Weg bringt. Was vom Schlag dieses Geistes ist, heißt «geistlich». Darum muß der Dichter vor allem anderen und zugleich ausschließlich die Dämmerung, die Nacht, die Jahre «geistlich» nennen. Die Dämmerung läßt die Bläue der Nacht aufgehen, entflammt sie. Die Nacht flammt als erleuchtende Spiegel des Sternenweihers. Das Jahr entflammt, indem es auf den Weg des Sonnenganges, seiner Auf- und Untergänge setzt.

Welcher Geist ist es, dem dieses «Geistliche» entwacht und folgt? Es ist jener Geist, der in der Dichtung «An einen Frühverstorbenen» (136) eigens «der Geist des Frühverstorbenen» genannt wird. Es ist der Geist, der jenen «Bettler» des «Geistlichen Liedes» (20) in die Abgeschiedenheit aussetzt, so daß er, wie die Dichtung «Im Dorf» (81) sagt, «der Arme» bleibt, «der im Geiste einsam starb». Die Abgeschiedenheit west als der lautere Geist. Sie ist das in seiner Tiefe ruhende, stiller flammende Scheinen der Bläue, die eine stillere Kindheit in das Goldene des Anbeginns entflammt.

Dieser Frühe entgegen blickt das goldene Antlitz der Elisgestalt. In ihrem Gegenblick wahrt sie die nächtliche Flamme des Geistes der Abgeschiedenheit. So ist denn die Abgeschiedenheit weder nur der Zustand des Frühverstorbenen, noch ist sie der unbestimmte Raum für seinen Aufenthalt. Die Abgeschiedenheit ist in der Art ihres Flammens selbst der Geist und als dieser das Versammelnde. Dieses holt das Wesen der Sterblichen in seine stillere Kindheit zurück, birgt sie als den noch nicht ausgetragenen Schlag, der das künftige Geschlecht prägt. Das Versammelnde der Abgeschiedenheit spart das Ungeborene über das Abgelebte hinweg in ein kommendes Auferstehen des Menschenschlages aus der Frühe. Das Versammelnde stillt als der Geist des Sanften zugleich den Geist des Bösen. Dessen Aufruhr steigt dort in seine äußerste Bösartigkeit, wo er gar aus der Zwietracht der Geschlechter noch ausbricht und in das Geschwisterliche einbricht. Aber zugleich verbirgt sich in der stilleren Einfalt der Kindheit die dorthin versammelte geschwisterliche Zwiefalt des Menschengeschlechtes. In der Abgeschiedenheit ist der Geist des Bösen weder vernichtet und vemeint, noch losgelassen und bejaht.

Das Böse ist verwandelt. Um solche «Verwandlung» zu bestehen, muß die Seele sich in das Große ihres Wesens wenden.

Die Größe dieses Großen wird durch den Geist der Abgeschiedenheit bestimmt. Die Abgeschiedenheit ist die Versammlung, durch die das Menschenwesen in seine stillere Kindheit und diese in die Frühe eines anderen Anbeginns zurückgeborgen wird. Als Versammlung hat die Abgeschiedenheit das Wesen des Ortes.

Inwiefern ist nun aber die Abgeschiedenheit der Ort eines Gedichtes, und zwar jenes Gedichtes, das Georg Trakls Dichtungen zur Sprache bringen? Hat die Abgeschiedenheit überhaupt und aus sich einen Bezug zum Dichten? Und selbst wenn ein solcher Bezug waltet, wie soll die Abgeschiedenheit ein dichtendes Sagen zu sich als seinem Ort einholen und von dort bestimmen?

Ist die Abgeschiedenheit nicht ein einziges Schweigen der Stille? Wie kann die Abgeschiedenheit ein Sagen und Singen auf den Weg bringen? Doch Abgeschiedenheit ist nicht die Ödnis der Abgestorbenheit. In der Abgeschiedenheit durchmißt der Fremdling den Abschied vom bisherigen Geschlecht. Er ist unterwegs auf einem Pfad. Welcher Art ist dieser Pfad? Der Dichter sagt es deutlich genug, und zwar in dem betont abgesetzten Schlußvers der Dichtung «Sommersneige»:

Gedächte ein blaues Wild seines Pfads,

Des Wohllauts seiner geistlichen Jahre!

Der Pfad des Fremdlings ist «der Wohllaut seiner geistlichen Jahre». Elis' Schritte läuten. Die läutenden Schritte leuchten durch die Nacht. Verhallt ihr Wohllaut ins Leere? Ist jener in die Frühe Verstorbene abgeschieden im Sinne des Losgetrennten, oder ist er ausgeschieden im Sinne des Erlesenen, d. h. gesammelt in eine Versammlung, die sanfter versammelt und stiller ruft?

Die zweite und dritte Strophe der Dichtung «An einen Frühverstorbenen» geben unserem Fragen einen Wink (135):

Jener aber ging die steinernen Stufen des Mönchsbergs hinab,
Ein blaues Lächeln im Antlitz und seltsam verpuppt
In seine stillere Kindheit und starb;
Und im Garten blieb das silberne Antlitz des Freundes zurück,
Lauschend im Laub oder im alten Gestein.

Seele sang den Tod, die grüne Verwesung des Fleisches
Und es war das Rauschen des Walds,
Die inbrünstige Klage des Wildes.
Immer klangen von dämmernden Türmen die blauen
Glocken des Abends.

Ein Freund lauscht dem Fremdling nach. Also nachlauschend folgt er dem Abgeschiedenen und wird dadurch selbst zum Wanderer, zu einem Fremdling. Die Seele des Freundes lauscht dem Toten nach. Des Freundes Antlitz ist ein «erstorbenes» (143).

Es lauscht, indem es den Tod singt. Darum ist diese singende Stimme «die Vogelstimme des Totengleichen» («Der Wanderer» 143). Sie entspricht dem Tod des Fremdlings, seinem Untergang zur Bläue der Nacht. Mit dem Tod des Abgeschiedenen aber singt er zugleich die «grüne Verwesung» jenes Geschlechtes, von dem ihn das dunkle Wandern «schied».

Singen heißt preisen und das Gepriesene im Gesang hüten. Der nachlauschende Freund ist einer der «preisenden Hirten» (143). Doch die Seele des Freundes, die «des weißen Magiers Märchen gerne lauscht», kann nur dann dem Abgeschiedenen nachsingen, wenn dem Nachfolgenden die Abgeschiedenheit entgegenklingt, wenn der dort tönende Wohllaut läutet, «wenn», wie es im «Abendlied» (83) heißt, «dunkler Wohllaut die Seele heimsucht».

Geschieht es, dann erscheint der Geist des Frühverstorbenen im Glanz der Frühe. Deren geistliche Jahre sind die wahre Zeit des Fremdlings und seines Freundes. In ihrem Glanz wird die vormals schwarze Wolke zur goldenen. Sie gleicht jetzt dem «goldenen Kahn», als welcher Elis' Herz am einsamen Himmel schaukelt. Die letzte Strophe der Dichtung «An einen Frühverstorbenen» singt (136):

Goldene Wolke und Zeit. In einsamer Kammer
Lädst du öfter den Toten zu Gast,
Wandelst in trautem Gespräch unter Ulmen den grünen
Fluß hinab.

Dem heimsuchenden Wohllaut der Schritte des Fremdlings entspricht die Einladung des Freundes zum Gespräch. Dessen Sagen ist das singende Wandern den Fluß hinunter, das Folgen in den Untergang zur Bläue der Nacht, die der Geist des Frühverstorbenen beseelt. In solchem Gespräch schaut der singende Freund den Abgeschiedenen an. Durch sein Anschauen wird er im Gegenblick dem Fremdling zum Bruder. Mit dem Fremdling wandernd gelangt der Bruder zu dem stilleren Aufenthalt in der Frühe. Er kann im «Gesang des Abgeschiedenen» rufen (177):

O das Wohnen in der beseelten Bläue der Nacht.

Aber indem der nachlauschende Freund den «Gesang des Abgeschiedenen» singt. und so zu dessen Bruder wird, wird der Bruder des Fremdlings durch diesen erst zum Bruder seiner Schwester, deren «mondene Stimme durch die geistliche Nacht tönt», was die Schlußverse der Dichtung «Geistliche Dämmerung» (137) sagen. Die Abgeschiedenheit ist der Ort des Gedichtes, weil der Wohllaut der tönend-leuchtenden Schritte des Fremdlings das dunkle Wandern der ihm Folgenden in das lauschende Singen entflammt. Das dunkle, weil nur erst nachfolgende Wandern lichtet jedoch ihre Seele in die Bläue. Das Wesen der singenden Seele ist dann nur noch ein einziges Vorausschauen in die Bläue der Nacht, die jene stillere Frühe birgt.

Ein blauer Augenblick ist nur mehr Seele.

heißt es in der Dichtung «Kindheit» (104).

So vollendet sich das Wesen der Abgeschiedenheit. Sie ist erst dann der vollendete Ort des Gedichtes, wenn sie als Versammlung der stilleren Kindheit und als Grab

des Fremdlings zugleich jene zu sich versammelt, die dem Frühverstorbenen in den Untergang folgen, indem sie, ihm nachlauschend, den Wohllaut seines Pfades in die Verlautbarung der gesprochenen Sprache bringen und so die Abgeschiedenen werden. Ihr Singen ist das Dichten. Inwiefern? Was heißt Dichten? Dichten heißt: nach-sagen, nämlich den zugesprochenen Wohllaut des Geistes der Abgeschiedenheit. Dichten ist, bevor es ein Sagen im Sinne des Aussprechens wird, seine längste Zeit erst ein Hören. Die Abgeschiedenheit holt das Hören zuvor in ihren Wohllaut ein, damit dieser das Sagen, worin er nachverlautet, durchläute. Die mondene Kühle der heiligen Bläue der geistlichen Nacht durchtönt und durchscheint alles Schauen und Sagen. Dessen Sprache wird so zur nachsagenden, wird: Dichtung. Ihr Gesprochenes hütet das Gedicht als das wesenhaft Ungesprochene. Das ins Hören gerufene Nachsagen wird auf solche Weise «frömmen», d. h. fügsamer gegenüber dem Zuspruch des Pfades, den der Fremdling aus dem Dunklen der Kindheit in die stillere, hellere Frühe vorausgeht. Darum kann der nachlauschende Dichter zu sich sagen:

Frömmen kennst du den Sinn der dunklen Jahre,
Kühle und Herbst in einsamen Zimmern;
Und in heiliger Bläue läuten leuchtende Schritte fort.
«Kindheit» (104)

Die Seele, die den Herbst und die Neige des Jahres singt, versinkt nicht im Verfall. Ihre Frömmigkeit ist von der Flamme des Geistes der Frühe entflammt und darum feurig:

O, die Seele, die leise das Lied des vergilbten Rohrs sang; feurige Frömmigkeit.

sagt die Dichtung «Traum und Umnachtung» (157). Die hier genannte Umnachtung ist nicht, so wenig wie der Wahnsinn ein Irrsinn, bloße Verfinsterung des Geistes. Die Nacht, die den singenden Bruder des Fremdlings umnachtet, bleibt die «geistliche Nacht» jenes Todes, den der Abgeschiedene in die «goldenen Schauer» der Frühe gestorben ist. Diesem Toten nachschauend, schaut der lauschende Freund :in die Kühle der stilleren Kindheit hinaus. Solches Schauen bleibt indessen ein Scheiden vom längst geborenen Geschlecht, das die stillere Kindheit als den noch aufbehaltenen Anbeginn vergessen und das Ungeborene nie ausgetragen hat. Die Dichtung «Anif», der Name eines Wasserschlosses in der Nähe von Salzburg, sagt (134) :

Groß ist die Schuld des Geborenen. Weh, ihr goldenen
Des Todes, Schauer
Da die Seele kühlere Blüten träumt.

Aber nicht nur das Scheiden vom alten Geschlecht steht im «Weh» des Schmerzes. Dieses Scheiden ist verborgen geschicklich ent-schieden zum Abschied, der aus der Abgeschiedenheit zugerufen wird. Das Wandern in ihrer Nacht ist «unendliche Qual». Dies meint nicht eine endlose Pein. Das Unendliche ist jeder endlichen Beschränkung und Verkümmern ledig. Die «unendliche Qual»

ist der vollendete, der vollkommene, in der Fülle seines Wesens ankommende Schmerz. Auf der Wanderschaft durch die geistliche Nacht, welches Wandern immer Abschied nimmt von der ungeistlichen, kommt erst die Einfalt des Gegenwendigen, das den Schmerz durchwaltet, ins reine Spiel. Das Sanfte des Geistes ist in das Erjagen des Gottes gerufen, sein Scheues in das Stürmen des Himmels. In der Dichtung «Die Nacht» (187) heißt es:

Unendliche Qual,
Daß du Gott erjagtest
Sanfter Geist,
Aufseufzend im Wassersturz,
In wogenden Föhren.

Der flammende Fortriß dieses Stürmens und Erjagens reißt «die steile Festung» nicht nieder; erlegt das Erjagte nicht, sondern läßt es in das Schauen der Anblicke des Himmels erstehen, deren reine Kühle den Gott verhüllt. Das singende Sinnen solchen Wanderns gehört der Stirn eines vom vollendeten Schmerz durchprägten Hauptes. Darum schließt die Dichtung «Die Nacht» (187) mit den Versen,

Stürmt den Himmel
Ein: versteinertes Haupt.

Dem entspricht der Schluß der Dichtung «Das Herz» (180)'

Die steile Festung.
O Herz
Hinüberschimmernd in schneeige Kühle.

Wie denn überhaupt der Dreiklang der drei späten Dichtungen «Das Herz», «Das Gewitter», «Die Nacht» so verborgen in das Eine und Selbe des Singens der Abgeschiedenheit gestimmt ist, daß die jetzt versuchte Erörterung des Gedichtes sich darin bestärkt findet, die genannten drei Dichtungen ohne eine zureichende Erläuterung im Tönen ihres Gesanges zu lassen.

Die Wanderung in der Abgeschiedenheit, das Schauen der Anblicke des Unsichtbaren und der vollendete Schmerz gehören zusammen. Seinem Riß fugt sich der Geduldige. Dieser allein vermag der Rückkehr in die früheste Frühe des Geschlechtes zu folgen, dessen Schicksal ein altes Stammbuch verwahrt, in das der Dichter unter dem Titel «In ein altes Stammbuch» (55) die Strophe einschreibt'

Demutsvoll beugt sich dem Schmerz der Geduldige
Tönend von Wohllaut und weichem Wahnsinn.
Siehe! es dämmert schon.

In solchem Wohllaut des Sagens bringt der Dichter die leuchtenden Anblicke, in denen sich Gott dem wahnsinnigen Erjagen verbirgt, zum Scheinen. Darum ist es nur «In den Nachmittag geflüstert», wenn der Dichter in der so betitelten Dichtung singt (54)'

Stirne Gottes Farben träumt,
Spürt des Wahnsinns sanfte Flügel.

Der Dichtende wird erst zum Dichter, insofern er jenem «Wahnsinnigen» folgt, der in die Frühe hinwegstarrte und aus der Abgeschiedenheit durch den Wohlklang seiner Schritte den ihm folgenden Bruder ruft. So blickt das Antlitz des Freundes in das Antlitz des Fremden. Der Glanz dieses «Augenblicks» rührt das Sagen des Hörenden. Im rührenden Glanz, der aus dem Ort des Gedichtes scheint, wogt jene Woge, die das dichtende Sagen zu seiner Sprache bewegt.

Welcher Art ist die Sprache der Dichtung Trakls? Sie spricht, indem sie jenem Unterwegs entspricht, auf dem der Fremdling vorausgeht. Der Pfad, den er eingeschlagen hat, führt vom alten entarteten Geschlecht weg. Er geleitet hin zum Untergang in die aufbehaltene Frühe des ungeborenen Geschlechtes.

Die Sprache des Gedichtes, das seinen Ort in der Abgeschiedenheit hat, entspricht der Heimkehr des ungeborenen Menschengeschlechtes in den ruhigen Anbeginn seines stilleren Wesens.

Die Sprache dieser Dichtung spricht aus dem Übergang. Sein Pfad geht vom Untergang des Verfallenden hinüber zum Untergang in die dämmernde Bläue des Heiligen. Die Sprache des Gedichtes spricht aus der Überfahrt über und durch den nächtigen Weiher der geistlichen Nacht. Diese Sprache singt den Gesang der abgeschiedenen Heimkehr, die aus der Späthe der Verwesung in die Frühe des stilleren, noch ungewesenen Anbeginns einkehrt. In dieser Sprache spricht das Unterwegs, durch dessen Schein leuchtend-tönend der Wohlklang der geistlichen Jahre des abgeschiedenen Fremdlings erscheint. Der «Gesang des Abgeschiedenen» singt nach dem Wort der Dichtung «Offenbarung und Untergang» (194) «die Schönheit eines heimkehrenden Geschlechtes».

Weil die Sprache dieses Gedichtes aus dem Unterwegs der Abgeschiedenheit spricht, darum spricht sie stets zugleich aus dem, was sie im Abschied verläßt, und dem, wohin der Abschied sich bescheidet. Die Sprache des Gedichtes ist wesentlich mehrdeutig und dies auf ihre eigene Weise. Wir hören nichts vom Sagen der Dichtung, solange wir ihm nur mit irgendeinem stumpfen Sinn eines eindeutigen Meinens begegnen.

Dämmerung und Nacht, Untergang und Tod, Wahnsinn und Wild, Weiher und Gestein, Vogelflug und Kahn, Fremdling und Bruder, Geist und Gott, insgleichen die Worte der Farbe: blau und grün, weiß und schwarz, rot und silbern, golden und dunkel, sagen je und je Mehrfaltiges.

«Grün» ist verwesend und erblühend, «weiß» ist bleich und rein, «schwarz» ist finster verschließend und dunkel bergend, «rot» ist purpurn fleischig und rosig sanft. «Silbern.» ist die Blässe des Todes und das Gefunkel der Sterne. «Gold» ist der Glanz des Wahren und das «gräßliche Lachen des Goldes» (133). Das jetzt genannte Mehrdeutige ist zunächst nur zweideutig. Aber dieses Zweideutige kommt selber als Ganzes noch einmal auf die eine Seite zu stehen, deren andere aus dem innersten Ort des Gedichtes bestimmt wird.

Die Dichtung spricht aus einer zweideutigen Zweideutigkeit.

Allein dieses Mehrdeutige des dichterischen Sagens flattert nicht ins unbestimmte Vieldeutige auseinander. Der mehrdeutige Ton des Traklschen Gedichtes kommt aus einer Versammlung, d. h. aus einem Einklang, der, für sich gemeint, stets unsäglich bleibt.

Das Mehrdeutige dieses dichtenden Sagens ist nicht das Ungenaue des Lässigen, sondern die Strenge des Lassenden, der sich auf die Sorgfalt des «gerechten Anschauens» eingelassen hat und diesem sich fügt.

Oft können wir dieses in ihm selber durchaus sichere mehrdeutige Sagen, das den Dichtungen Trakls eignet, schwer gegen die Sprache anderer Dichter abgrenzen, deren Vieldeutigkeit aus dem Unbestimmten einer Unsicherheit des poetischen Umhertastens stammt, weil ihr das eigentliche Gedicht und sein Ort fehlen. Die einzigartige Strenge der wesentlich mehrdeutigen Sprache Trakls ist in einem höheren Sinne so eindeutig, daß sie auch aller technischen Exaktheit des bloß wissenschaftlich-eindeutigen Begriffes unendlich überlegen bleibt.

In der selben Mehrdeutigkeit der Sprache, die aus dem Ort des Traklschen Gedichtes bestimmt ist, sprechen auch die häufigen Worte, die zur biblischen und kirchlichen Vorstellungswelt gehören.

Der Übergang vom alten Geschlecht zum Ungeborenen führt durch diesen Bereich und seine Sprache. Ob Trakls Dichtung, inwieweit sie und in welchem Sinne sie christlich spricht, auf welche Art der Dichter «Christ» war, was hier und überhaupt «christlich», «Christenheit», «Christentum», «Christlichkeit» meint, dies alles schließt wesentliche Fragen ein. Ihre Erörterung hängt jedoch im Leeren, solange nicht der Ort des Gedichtes bedachtsam ausgemacht ist. Überdies verlangt ihre Erörterung ein Nachdenken, für das weder die Begriffe der metaphysischen noch diejenigen der kirchlichen Theologie zureichen.

Ein Urteil über die Christlichkeit des Traklschen Gedichtes müßte vor allem seine beiden letzten Dichtungen «Klage» und «Grodek» bedenken. Es müßte fragen: Warum ruft der Dichter hier, in der äußersten Not seines letzten Sagens, nicht Gott an und Christus, wenn er ein so entschiedener Christ ist? Warum nennt er statt dessen den «schwankenden Schatten der Schwester» und sie als die «grüßende»? Warum endet das Lied nicht mit dem zuversichtlichen Ausblick auf die christliche Erlösung sondern mit dem Namen der «ungeborenen Enkel»? Warum erscheint die Schwester auch in der anderen letzten Dichtung «Klage» (200)? Warum heißt «die Ewigkeit» hier «die eisige Woge»? Ist das christlich gedacht? Es ist nicht einmal christliche Verzweiflung.

Aber was singt diese «Klage»? Klingt in diesem «Schwester ...

Sieh ... »nicht die innige Einfalt derer, die bei aller Bedrohung durch den äußersten Entzug des Heilen auf der Wanderung bleiben, dem «goldenen Antlitz des Menschen» entgegen?

Der strenge Einklang der mehrstimmigen Sprache, aus der Trakls Dichtung spricht, und dies heißt zugleich: schweigt, entspricht der Abgeschiedenheit als dem Ort des Gedichtes. Diesen Ort recht zu beachten, gibt schon zu denken. Kaum wagen wir noch zum Schluß, nach der Ortschaft dieses Ortes zu fragen.

III

Die letzte Weisung in die Abgeschiedenheit als den Ort des Gedichtes gab uns beim ersten Schritt seiner Erörterung die vor- letzte Strophe des Gedichtes «Herbstseele» (124). Sie nennt jene Wanderer, die dem Pfad des Fremdlings durch die geistliche Nacht folgen, damit sie in deren «beseelter Bläue wolmen».

Bald entgleitet Fisch und Wild.

Blaue Seele, dunkles Wandern
Schied uns bald von Lieben, Andern.

Den freien Bereich, der ein Wohnen verspricht und gewährt, nennt unsere Sprache das «Land». Der Überschritt in das Land des Fremdlings geschieht durch die geistliche Dämmerung hindurch am Abend. Darum sagt der letzte Vers der Strophe:

Abend wechselt Sinn und Bild.

Das Land, in das der Frühverstorbene untergeht, ist das Land dieses Abends. Die Ortschaft des Ortes, der Trakls Gedicht in sich versammelt, ist das verborgene Wesen der Abgeschlossenheit und heißt «Abendland». Dieses Abendland ist älter, nämlich früher und darum versprechender als das platonisch-christliche und gar als das europäisch vorgestellte. Denn die Abgeschlossenheit ist «Anbeginn» eines steigenden Weltjahres, nicht Abgrund des Verfalls.

Das in der Abgeschlossenheit verborgene Abendland geht nicht unter, sondern bleibt, indem es auf seine Bewohner wartet als das Land des Untergangs in die geistliche Nacht. Das Land des Untergangs ist der Übergang in den Anfang der in ihm verborgenen Frühe.

Dürfen wir noch, falls wir dies bedenken, von Zufall reden, wenn zwei unter Trakls Dichtungen: eigens das Abendland nennen? Die eine ist «Abendland» überschrieben (171ff.). Die andere heißt: «Abendländisches Lied» (139f.). Es singt das Seihe wie der «Gesang des Abgeschiedenen». Das Lied hebt an mit dem staunend sich neigenden Ruf:

O der Seele nächtlicher Flügelschlag:

Der Vers endet mit einem Doppelpunkt, der alles ihm Folgende einschließt bis zum Übergang aus dem Untergang in den Aufgang. An dieser Stelle der Dichtung, vor ihren beiden Schlußversen, steht ein zweiter Doppelpunkt. Ihm folgt das einfache Wort: «Ein Geschlecht». Das «Ein» ist betont. Es ist, soweit ich sehe, das einzige gesperrt geschriebene Wort in den Dichtungen Trakls. Dieses betonte «Ein Geschlecht» birgt den Grundton, aus dem das Gedicht dieses Dichters das Geheimnis schweigt. Die Einheit des einen Geschlechtes entquillt dem Schlag, der aus der Abgeschlossenheit her, aus der in ihr waltenden stilleren Stille, aus ihren «Sagen des Waldes», aus ihrem «Maß und Gesetz» durch «die mondenen Pfade der Abgeschiedenen» die Zwietracht der Geschlechter einfaltig in die sanftere Zwiefalt versammelt.

Das «Ein» im Wort «Ein Geschlecht» meint nicht «eins» statt «zwei». Das «Ein» bedeutet auch nicht das Einerlei einer faden Gleichheit. Das Wort «Ein Geschlecht» nennt hier überhaupt keinen biologischen Tatbestand, weder die «Eingeschlechtlichkeit», noch die «Gleichgeschlechtlichkeit». In dem betonten «Ein Geschlecht» verbirgt sich jenes Einende, das aus der versammelnden Bläue der geistlichen Nacht einigt. Das Wort spricht aus dem Lied, worin das Land des Abends gesungen wird. Demgemäß behält hier das Wort «Geschlecht» seine volle bereits genannte mehrfaltige Bedeutung. Es nennt einmal das geschichtliche Geschlecht des Menschen, die Menschheit, im Unterschied zum übrigen Lebendigen (Pflanze und Tier). Das Wort «Geschlecht» nennt sodann die

Geschlechter, Stämme, Sippen, Familien dieses Menschengeschlechtes. Das Wort «Geschlecht» nennt zugleich überall die Zwiefalt der Geschlechter.

Der Schlag, der sie in die Einfalt des «Einen Geschlechts» prägt und so die Sippen des Menschengeschlechtes und damit dieses selbst in das Sanfte der stilleren Kindheit zurückbringt, schlägt, indem er die Seele den Weg in den «blauen Frühling» einschlagen läßt. Ihn singt die Seele, indem sie ihn schweigt. Die Dichtung «im Dunkel» (151) beginnt mit dem Vers:

Es schweigt die Seele den blauen Frühling.

Das Zeitwort «schweigen» ist hier in der transitiven Bedeutung gesagt. Trakls Dichtung singt das Land des Abends. Sie ist ein einziges Rufen nach dem Ereignis des rechten Schlages, der die Flamme des Geistes ins Sanfte spricht. Im «Kaspar Hauser Lied» (115) heißt es:

Gott sprach eine sanfte Flamme zu seinem Herzen:
O Mensch!

Das «sprach» ist hier in der selben transitiven Bedeutung gebraucht wie das vorhin genannte «schweigt» und das «blutet» in der Dichtung «An den Knaben Elis» (97) und das «rauscht» im letzten Vers der Dichtung «Am Mönchsberg» (113).

Gottes Sprechen ist das Zusprechen, das dem Menschen ein stilleres Wesen zuweist und ihn durch solchen Zuspruch in die Entsprechung ruft, zu der er aus dem eigentlichen Untergang in die Frühe aufersteht. Das «Abendland» birgt den Aufgang der Frühe des «Einen Geschlechts».

Wie kurz denken wir, wenn wir meinen, der Sänger des «Abendländischen Liedes» sei der Dichter des Verfalls. Wie halb und stumpf hören wir, wenn wir die andere Dichtung Trakls, die «Abendland» (171 ff.) heißt, nur immer nach ihrem letzten, dem dritten Stück anführen und das: Mittelstück dieses Triptychons samt dessen Vorbereitung im ersten Stück hartnäckig überhören.

Wieder erscheint in der Dichtung «Abendland» die Elisgestalt, während «Helian» und «Sebastian im Traum» in den spätesten Dichtungen nicht mehr genannt sind. Die Schritte des Fremdlings tönen. Sie sind aus dem «leisen Geist» der uralten Legende des Waldes gestimmt. Im Mittelstück dieser Dichtung ist das Schlußstück schon verwunden, worin die «großen Städte» genannt sind, «steinern aufgebaut / in der Ebene!» Sie haben schon ihr Schicksal. Es ist ein anderes als jenes, das «am grünenden Hügel» gesprochen wird, wo «Frühlingsgewitter ertönt», am Hügel, dem ein «gerechtes Maß» eignet (134), und der auch der «Abendhügel» (150) heißt. Man hat von Trakls «innerster Geschichtslosigkeit» gesprochen. Was heißt in diesem Urteil «Geschichte»? Meint der Name nur die «Historie», d. h. das Vorstellen von Vergangenen, dann ist Trakl geschichtslos. Sein Dichten bedarf nicht der historischen «Gegenstände». Warum nicht? Weil sein Gedicht im höchsten Sinne geschichtlich ist.

Seine Dichtung singt das Geschick des Schlages, der das Menschengeschlecht in sein noch vorbehaltenes Wesen verschlägt, d. h. rettet.

Trakls Dichtung singt den Gesang der Seele, die, «ein Fremdes auf Erden», erst die Erde als die stillere Heimat des heimkehrenden Geschlechtes erwandert.

Verträumte Romantik abseits der technisch-wirtschaftlichen Welt des modernen Massendaseins? Oder - das klare Wissen des «Wahnsinnigen», der Anderes sieht und sinnt als die Berichterstatter des Aktuellen, die sich in der Historie des Gegenwärtigen erschöpfen, dessen vorgerechnete Zukunft je nur, die Verlängerung des Aktuellen ist, eine Zukunft, die ohne Ankunft eines Geschickes bleibt, das den Menschen erst im Anbeginn seines Wesens angeht?

Die Seele, «ein Fremdes», sieht der Dichter auf einen Pfad geschickt, der nicht in den Verfall führt, wohl dagegen in den Untergang.

Dieser beugt und fügt sich dem gewaltigen Sterben, das der in der Frühe Verstorbene verstirbt. Ihm stirbt der Bruder als der singende nach. Ersterbend übernachtet der Freund, dem Fremdling folgend, die geistliche Nacht der Jahre der Abgeschlossenheit. Sein Singen ist der «Gesang einer gefangenen Amsel». So nennt der Dichter eine L. v. Ficker gewidmete Dichtung. Die Amsel ist jener Vogel, der Elis in den Untergang rief. Die gefangene Amsel ist die Vogelstimme des Totengleichen.

Sie ist gefangen in der Einsamkeit der goldenen Schritte, die der Fahrt des goldenen Kahns entsprechen, auf dem Elis' Herz den Sternenweiher der blauen Nacht durchwandert und so der Seele die Bahn ihres Wesens zeigt.

Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden.

Die Seele wandert auf das Land des Abends zu, das vom Geist der Abgeschlossenheit durchwaltet und, ihm gemäß, «geistlich» ist.

Alle Formeln sind gefährlich. Sie zwingen das Gesagte in die Äußerlichkeit des raschen Meinens und verderben leicht das Nachdenken. Aber sie können auch eine Hilfe sein, Anstoß wenigstens und ein Anhalt für die ausdauernde Besinnung. Unter diesem Vorbehalt dürfen wir formelhaft sagen: Eine Erörterung seines Gedichtes zeigt uns Georg Trakl als den Dichter des noch verborgenen Abend-Landes.

Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden.

Der Satz steht in der Dichtung «Frühling der Seele» (149f.). Der Vers, der zu den letzten Strophen überleitet, in die der Satz gehört, lautet:

Gewaltiges Sterben und die singende Flamme im Herzen.

Dann folgt der Anstieg des Gesanges in den reinen Widerhall des Wohllauts der geistlichen Jahre, die der Fremdling durchwandert, denen der Bruder folgt, der im Lande des Abends zu wohnen beginnt:

Dunkler umfließen die Wasser die schönen Spiele der Fische.
Stunde der Trauer, schweigender Anblick der Sonne;
Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden. Geistlich dämmert

Bläue über dem verhauenen Wald und es läutet
Lange eine dunkle Glocke im Dorf; friedlich Geleit.
Stille blüht die Myrthe über den weißen Lidern des Toten.

Leise tönen die Wasser im sinkenden Nachmittag
Und es grünet dunkler die Wildnis am Ufer, Freude im rosigen Wind
Der sanfte Gesang des Bruders am Abendhügel.

3. Martin Heidegger: aus einem Gespräch von der Sprache

in: Martin Heidegger. Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959 (Verlag Günther Neske) (Pag. 83-155)

AUS EINEM GESPRÄCH VON DER SPRACHE
Zwischen einem Japaner und einem Fragenden

J Sie kennen den Grafen Shuzo Kuki. Er hat mehrere Jahre bei Ihnen studiert.

F Dem Grafen Kuki gehört mein bleibendes Andenken.

J Er ist zu früh gestorben. Sein Lehrer Nishida hat ihm die Grabschrift geschrieben und über ein Jahr lang an dieser höchsten Ehrung für seinen Schüler gearbeitet.

F Zu meiner großen Freude besitze ich Aufnahmen von Kukis Grab und von dem Hain, darin es steht.

J Ich kenne den Tempelgarten in Kyoto. Viele meiner Freunde besuchen dort mit mir oft den Grabstein. Der Garten wurde Ende des zwölften Jahrhunderts von dem Priester Honen auf dem östlichen Hügel der damaligen Kaiserstadt Kyoto als Ort der Besinnung und Versenkung gegründet.

F So bleibt denn dieser Tempelhain der gemäße Ort für den früh Verstorbenen.

J Galt doch all seine Besinnung dem, was die Japaner Iki nennen.

F Was dieses Wort sagt, konnte ich in den Gesprächen mit Kuki stets nur aus der Ferne ahnen.

J Graf Kuki hat später, nach seiner Rückkehr aus Europa. In Kyoto Vorlesungen über die Ästhetik der japanischen Kunst und Dichtung gehalten. Sie sind als Buch erschienen. Er versucht darin, das Wesen der japanischen Kunst mit Hilfe der europäischen Ästhetik zu betrachten.

F Aber dürfen wir uns bei einem solchen Vorhaben an die Ästhetik wenden?

J Warum nicht?

F Der Name und das, was er nennt, stammen aus dem europäischen Denken, aus der Philosophie. Deshalb muß die ästhetische Betrachtung dem ostasiatischen Denken im Grunde fremd bleiben.

J Sie haben wohl recht. Allein wir Japaner müssen die Ästhetik zu Hilfe rufen.

F Wofür?

J Sie verschafft uns die nötigen Begriffe, um das zu fassen, was uns als Kunst und Dichtung angeht.

F Benötigen Sie Begriffe?

J Vermutlich ja; denn seit der Begegnung mit dem europäischen Denken kommt ein Unvermögen unserer Sprache an den Tag.

F Inwiefern?

J Es fehlt ihr die begrenzende Kraft, Gegenstände in der eindeutigen Zuordnung zueinander als wechselweise über und untergeordnete vorzustellen.

F Halten Sie dieses Unvermögen im Ernst für einen Mangel Ihrer Sprache?

J Bei der unausweichlich gewordenen Begegnung der ostasiatischen Welt mit der europäischen verlangt Ihre Frage gewiß eine eindringliche Überlegung.

F Sie rühren jetzt an eine Streitfrage, die ich mit Graf Kuki oft erörterte, die Frage nämlich, ob es für die Ostasiaten nötig und berechtigt sei, den europäischen Begriffssystemen nachzujagen.

J Es scheint so, als gäbe es angesichts der modernen Technisierung und Industrialisierung aller Erdteile hier kein Ausweichen mehr.

F Sie reden vorsichtig und sagen: Es scheint ...

J Allerdings. Denn immer bleibt noch die Möglichkeit, daß, von unserem ostasiatischen Dasein her gesehen, die uns mitreißende technische Welt auf das Vordergründige sich beschränken muß und ... daß ...

F ... dadurch eine wahrhafte Begegnung mit dem europäischen Dasein trotz aller Angleichungen und Vermischungen doch nicht geschieht.

J · Vielleicht gar nicht geschehen kann.

F Dürfen wir dies so unbedingt behaupten?

J Ich bin der Letzte, der es wagte, sonst wäre ich nicht nach Deutschland gekommen. Aber ich spüre immerfort die Gefahr, der offensichtlich auch Graf Kuki nicht Herr geworden ist.

F Welche Gefahr meinen Sie?

J Daß wir uns durch den Reichtum des Begrifflichen, den der europäische Sprachgeist bereit hält, verleiten lassen, das, was unser Dasein in den Anspruch nimmt, zu etwas Unbestimmtem und Verfließendem herabzusetzen.

F Allein es droht eine weit größere Gefahr. Sie geht uns beide an, sie ist um so bedrohlicher, je unauffälliger sie bleibt.

J Wieso?

F Die Gefahr droht aus einer Gegend, in der wir sie nicht vermuten, wo wir sie indessen gerade erfahren müßten.

J Sie haben die Gefahr demnach schon erfahren; anders könnten Sie sonst nicht darauf weisen.

F Erfahren habe ich sie längst nicht in ihrer vollen Tragweite, aber geahnt, und zwar in den Gesprächen mit dem Grafen Kuki.

J Haben Sie mit ihm darüber gesprochen?

F Nein. Die Gefahr stieg aus den Gesprächen selbst auf, insofern es Gespräche waren.

J Was Sie meinen, verstehe ich nicht.

F Unsere Gespräche waren keine gelehrte, eigens veranstaltete Diskussion. Wo dergleichen stattzufinden schien, wie in den Seminarübungen, da schwieg Graf Kuki. Die Gespräche, die ich meine, ergaben sich wie ein freies Spiel in unserem Hause, wohin Graf Kuki auch bisweilen mit seiner Frau kam, die dann eine festliche japanische Kleidung trug. Die ostasiatische Welt leuchtete dadurch heller, und die Gefahr unserer Gespräche kam deutlicher zum Vorschein.

J Ich verstehe immer noch nicht, was Sie meinen.

F Die Gefahr unserer Gespräche verbarg sich in der Sprache selbst, nicht in dem, was wir durchsprachen, auch nicht in dem, wie wir dies versuchten.

Aber Graf Kuki beherrschte doch die deutsche Sprache, die französische und die englische Sprache ungewöhnlich gut.

F Gewiß. Er konnte, was zur Erörterung stand, in europäischen Sprachen sagen. Wir erörterten aber das Iki; dabei blieb mir der japanische Sprachgeist verschlossen; und er ist es heute noch.

J Die Sprachen des Gespräches verlagerten alles in das Europäische.

F Zu sagen jedoch versuchte das Gespräch das Wesentliche der ostasiatischen Kunst und Dichtung.

J Jetzt verstehe ich schon eher, wo Sie die Gefahr wittern. Die Sprache des Gespräches zerstörte fortgesetzt die Möglichkeit, das zu sagen, was besprochen wurde.

F Vor einiger Zeit nannte ich, unbeholfen genug, die Sprache das Haus des Seins. Wenn der Mensch durch seine Sprache im Anspruch des Seins wohnt, dann wohnen wir Europäer vermutlich in einem ganz anderen Haus als der ostasiatische Mensch.

J Gesetzt, daß die Sprachen hier und dort nicht bloß verschieden sondern von Grund aus anderen Wesens sind.

F So bleibt denn ein Gespräch von Haus zu Haus beinahe unmöglich.

J Sie sagen mit Recht «beinahe». Denn ein Gespräch war es immer noch; und, wie ich vermuten möchte, ein erregendes. Denn Graf Kuki kam in seinen Seminarübungen, die er an der Universität Kyoto mit uns abhielt, immer wieder auf die Gespräche mit Ihnen zurück. Meistens geschah es dann, wenn wir darauf drängten, deutlicher den Grund zu erkennen, der ihn damals bewogen hat, nach Deutschland zu reisen, um bei Ihnen zu lernen. Ihr Buch «Sein und Zeit» war damals noch nicht erschienen. Aber mehrere japanische Professoren, darunter unser hochverehrter Professor Tanabe, gingen nach dem ersten Weltkrieg zu Husserl nach Freiburg i. Br., um bei ihm die Phänomenologie zu studieren. Von da her kannten meine Landsleute Sie persönlich.

F Was Sie erwähnen, trifft zu. Ich las in jenen Jahren als Assistent bei Husserl regelmäßig jede Woche mit den Herren aus Japan Husserls erstes Hauptwerk, die «Logischen Untersuchungen». Der Meister selbst schätzte in jener Zeit sein um die Jahrhundertwende erschienenenes Werk nicht mehr besonders hoch ein. Ich selbst hatte jedoch meine Gründe, weshalb ich den «Logischen Untersuchungen» für die Zwecke einer Einführung in die Phänomenologie den Vorzug gab. Und der Meister duldeten großzügig meine Wahl.

J Unsere Professoren hörten damals, ich glaube, es war im Jahre 1921, eine Vorlesung bei Ihnen. Sie brachten eine Nachschrift mit nach Japan. Der Titel lautete, wenn ich mich nicht täusche: «Ausdruck und Erscheinung».

F Dies war jedenfalls das Thema der Vorlesung. Allein, Professor Kuki muß doch besondere Gründe gehabt haben, daß er zu mir nach Marburg kam.

J Allerdings, und ich glaube, die Gründe gehen auf jene Vorlesung zurück, deren Nachschrift in Japan auch anderwärts viel besprochen wurde.

F Nachschriften sind freilich trübe Quellen; überdies war die Vorlesung sehr unvollkommen. Indes regte sich darin der Versuch, einen Weg zu gehen, von dem ich nicht wußte, wohin er führen werde. Nur seine nächsten Ausblicke waren mir bekannt, weil sie mich unablässig lockten, wengleich sich der Gesichtskreis öfters verschob und verdunkelte.

J Davon müssen auch meine Landsleute etwas geahnt haben. Man hörte immer wieder, daß Ihre Fragen um das Problem der Sprache und des Seins kreisten.

F Dies war auch nicht allzu schwer zu erkennen; denn schon im Titel meiner Habilitationsschrift aus dem Jahre 1915 «Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus» kamen die beiden Ausblicke zum Vorschein: «Kategorienlehre » ist der übliche Name für die Erörterung des Seins des Seienden; «Bedeutungslehre» meint die grammatica speculativa, die metaphysische Besinnung auf die Sprache in ihrem Bezug zum Sein. Doch all diese Verhältnisse waren mir damals noch undurchsichtig.

J Darum haben Sie auch zwölf Jahre geschwiegen.

F Und ich habe das 1927 erschienene Buch «Sein und Zeit» Husserl gewidmet, weil die Phänomenologie Möglichkeiten eines Weges schenkte.

J Mir scheint jedoch, die Thematik «Sprache und Sein» blieb im Hintergrund.

F Sie blieb es schon in der von Timen genannten Vorlesung aus dem Jahre 1921.

So stand es auch mit den Fragen nach der Dichtung und der Kunst. In jener Zeit des Expressionismus waren mir diese Bereiche stets gegenwärtig, mehr jedoch und schon aus meiner Studienzeit vor dem ersten Weltkrieg die Dichtung Hölderlins und Trakls. Und noch früher in den letzten Jahren am Gymnasium, datumsmäßig im Sommer 1907, traf mich die Frage nach dem Sein in der Gestalt der Dissertation von Franz Brentano, dem Lehrer von Husserl. Sie ist betitelt: «Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles» und stammt aus dem Jahr 1862. Dieses Buch schenkte mir damals mein väterlicher Freund und Landsmann, der spätere Erzbischof von Freiburg i. Br., Dr. Gonrad Gröber. Zu jener Zeit war er Stadtpfarrer an der Dreifaltigkeitskirche in Konstanz.

J Besitzen Sie dieses Buch noch?

F Hier können Sie es sehen und den Eintrag lesen, der lautet: Mein erster Leitfaden durch die griechische Philosophie während der Gymnasialzeit. Ich erzähle Ihnen dies alles nicht, um die Meinung zu erwecken, ich hätte damals schon alles gewußt, was ich heute noch frage. Aber vielleicht bestätigt sich Ihnen, der Sie als Professor für deutsche Literatur Hölderlins Werk besonders lieben und kennen, ein Wort des Dichters, das in der vierten Strophe der Rheinymne anhebt: « ...Denn / Wie du anfiengst, wirst du bleiben,»

J Das Fragen nach Sprache und Sein ist vielleicht ein Geschenk des Lichtstrahls, der Sie getroffen.

F Wer dürfte sich die Zuwendung eines solchen Geschenkes anmaßen? Ich weiß nur dies eine: Weil die Besinnung auf Sprache und Sein meinen Denkweg von früh an bestimmt, deshalb bleibt die Erörterung möglichst im Hintergrund. Vielleicht ist es der Grundmangel des Buches «Sein und Zeit», daß ich mich zu früh zu weit vorgewagt habe.

J Dies läßt sich von Ihren Gedanken über die Sprache kaum behaupten.

F Freilich weniger, denn ich habe erst zwanzig Jahre nach der Habilitationsschrift in einer Vorlesung gewagt, die Frage nach der Sprache zu erörtern. Es geschah um dieselbe Zeit, da ich die ersten Auslegungen von Hölderlins Hymnen in Vorlesungen mitteilte. Im Sommersemester des Jahres 1934 hielt ich eine Vorlesung unter dem Titel: «Logik». Es war jedoch eine Besinnung auf den Logos:, worin ich das Wesen der Sprache suchte. Indes dauerte es noch einmal beinahe ein Jahrzehnt, bis ich zu sagen vermochte, was ich dachte- das gemäße Wort fehlt auch heute noch. Der Ausblick für das Denken, das dem Wesen der Sprache zu entsprechen sich abmüht, bleibt in seiner ganzen Weite noch verhüllt. Darum sehe ich noch nicht, ob, was ich als Wesen der Sprache zu denken versuche, auch dem

Wesen der ostasiatischen Sprache genügt, ob am Ende gar, was zugleich der Anfang wäre, ein Wesen der Sprache zur denkenden Erfahrung gelangen kann, das die Gewähr schenkte, daß europäisch-abendländisches und ostasiatisches Sagen auf eine Weise ins Gespräch kämen, in der Solches singt, das einer einzigen Quelle entströmt.

J Die aber dann beiden Sprachwelten noch verborgen bliebe.

F Dies meine ich. Darum ist mir Ihr Besuch besonders willkommen. Weil Sie schon Dramen von Kleist und einige meiner Vorträge über Hölderlin ins Japanische übersetzt haben, weil Ihr Nachdenken im besonderen der Dichtung gilt, besitzen Sie ein helleres Ohr für die Fragen, die ich schon vor nahezu fünfunddreißig Jahren an Ihre Landsleute richtete.

J Sie dürfen mein Vermögen nicht überschätzen, zumal da ich von unserer japanischen Dichtung her immer noch Mühe habe, die europäische Dichtung wesensgerecht zu erfahren.

F Wenn auch die Gefahr bleibt, die unser in deutscher Sprache geführtes Gespräch notwendig in sich birgt, so glaube ich doch, daß ich selber inzwischen einiges gelernt habe, um besser zu fragen als vor mehreren Jahrzehnten.

J Damals gingen die Gespräche meiner Landsleute mit Timen, im Anschluß an Ihre Vorlesung, nach einer anderen Richtung.

F Deshalb frage ich Sie jetzt: Welche Gründe veranlaßten die japanischen Professoren und hernach vor allem den Grafen Kuki, jener Vorlesungsnachschrift eine besondere Beachtung zu schenken?

J Ich kann nur von den Darlegungen Kukis berichten. Völlig klar wurden sie mir nie; denn er berief sich bei der Kennzeichnung Ihres Denkens häufig auf die Namen «Hermeneutik» und «hermeneutisch».

F Ich gebrauchte diese Titel, soweit ich erinnere, zuerst in einer späteren Vorlesung, im Sommer 1923. Damals begann ich die ersten Niederschriften zu «Sein und Zeit».

J Graf Kuki gelang es nach unserem Urteil nicht, die Titel in einer befriedigenden Weise zu erklären, weder hinsichtlich der Wortbedeutung, noch in bezug auf den Sinn, demgemäß Sie von einer hermeneutischen Phänomenologie sprachen. Kuki betonte nur stets, der Name solle eine neue Richtung der Phänomenologie bezeichnen.

F So mag es wohl ausgesehen haben. Indessen kam es mir weder auf eine Richtung innerhalb der Phänomenologie noch gar auf das Neue an. Ich versuchte vielmehr umgekehrt, das Wesen der Phänomenologie ursprünglicher zu denken, um sie auf diese Weise eigens in ihre Zugehörigkeit zur abendländischen Philosophie zurückzuführen.

J Doch warum wählten Sie den Titel «Hermeneutik»?

F Die Antwort auf Ihre Frage steht in der Einleitung zu «Sein und Zeit» (§ 7 C). Aber ich sage Timen gern einiges dazu, was dem Gebrauch des Namens den Anschein des Zufälligen nimmt.

J Ich erinnere mich, daß man sich gerade daran gestoßen hat.

F Der Titel «Hermeneutik» war mir aus meinem Theologiestudium her geläufig. Damals wurde ich besonders von der Frage des Verhältnisses zwischen dem Wort der Heiligen Schrift und dem theologisch-spekulativen Denken umgetrieben.

Es war, wenn Sie wollen, dasselbe Verhältnis, nämlich zwischen Sprache und Sein, nur verhüllt und mir unzugänglich, so daß ich auf vielen Um- und Abwegen vergeblich nach einem Leitfadensuche.

J Ich kenne die christliche Theologie zu wenig, um zu überschauen, was Sie erwähnen. Aber offenbar sind Sie durch Herkunft und Studiengang in der Theologie ganz anders beheimatet als diejenigen, die von außen her sich einiges anlesen, was in diesen Bereich gehört.

F Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft.

J Wenn beide einander rufen und die Besinnung in solchem Rufen einheimisch wird

...

F und so zur wahren Gegenwart. - Später fand ich den Titel «Hermeneutik» bei Wilhelm Dilthey in seiner Theorie der historischen Geisteswissenschaften wieder. Dilthey war die Hermeneutik aus derselben Quelle her vertraut, aus seinem Theologiestudium, insbesondere aus seiner Beschäftigung mit Schleiermacher.

J Hermeneutik ist, soweit ich aus der Philologie unterrichtet bin, eine Wissenschaft, die von den Zielen, Wegen und Regeln der Auslegung literarischer Werke handelt.

F Zuerst und maßgebend bildete sie sich aus im Verein mit der Auslegung des Buches der Bücher, der Bibel. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlaß wurde eine Vorlesung herausgegeben unter dem Titel: «Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament» (1838). Ich habe diese Vorlesung zur Hand und lese Ihnen die beiden ersten Sätze der «Allgemeinen Einleitung» vor:

«Hermeneutik und Kritik, beide philologische Disciplinen, beide Kunstlehren, gehören zusammen, weil die Ausübung einer jeden die andere voraussetzt. Jene ist im allgemeinen die Kunst, die Rede eines andern, vornehmlich die schriftliche, richtig zu verstehen, diese die Kunst, die Ächtheit der Schriften und Schriftstellen richtig zu beurtheilen und aus genügenden Zeugnissen und Datis zu constatiren.»

J Darnach kann die Hermeneutik, im passenden Sinne erweitert, die Theorie und Methodenlehre für jede Art der Interpretation, z. B. auch der Werke der bildenden Kunst, bezeichnen.

F Durchaus.

J Gebrauchen Sie den Namen Hermeneutik in diesem weiten Sinne?

F Soll ich im Stil Ihrer Frage bleiben, dann muß ich antworten: Der Name Hermeneutik ist in «Sein und Zeit» in einer noch weiteren Bedeutung gebraucht; «weiter» meint hier allerdings nicht die bloße Ausweitung derselben Bedeutung auf einen noch größeren Geltungsbereich; «weiter» besagt: aus jener Weite, die aus dem anfänglichen Wesen entspringt. Hermeneutik meint in S. u. Z. weder die Lehre von der Auslegungskunst noch das Auslegen selbst, vielmehr den Versuch, das Wesen der Auslegung allererst aus dem Hermeneutischen zu bestimmen.

J Doch was heißt dann hermeneutisch? Ich wage nicht, obzwar dies nahe liegt, dem Verdacht nachzugeben, daß Sie jetzt das Wort «hermeneutisch» willkürlich gebrauchen. Wie dem auch sei, mir liegt daran, von Ihnen eine, wenn ich so sagen darf, authentische Erklärung Ihres Sprachgebrauches zu hören, sonst bleibt auch fernerhin unklar, von woher das Nachsinnen des Grafen Kuki bewegt wurde.

F Ich entspreche Ihrer Bitte gern. Nur dürfen Sie nicht zuviel erwarten. Denn die Sache ist rätselhaft, und vielleicht handelt es sich auch gar nicht um eine Sache.

J Eher um einen Vorgang.

F Oder um einen Sach-Verhalt. Doch wir geraten mit solchen Namen alsbald ins Unzureichende.

J Dies aber doch nur dann, wenn wir jenes schon irgendwie im Blick haben, wohin unser Sagen reichen möchte.

F Es wird Ihnen kaum entgangen sein; daß ich in meinen späteren Schriften die Namen «Hermeneutik» und «hermeneutisch » nicht mehr verwende.

J Man sagt, Sie hätten Ihren Standpunkt gewechselt.

F Ich habe einen früheren Standpunkt verlassen, nicht um dagegen einen anderen einzutauschen, sondern weil auch der vormalige Standort nur ein Aufenthalt war in einem Unterwegs. Das Bleibende im Denken ist der Weg. Und Denkwege bergen in sich das Geheimnisvolle, daß wir sie vorwärts und rückwärts gehen können, daß sogar der Weg zurück uns erst vorwärts führt.

J «Vorwärts» meinen Sie offenbar nicht im Sinne eines Fortschrittes, sondern.. sondern... mir fällt es schwer, das rechte Wort zu finden.

F «Vor» -in jenes Nächste, das wir ständig übereilen, das uns jedesmal neu befremdet, wenn wir es erblicken.

J Was wir darum alsbald wieder aus dem Blick entlassen, um uns an das Geläufige und Förderliche zu halten.

F Dagegen uns das stets übereilte Nahe eher zurückbringen möchte.

J Zurück ja, aber wohin?

F In das Anfangende.

J Dies zu verstehen fällt mir schwer, wenn ich es aus dem her denken soll, was Sie bislang darüber in Ihren Schriften sagten.

F Gleichwohl haben Sie schon darauf gedeutet, als Sie die Gegenwart nannten, die dem Einanderrufen von Herkunft und Zukunft entquillt.

J Was Sie vielleicht vermuten, sehe ich sogleich klarer, wenn ich aus unseren japanischen Erfahrungen denke. Doch bin ich dessen nicht gewiß, ob Sie das Seihe im Blick haben.

F Dies könnte sich in unserem Gespräch bewähren.

J Uns Japaner befremdet es nicht, wenn ein Gespräch das eigentlich Gemeinte im Unbestimmten läßt, es sogar ins Unbestimmbare zurückbirgt.

F Dies gehört, meine ich, zu jedem geglückten Gespräch zwischen Denkenden. Es vermag wie von selbst darauf zu achten, daß jenes Unbestimmbare nicht nur nicht entgleitet, sondern im Gang des Gespräches seine versammelnde Kraft immer strahlender entfaltet.

J An diesem Glückhaften fehlte es wohl unseren Gesprächen mit dem Grafen Kuki. Wir Jüngeren forderten ihn zu unmittelbar heraus, unser Wissenwollen durch handliche Auskünfte zufrieden zu stellen.

F Das Wissenwollen und die Gier nach Erklärungen bringen uns niemals in ein denkendes Fragen. Wissenwollen ist stets schon die versteckte Anmaßung eines Selbstbewußtseins, das sich auf eine selbsterfundene Vernunft und deren Vernünftigkeit beruft. Wissenwollen will nicht, daß es vor dem Denkwürdigen verhoffe.

J So wollten wir in der Tat nur wissen, inwiefern die europäische Ästhetik geeignet sei, dasjenige in eine höhere Klarheit zu heben, woraus unsere Kunst und Dichtung ihr Wesen empfangen.

F Und dies wäre?

J Wir haben dafür den schon erwähnten Namen Iki..

F Wie oft hörte ich dieses Wort aus Kukis Mund, ohne doch das darin Gesagte zu erfahren.

J Indessen muß für Kuki durch das von Ihnen gemeinte Hermeneutische irgendwie das Iki in ein helleres Licht gelangt sein.

F Dergleichen spürte ich wohl, konnte jedoch seine Einsichten nie nachvollziehen.

J Was Sie daran hinderte, nannten Sie schon: Die Sprache des Gespräches war die europäische; zu erfahren und zu denken galt es jedoch das ostasiatische Wesen der japanischen Kunst.

F Was wir besprachen, war im vorhinein in den europäischen Vorstellungsbezirk herübergezwungen.

J Woran merkten Sie dies?

F An der Art, wie Kuki das Grundwort Iki erläuterte. Er sprach vom sinnlichen Scheinen, durch dessen lebhaftes Entzücken Übersinnliches hindurchscheint.

J Kuki hat, so meine ich, mit dieser Darlegung das getroffen, was wir in der japanischen Kunst erfahren.

F Ihre Erfahrung bewegt sich demnach im Unterschied einer sinnlichen und übersinnlichen Welt. Auf dieser Unterscheidung ruht, was man seit langem die abendländische Metaphysik nennt.

J Sie rühren jetzt mit dem Hinweis auf den die Metaphysik durchherrschenden Unterschied an die Quelle der Gefahr, von der wir sprachen. Unser Denken, wenn ich es so nennen darf, kennt zwar Ähnliches wie den metaphysischen Unterschied; dennoch läßt sich die Unterscheidung selbst und damit ihr Unterschiedenes nicht durch die abendländischen metaphysischen Begriffe fassen. Wir sagen Iro, d. h. Farbe, und sagen Ku, d. h. das Leere, das Offene, der Himmel. Wir sagen: ohne Iro kein Ku.

F Dies scheint genau dem zu entsprechen, was die europäische, d. h. metaphysische Lehre von der Kunst sagt, wenn sie die Kunst ästhetisch vorstellt. Das aisthytón, das wahrnehmbare Sinnliche, läßt das noytón, das Nichtsinnliche, durchscheinen.

J Sie verstehen jetzt, wie groß die Versuchung für Kuki war, das Iki mit Hilfe der europäischen Ästhetik, d. h., nach Ihrem Hinweis, metaphysisch zu bestimmen.

F Noch größer war und bleibt meine Befürchtung, daß auf diesem Weg das eigentliche Wesen der ostasiatischen Kunst verdeckt und in einen ihr ungemäßen Bezirk verschoben werde.

J Ich teile durchaus Ihre Befürchtung; denn Iro nennt zwar die Farbe und meint doch wesentlich mehr als das sinnlich Wahrnehmbare jeder Art. Ku nennt zwar das Leere und Offene und meint doch anderes als das Nur-Übersinnliche. F Ihre Andeutungen, denen ich bloß aus der Feme folgen kann, steigern meine Unruhe.

Noch größer als die erwähnte Befürchtung ist in mir die Erwartung, unser Gespräch, aus dem Andenken an den Grafen Kuki entsprungen, könnte glücken.

J Sie meinen, es könnte uns dem Ungesagten näher bringen? F Dadurch wäre uns schon ein Reichtum an Denkwürdigem gewährt.

J Warum sagen Sie «wäre»!

F Weil ich jetzt noch deutlicher die Gefahr sehe, daß die Sprache unseres Gespräches fortgesetzt die Möglichkeit zerstört, das zu sagen, was wir besprechen.

J Weil die Sprache selbst auf dem metaphysischen Unterschied des Sinnlichen und Nichtsinnlichen beruht, insofern die Grundelemente Laut und Schrift auf der einen und Bedeutung und Sinn auf der anderen Seite den Bau der Sprache tragen.

F Wenigstens im Gesichtskreis des europäischen Vorstellens. Ob es bei Ihnen auch so steht?

J Wohl kaum. Aber, wie ich schon andeutete, die Versuchung, europäische Vorstellungsweisen und deren Begriffe zu Hilfe zu rufen, ist groß.

F Sie wird durch einen Vorgang bestärkt, den ich die vollständige Europäisierung der Erde und des Menschen nennen möchte.

J Viele sehen in diesem Vorgang den Triumphzug der Vernunft. Sie wurde doch am Ende des 18. Jahrhunderts während der Französischen Revolution als Göttin ausgerufen.

F Gewiß. Man geht denn auch in der Vergötzung dieser Gottheit so weit, daß man jedes Denken, das den Anspruch der Vernunft als einen nicht ursprünglichen zurückweist, nur noch als Unvernunft verlästern kann.

J Man findet die unantastbare Herrschaft Ihrer europäischen Vernunft durch die Erfolge der Rationalität bestätigt, die der technische Fortschritt stündlich vor Augen führt.

F Die Verblendung wächst, so daß man auch nicht mehr zu sehen vermag, wie die Europäisierung des Menschen und der Erde alles Wesenhafte in seinen Quellen anzehrt. Es scheint, als sollten diese versiegen.

J Ein treffendes Beispiel für das, was Sie meinen, ist der international bekannte Film «Rashomon». Vielleicht haben Sie ihn gesehen.

F Zum Glück ja; doch zum Unglück nur ein einziges Mal. Ich glaubte, dabei das Bezaubernde der japanischen Welt zu erfahren, das in das Geheimnisvolle entführt. Darum verstehe ich nicht, inwiefern Sie gerade diesen Film als ein Beispiel der alles verzehrenden Europäisierung vorbringen.

J Wir Japaner finden die Darstellung vielfach zu realistisch, z. B. in den Zweikampfszenen.

F Doch erscheinen nicht auch verhaltene Gebärden?

J Unscheinbares dieser Art fließt in Fülle und kaum merklich für das europäische Betrachten durch diesen Film. Ich denke an eine aufruhende Hand, in der sich ein Berühren versammelt, das unendlich weit von jeglichem Betasten entfernt bleibt, nicht einmal Gebärde mehr heißen darf in dem Sinne, wie ich Ihren Sprachgebrauch zu verstehen meine. Denn diese Hand ist von einem weither und noch weiterhin rufenden Anruf durchtragen, weil aus der Stille zugetragen.

F Aber im Blick auf solche Gebärden, die anders sind als die unseren, verstehe ich dann vollends nicht, weshalb Sie diesen Film als Beispiel der Europäisierung nennen können.

J Dies läßt sich auch nicht verstehen, weil ich mich noch unzureichend ausdrückte. Um es jedoch zu leisten, bedarf ich gerade Ihrer Sprache.

F Und Sie achten dabei der Gefahr nicht?

J Vielleicht läßt sie sich für Augenblicke bannen.

F Solange Sie vom Realistischen sprechen, reden Sie die Sprache der Metaphysik und bewegen sich im Unterschied des Realen als des Sinnlichen gegenüber dem Idealen als dem Nichtsinnlichen.

J Sie haben recht. Allein mit dem Hinweis auf das Realistische meinte ich nicht so sehr das hier und dort eingestreute Massive der Darstellung, das mit Rücksicht auf nicht-japanische Zuschauer ohnehin unvermeidlich bleibt. Ich meinte im Grunde mit dem Hinweis auf das Realistische des Films etwas ganz anderes, nämlich dies,

daß die japanische Welt überhaupt in das Gegenständliche der Photographie eingefangen und für diese eigens gestellt ist.

F Sie möchten, wenn ich recht hingehört habe, sagen, daß die ostasiatische Welt und das technisch-ästhetische Produkt der Filmindustrie miteinander unvereinbar sind.

J Dies meine ich. Gleichviel wie die ästhetische Qualität eines japanischen Films ausfallen mag, schon die Tatsache, daß unsere Welt in den Film herausgestellt wird, drängt diese Welt in den Bezirk dessen, was Sie das Gegenständige nennen. Die filmische Vergegenständigung ist bereits eine Folge der immer weiter vorausgreifenden Europäisierung.

F Ein Europäer wird nur schwer begreifen, was Sie sagen.

J Gewiß, und vor allem deshalb, weil die vordergründige Welt Japans durchaus europäisch oder, wenn Sie wollen, amerikanisch ist. Die hintergründige japanische Welt, besser gesagt, das, was sie selber ist, erfahren Sie dagegen im No-Spiel.

F Ich kenne nur eine Schrift darüber.

J Weiche, wenn ich fragen darf?

F Die Akademieabhandlung von Ben!.

J Sie ist nach japanischem Urteil äußerst gründlich gearbeitet und weitaus das Beste, was Sie über das No-Spiel lesen können.

F Doch mit dem Lesen ist es wohl nicht getan.

J Sie müßten solchen Spielen beiwohnen. Aber selbst dies bleibt schwer, solange Sie nicht japanisches Dasein zu bewohnen vermögen. Damit Sie einiges, wenn auch nur aus der Ferne, von dem erblicken, was das No-Spiel bestimmt, möchte ich Ihnen durch eine Bemerkung weiterhelfen. Sie wissen, daß die japanische Bühne leer ist.

F Diese Leere verlangt eine ungewöhnliche Sammlung.

J Dank ihrer bedarf es dann nur noch einer geringen Gebärde des Schauspielers, um Gewaltiges aus einer seltsamen Ruhe erscheinen zu lassen.

F Wie meinen Sie dies?

J Wenn z. B. eine Gebirgslandschaft erscheinen soll, dann hebt der Schauspieler langsam die offene Hand und hält sie in der Höhe der Augenbrauen still über dem Auge. Darf ich es Ihnen zeigen?

F Ich bitte Sie darum.

(Der Japaner hebt und hält die Hand in der beschriebenen Weise.)

F Das ist allerdings eine Gebärde, in die sich ein Europäer kaum finden kann.

J Dabei beruht die Gebärde weniger in der sichtbaren Bewegung der Hand, nicht zuerst in der Körperhaltung. Das Eigentliche dessen, was in Ihrer Sprache «Gebärde» heißt, läßt sich schwer sagen.

F Und doch ist dieses Wort vielleicht eine Hilfe, das zu-Sagende wahrhaft zu erfahren.

J Am Ende deckt sich dies mit dem, was ich meine.

F Gebärde ist Versammlung eines Tragens.

J Sie sagen wohl absichtlich nicht: unseres Tragens, unseres Betragens.

F Weil das eigentlich Tragende uns sich erst zu-trägt.

J Wir jedoch ihm nur unseren Anteil entgeggetragen.

F Wobei jenes, was sich uns zuträgt, unser Entgeggetragen schon in den Zutrag eingetragen hat.

J Gebärde nennen Sie demnach: die in sich ursprünglich einige Versammlung von Entgegentragen und Zutrag.

F Die Gefahr dieser Formel bleibt allerdings, daß man die Versammlung als einen nachträglichen Zusammenschluß vorstellt ...

J statt zu erfahren, daß alles Tragen, Zutrag und Entgegentragen, erst und nur der Versammlung entquillt.

F Wenn es uns glückte, die Gebärde in diesem Sinne zu denken, wo würden wir dann das Eigentliche der Gebärde suchen, die Sie mir zeigten?

J In einem selbst unsichtbaren Schauen, das sich so gesammelt der Leere entgegenträgt, daß in ihr und durch sie das Gebirge erscheint.

F Die Leere ist dann dasselbe wie das Nichts, jenes Wesende nämlich, das wir als das Andere zu allem An- und Abwesenden zu denken versuchen.

J Gewiß. Deshalb haben wir in Japan den Vortrag «Was ist Metaphysik?» sogleich verstanden, als er im Jahre 1930 durch die Übersetzung zu uns gelangte, die ein japanischer Student, der damals bei Ihnen hörte, gewagt hat. – Wir wundern uns heute noch, wie die Europäer darauf verfallen konnten, das im genannten Vortrag erörterte Nichts nihilistisch zu deuten. Für uns ist die Leere der höchste Name für das, was Sie mit dem Wort «Sein» sagen möchten ...

F in einem Denkversuch, dessen erste Schritte auch heute noch unumgänglich sind. Er wurde freilich zum Anlaß einer großen Verwirrung, die in der Sache begründet ist und mit dem Gebrauch des Namens «Sein» zusammenhängt. Denn eigentlich gehört dieser Name in das Eigentum der Sprache der Metaphysik, während ich das Wort in den Titel einer Bemühung setzte, die das Wesen der Metaphysik zum Vorschein und sie dadurch erst in ihre Grenzen einbringt.

J Wenn Sie von einer Überwindung der Metaphysik sprechen, meinen Sie dies.

F Dies allein; weder eine Zerstörung noch auch nur eine Verleugnung der Metaphysik.. Dergleichen zu wollen, wäre eine kindische Anmaßung und eine Herabsetzung der Geschichte.

J Uns war es aus der Ferne immer schon verwunderlich, daß man sich nicht genug tun kann, Ihnen ein abwehrendes Verhältnis zur Geschichte des bisherigen Denkens anzusinnen, wo Sie doch nur eine ursprüngliche Aneignung anstreben.

F Über deren Gelingen man streiten kann und soll.

J Daß dieser Streit noch nicht in die rechte Bahn fand, liegt neben vielen anderen Beweggründen in der Hauptsache an der Verwirrung, die Ihr zweideutiger Gebrauch des Wortes «Sein» stiftete.

F Sie haben recht; das Verfängliche ist nur, daß man die veranlaßte Verwirrung nachträglich meinem eigenen Denkversuch zuschreibt, der auf seinem Weg klar den Unterschied zwischen «Sein» als «Sein von Seiendem» und «Sein» als «Sein» hinsichtlich des ihm eigenen Sinnes, d. h. seiner Wahrheit (Lichtung) kennt.

J Weshalb überließen Sie das Wort «Sein» nicht sogleich und entschieden ausschließlich der Sprache der Metaphysik? Warum gaben Sie dem, was Sie als den «Sinn von Sein» auf dem Weg durch das Wesen der Zeit suchten, nicht sogleich einen eigenen Namen?

F Wie soll einer nennen, was er erst sucht? Das Finden beruht doch im Zuspruch des nennenden Wortes.

J So muß die entstandene Verwirrung ausgehalten werden.

F Allerdings, und vielleicht lange und nur so, daß wir uns sorgfältig um die Entwirrung mühen.

J Nur sie führt ins Freie.

F Aber der Weg dahin läßt sich nicht wie eine Straße planmäßig abstecken. Das Denken huldigt einem, fast möchte ich sagen, wundersamen Wegebau.

J Bei dem die Bauenden bisweilen zu den verlassenen Baustellen oder gar noch hinter sie zurückkehren müssen.

F Ich wundere mich über Ihre Einsicht in die Art der Denkwege.

J Wir haben darin eine reiche Erfahrung; nur ist sie nicht auf die Form einer begrifflichen Methodenlehre gebracht, die jede Regsamkeit der Denkschritte zerstört. Überdies haben Sie selbst mir den Anlaß gegeben, den Weg Ihres Denkens deutlicher zu sehen.

F Wodurch?

J Sie haben neuerdings, obgleich Sie mit dem Wort «Sein» sparsam umgehen, diesen Namen doch wieder in einem Zusammenhang gebraucht, der mir sogar als das Wesentlichste Ihres Denkens immer näher kommt. Sie kennzeichnen im «Brief über den Humanismus» die Sprache als das «Haus des Seins»; Sie haben heute zu Beginn unseres Gespräches selber auf diese Wendung hingewiesen. Und während ich daran erinnere, muß ich bedenken, daß unser Gespräch weit von seinem Weg abgekommen ist.

F So scheint es. In Wahrheit sind wir jedoch dabei, erst auf seinen Weg zu gelangen.

J Dies überschaue ich im Augenblick nicht. Wir versuchten, über Kukis ästhetische Auslegung des Iki zu sprechen.

F Wir versuchten es und konnten dabei nicht umhin, die Gefahr solcher Gespräche zu bedenken.

J Wir erkannten, daß die Gefahr im verborgenen Wesen der Sprache beruht.

F Und soeben nannten Sie die Wendung «Haus des Seins», die das Wesen der Sprache andeuten möchte.

J So sind wir in der Tat auf dem Weg des Gespräches geblieben.

F Wohl nur deshalb, weil wir, ohne es recht zu wissen, dem gehorchten, was allein nach Ihren Worten ein Gespräch glücken läßt.

J Es ist jenes unbestimmte Bestimmende ...

F dem wir die unversehrte Stimme seines Zuspruches lassen.

J Auf die Gefahr, daß diese Stimme in unserem Fall die Stille selbst ist.

F Woran denken Sie jetzt?

J An das Seihe, was Sie meinen, an das Wesen der Sprache.

F Es ist das Bestimmende unseres Gespräches. Aber zugleich dürfen wir nicht daran rühren.

J Gewiß nicht, wenn Sie darunter das Greifen im Sinne Ihrer europäischen Begriffsbildungen verstehen.

F Diese meine ich allerdings nicht. Auch die Wendung «Haus des Seins» liefert keinen Begriff des Wesens der Sprache, zum Leidwesen der Philosophen, deren Unmut in solchen Wendungen nur noch einen Verfall des Denkens findet.

J Auch mir gibt Ihre Wendung «Haus des Seins» viel zu denken, aber aus anderen Gründen. Weil ich fühle, daß sie an das Wesen der Sprache rührt, ohne es zu verletzen. Denn wenn es dessen bedarf, daß wir dem Bestimmenden seine Stimme lassen, dann heißt dies keinesfalls, wir sollten dem Wesen der Sprache nicht nachdenken. Entscheidend ist nur die Weise, in der es versucht wird.

F Darum fasse ich jetzt den Mut zu einer Frage, die mich seit langem beunruhigt, zu der Ihr unverhoffter Besuch mich jetzt beinahe zwingt.

J Setzen Sie nicht zuviel auf meine Kraft, Ihren Fragen zu folgen. Unser Gespräch hat mich inzwischen ohnehin deutlicher sehen gelehrt, wie unbedacht noch alles ist, was das Wesen der Sprache angeht.

F Zumal für die ostasiatischen und die europäischen Völker das Sprachwesen ein durchaus anderes bleibt.

J Anders auch das, was Sie «Wesen» nennen. Wie soll da unser Nachsinnen ins Freie gelangen?

F Am ehesten so, daß wir von Anfang an nicht zuviel verlangen. Darum erlaube ich mir zunächst, Ihnen eine durchaus vorläufige Frage vorzulegen.

J Ich fürchte, schon diese ist kaum zu beantworten, wenn wir die Gefahr unseres Gespräches nicht außer acht lassen.

F Das kann nicht sein, denn wir gehen auf diese Gefahr zu.

J So fragen Sie denn.

F Was versteht die japanische Welt unter Sprache? Noch vorsichtiger gefragt: Haben Sie in Ihrer Sprache ein Wort für das, was wir Sprache nennen? Wenn nicht, wie erfahren Sie das, was bei uns Sprache heißt?

J Diese Frage hat noch niemand an mich gerichtet. Auch scheint mir, daß man in unserer eigenen japanischen Welt dem, was Sie jetzt fragen, keine Beachtung schenkt. Deshalb muß ich Sie bitten, mir einige Augenblicke des Nachdenkens zu gestatten.

(Der Japaner schließt die Augen, senkt den Kopf und versinkt in ein langes Nachsinnen. Der Fragende wartet, bis sein Gast das Gespräch wieder aufnimmt.)

J Es gibt ein japanisches Wort, das eher das Wesen der Sprache sagt, als daß es sich wie ein Name für das Sprechen und die Sprache verwenden läßt.

F Dies verlangt die Sache, wenn anders das Wesen der Sprache nichts Sprachliches sein kann. So steht es auch mit der Wendung «Haus des Seins».

J Ganz aus der Feme spüre ich eine Verwandtschaft unseres Wortes, das mir jetzt vorschwebt, mit Ihrer Wendung.

F Sie gibt nur einen Wink in das Wesen der Sprache.

J Mir scheint, jetzt haben Sie ein lösendes Wort gesagt.

F Dann wäre der Wink der Grundzug des Wortes.

J Erst jetzt, da Sie vom Wink sprechen, auf welches Wort ich nicht kam, verdeutlicht sich mir, was ich schon vermutete, als ich Ihren «Brief über den Humanismus» las und Ihren Vortrag über Hölderlins Elegie «Heimkunft» ins Japanische übersetzte. Zur gleichen Zeit übersetzte ich Kleist <> « Penthesilea » und den «Amphitryon».

F Da muß das Wesen der deutschen Sprache wie ein Sturzbach über Sie gekommen sein.

J Es kam auch. Und während des Übersetzens war mir oft, als wanderte ich zwischen verschiedenen Sprachwesen hin und her, jedoch so, daß mir bisweilen ein Schein zuleuchtete, der mich ahnen ließ, der Wesensquell der grundverschiedenen Sprachen sei derselbe.

F Sie suchten demnach nicht nach einem allgemeinen Begriff, in dem sich die europäischen und die ostasiatischen Sprachen sollten unterbringen lassen.

J Ganz und gar nicht. Wenn Sie jetzt von Winken sprechen, dann ermuntert mich dieses lösende Wort dazu, Ihnen das Wort zu nennen, was uns das Wesen der Sprache - wie soll ich sagen ...

F vielleicht: erwinkt.

J Dies trifft. Aber zugleich befürchte ich, die Kennzeichnung der Wendung «Haus des Seins» als Wink könnte Sie und mich dazu verleiten, die Vorstellung vom Winken zu einem Leitbegriff auszuformen, in den wir alles verpacken.

F Dies darf nicht geschehen.

J Wie wollen Sie es verhüten?

F Verhüten im Sinne des vollständigen Ausschließens läßt es sich nie.

J Weshalb nicht?

F Weil die Art des begrifflichen Vorstellens allzu leicht in jede menschliche Erfahrungsweise sich einnistet.

J Auch dort, wo das Denken ein in gewissem Sinne begriffloses ist?

F Auch dort - denken Sie nur daran, wie unversehens Sie Kukis ästhetische Auslegung des Iki. als sachgerechte anerkannten, obzwar sie auf dem europäischen, d.h. metaphysischen Vorstellen beruht.

J Wenn ich Sie recht verstehe, wollen Sie sagen, die metaphysische Vorstellungsweise sei in gewisser Hinsicht unumgänglich.

F Dies hat Kant auf seine Art klar gesehen.

J Dennoch ermessen wir nur selten die Tragweite seiner Einsicht.

F Weil Kant sie nicht über die Metaphysik hinaus entfalten konnte. Deren ungebrochene Herrschaft richtet sich sogar dort ein, wo wir sie nicht erwarten- in der Ausbildung der Logik zur Logistik.

J Sie sehen darin einen metaphysischen Prozeß?

F Allerdings. Und der Angriff gegen das Wesen der Sprache, der sich darin verbirgt, vielleicht der letzte von dieser Seite, bleibt unbeachtet.

J Um so sorgsamer müssen wir die Wege zum Wesen der Sprache hüten.

F Genug wäre schon, wenn es glückte, erst nur einen Seitenpfad zu diesen Wegen zu bauen.

J Daß Sie von Winken sprechen, scheint mir eine Spur zu einem solchen Pfad zu weisen.

F Doch auch die Rede von einem Wink wagt schon zuviel.

J Wir verstehen nur allzu gut, daß ein Denkender es vorziehen möchte, das zusagende Wort zurückzuhalten, nicht um es für sich zu behalten, sondern um es dem Denkwürdigen entgegenzutragen.

F Dies entspricht den Winken. Sie sind rätselhaft. Sie winken uns zu. Sie winken ab. Sie winken uns hin zu dem, von woher sie unversehens sich uns zutragen.

J Sie denken die Winke in der Zusammengehörigkeit mit dem, was Sie durch das Wort «Gebärde» erläuterten.

F So ist es.

J Winke und Gebärden sind nach Ihrem Hinweis verschieden von Zeichen und Chiffren, was alles in der Metaphysik beheimatet ist.

F Winke und Gebärden gehören in einen ganz anderen Wesensraum, wenn Sie diesen auch mir verfänglichen Namen erlauben.

J Was Sie andeuten, bestätigt mir eine lang gehegte Vermutung. Ihre 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.

F Diese Vorstellung wird schon hinfällig, wenn wir an die erwähnte Zweideutigkeit des «Seins» denken. In jener Wendung meine ich nicht das metaphysisch vorgestellte Sein des Seienden, sondern das Wesen des Seins, genauer der Zwiefalt von Sein und Seiendem, diese Zwiefalt jedoch hinsichtlich ihrer Denkwürdigkeit.

J Wenn wir dies beachten, kann jene Wendung nie zu einem Schlagwort werden.
F Sie ist es schon geworden.

J Weil Sie der heutigen Denkweise zuviel zumuten.

F Zuviel, allerdings, zuviel an solchem, was noch nicht reif geworden.

J Sie meinen so reif, daß es wie die Früchte vom Baum fällt. Mir scheint, solche Worte gibt es nicht. Und ein Sagen, das darauf wartete, entspräche nicht dem Wesen der Sprache. Sie selbst sind doch der Letzte, der solches Sagen beanspruchen wollte.

F Das ist zuviel der Ehre. Ich darf sie Ihnen zurückgeben durch die Vermutung, daß Sie dem Wesen der Sprache näher sind als all unsere Begriffe.

J Nicht ich, aber das Wort, nach dem Sie mich fragen, das Wort, das ich, jetzt um einiges ermuntert, Ihnen kaum vorenthalten darf.

F Weshalb zögern Sie, wenn Sie ermuntert sind?

J Was mich ermuntert, läßt mich zugleich zögern.

F Aus dieser Bemerkung ersehe ich, daß Ihr noch zurückgehaltenes Wort für das Wesen dessen, was wir Sprache nennen, uns eine auch jetzt noch unverhoffte Überraschung bringen wird.

J Mag sein. Indes bedarf diese Überraschung, die Sie so entschieden trifft, wie sie mich seit Ihrer Frage gefangen hält, der Möglichkeit, weit auszuspringen.

F Darum zögern Sie.

J Ermuntert durch Ihren Hinweis, das Wort sei Wink und nicht Zeichen im Sinne der bloßen Bezeichnung.

F Winke brauchen den weitesten Schwingungsbereich ...

J worin die Sterblichen nur langsam hin- und herziehen.

F Dies nennt unsere Sprache «zögern». Es geschieht wahrhaft, wenn das Langsame durch die Scheu getragen wird. Deshalb möchte ich Ihr Zögern durch kein übereiltes Drängen stören.

J Sie kommen damit meinem Versuch, das Wort zu sagen, hilfreicher entgegen, als Sie dies wissen können.

F Ich verhehle Ihnen nicht, daß Sie mich noch besonders deshalb in eine große Unruhe versetzen, weil ich bisher bei Sprachkennern und Sprachforschern vergeblich nach einer Antwort auf meine Frage gesucht habe. Damit jedoch Ihre Besinnung gut und fast ohne Ihr Zutun ausschwinde, lassen Sie uns die Rollen vertauschen, indem ich das Antworten übernehme, und zwar hinsichtlich Ihrer Frage, die das Hermeneutische betrifft.

J Wir gelangen so auf den zuerst eingeschlagenen Weg unseres Gespräches zurück.

F Wo wir mit der Erläuterung des Hermeneutischen nicht allzu weit gediehen sind. Ich erzählte Ihnen mehr nur Geschichten, die zeigten, wie ich zur Verwendung des Namens gelangte.

J Ich stellte dagegen fest, daß Sie jetzt den Namen nicht mehr gebrauchen.

F Schließlich betonte ich, das Hermeneutische meine, als Beiwort zu «Phänomenologie» gebraucht, nicht wie üblich die Methodenlehre des Auslegens, sondern dieses selbst.

J Dann verlor sich unser Gespräch ins Unbestimmte.

F Zum Glück.

J Gleichwohl danke ich Ihnen, daß Sie noch einmal auf die Hermeneutik zurückkommen.

F Dabei möchte ich etymologisch an das Wort anknüpfen; Sie sehen daraus, daß meine Verwendung des Wortes nicht willkürlich, aber zugleich geeignet war, meinen Versuch mit der Phänomenologie in seiner Absicht zu verdeutlichen.

J Um so mehr wundere ich mich dann, daß Sie inzwischen beide Titel fallen ließen.

F Es geschah nicht, wie viele meinen, um die Bedeutung der Phänomenologie zu verleugnen, sondern um meinen Denkweg im Namenlosen zu lassen.

J Was Ihnen kaum gelingen dürfte ...

F insofern man in der Öffentlichkeit nicht ohne Titel auskommt.

J Dies kann Sie jedoch nicht hindern, auch die inzwischen aufgegebenen Namen «Hermeneutik» und «hermeneutisch» noch genauer zu erläutern.

F Ich versuche es gern, weil die Erläuterung in eine Erörterung übergehen kann.

J In dem Sinne, wie Ihr Vortrag über Trakls Gedicht die Erörterung versteht.

F Genau so. Der Ausdruck «hermeneutisch» leitet sich vom griechischen Zeitwort ermyneuein her. Dies bezieht sich auf das Hauptwort ermyneus, das man mit dem Namen des Gottes Ermys zusammenbringen kann in einem Spiel des Denkens, das verbindlicher ist als die Strenge der Wissenschaft. Hermes ist der Götterbote. Er bringt die Botschaft des Geschickes; ermyneuein ist jenes Darlegen, das Kunde bringt, insofern es auf eine Botschaft zu hören vermag. Solches Darlegen wird zum Auslegen dessen, was schon durch die Dichter gesagt ist, die selber nach dem Wort des Sokrates in Platons Gespräch ION (534e) ermynys eisin toon teoon «Botschafter sind der Götter».

J Ich liebe den von Timen genannten kleinen Dialog Platons. An der Stelle, die Sie meinen, führt Sokrates die Bezüge noch weiter, indem er die Rhapsoden als diejenigen vermutet, die vom Wort der Dichter Kunde bringen.

F Aus all dem wird deutlich, daß das Hermeneutische nicht erst das Auslegen, sondern vordem schon das Bringen von Botschaft und Kunde bedeutet.

J Warum heben Sie auf diesen ursprünglichen Sinn des ermyneuein ab?

F Weil dieser mich bewog, mit seiner Hilfe das phänomenologische Denken zu kennzeichnen, das mir den Weg zu «Sein und Zeit» öffnete. Es galt und gilt noch, das Sein des Seienden zum Vorschein zu bringen; freilich nicht mehr nach der Art der Metaphysik, sondern so, daß das Sein selbst zum Scheinen kommt. Sein selbst - dies sagt: Anwesen des Anwesenden, d.h. die Zwiefalt beider aus ihrer Einfalt. Sie ist es, die den Menschen zu ihrem Wesen in den Anspruch nimmt.

J Der Mensch west demnach als Mensch, insofern er dem Zuspruch der Zwiefalt entspricht und sie so in ihrer Botschaft bekundet.

F Das Vorwaltende und Tragende in dem Bezug des Menschenwesens zur Zwiefalt ist demnach die Sprache. Sie bestimmt den hermeneutischen Bezug.

J Wenn ich Sie also nach dem Hermeneutischen frage, und wenn Sie mich nach unserem Wort für das fragen, was bei Timen Sprache heißt, dann fragen wir einander das Seihe.

F Offenbar; darum dürfen wir dem verborgenen Zug unseres Gespräches ruhig vertrauen ...

J solange wir Fragende bleiben.

F Sie meinen damit nicht, daß wir uns gegenseitig voller Neugier aushorchen, sondern ...

J das, was gesagt sein möchte, immer weiter ins Offene entlassen.

F Was freilich allzuleicht den Anschein erweckt, als gleite alles ins Unverbindliche weg.

J Diesem Schein begegnen wir, wenn wir die vormaligen Lehren der Denker achten und stets in unserem Gespräch mitsprechen lassen. Was ich da vorbringe, habe ich von Ihnen gelernt.

F Was Sie so lernten, ist auch nur wieder gelernt im Hören auf das Denken der Denker. Jeder ist jedesmal im Gespräch mit seinen Vorfahren, mehr noch vielleicht und verborgener mit seinen Nachkommen.

J Dieses in einem tieferen Sinne geschichtliche Wesen jedes denkenden Gespräches bedarf jedoch nicht jener Veranstaltungen, die nach der Art der Historie Vergangenes über die Denker und ihr Gedachtes berichten.

F Gewiß nicht. Aber für uns Heutige kann es zur Not werden, daß wir solche Gespräche vorbereiten, indem wir das Gesagte der früheren Denker eigens auslegen.

J Was indessen leicht zur bloßen Beschäftigung herabsinken kann.

F Dieser Gefahr begegnen wir, solange wir selbst bemüht sind, gesprächsweise zu denken.

J Und dabei, wie man in Ihrer Sprache sagt, jedes Wort auf die Waagschale legen.

F Vor allem aber prüfen, ob das Wort jeweils in seinem meist verborgenen vollen Gewicht ausgewogen wird.

J Mir scheint, wir genügen dieser ungeschriebenen Vorschrift, wenn ich auch gestehen muß, daß ich ein sehr unbeholfener Frager bin.

F Dies bleiben wir alle. Wir gleiten auch noch bei vieler Sorgfalt über Wesentliches hinweg- auch jetzt, in diesem Gespräch, das uns auf die Erörterung des Hermeneutischen und des Wesens der Sprache brachte.

J Im Augenblick sehe ich nicht, inwiefern wir es an der Sorgfalt des Wortgebrauches fehlen ließen.

F Das bemerken wir oft recht spät; weil der Mangel nicht so sehr an uns liegt, als daran, daß die Sprache mächtiger ist und darum gewichtiger als wir.

J Wie meinen Sie dies?

F Um es an dem zu erläutern., was wir soeben besprachen ...

J Sie sagten, die Sprache sei der Grundzug im hermeneutischen Bezug des Menschenwesens zur Zwiefalt von Anwesen und Anwesendem. Bei diesem Hinweis wollte ich sogleich einiges vorbringen; es soll aber erst geschehen, wenn Sie

gezeigt haben, was wir dabei unbedacht ließen.

F Ich meine das Wort «Bezug». Wir denken an Beziehung im Sinne der Relation. Wir können das so Bekannte in einem leeren, formalen Sinne bezeichnen und wie eine Rechenmarke verwenden. Denken Sie an das Vorgehen der Logistik. Wir können das Wort «Bezug» in der Redewendung, der Mensch stehe im hermeneutischen Bezug zur Zwiefalt, doch auch ganz anders hören. Wir müssen

es sogar, falls \Vir dem Gesagten nachdenken. Wir müssen und können es vermutlich nicht sogleich, aber mit der Zeit nach langer Besinnung.

J Somit schlägt es nichts, wenn man den «Bezug» zunächst in der gewohnten Weise als Relation versteht.

F Gewiß, aber es genügt von Anfang an nicht, gesetzt, daß dieses Wort «Bezug» in der genannten Aussage ein tragendes Wort werden soll.

«Bezug» sagen wir auch, wenn wir das Brauchen und Beibringen, das Beziehen von benötigten Waren nennen wollen.

Wenn der Mensch im hermeneutischen Bezug steht, dann meint dieses freilich gerade nicht, er sei eine Ware. Wohl dagegen möchte das Wort «Bezug» sagen, der Mensch sei in seinem Wesen gebraucht, gehöre als der Wesende, der er ist, in einen Brauch, der ihn beansprucht.

J In welchem Sinne?

F Hermeneutisch, d.h. hinsichtlich des Bringen seiner Kunde, hinsichtlich des Verwahrens einer Botschaft.

J Der Mensch steht «im Bezug» sagt dann dasselbe wie: Der Mensch west als Mensch «im Brauch» ...

F der den Menschen ruft, die Zwiefalt zu verwahren ...

J die, soweit ich sehe, weder vom Anwesen her, noch vom Anwesenden aus, noch aus der Beziehung beider sich erklären läßt.

F Weil die Zwiefalt selber erst die Klarheit, d.h. die Lichtung entfaltet, innerhalb deren Anwesendes als solches und Anwesen für den Menschen unterscheidbar werden ...

J für den Menschen, der seinem Wesen nach im Bezug, d.h. im Brauch der Zwiefalt steht.

F Darum dürfen wir auch nicht mehr sagen: Bezug zur Zwiefalt, denn sie ist kein Gegenstand des Vorstellens sondern das Walten des Brauches.

J Das wir jedoch nie unmittelbar erfahren, solange wir die Zwiefalt nur als den Unterschied vorstellen, der im Vergleichen sichtbar wird, das versucht, Anwesendes und dessen Anwesen gegeneinander zu halten.

F Ich bin überrascht, daß Sie so klar sehen.

J Wenn ich Timen im Gespräch folgen kann, glückt es. Allein gelassen, bin ich ratlos; denn schon die Art, wie Sie die Worte «Bezug» und «Brauch» verwenden ...

F besser gesagt: gebrauchen ...

J dies befremdet schon genug.

F Was ich nicht leugne. Aber mir scheint, auf dem Felde, das wir begehen, gelangen wir dann ins anfänglich Vertraute, wenn wir den Durchgang durch das Befremdliche nicht scheuen.

J Wie verstehen Sie das anfänglich Vertraute? Es ist doch nicht das zuerst Bekannte?

F Nein, sondern jenes, was zuvor unserem Wesen zugetraut ist und erst zuletzt erfahrbar wird.

J Und dem denken Sie nach.

F Nur ihm, aber so, daß sich darin das Denkwürdige als solches und im ganzen verhüllt.

J Dabei kehren Sie sich nicht an die geläufigen Vorstellungsweisen der Mitmenschen.

F So sieht es zwar aus. In Wahrheit gilt doch jeder Denkschritt nur der Bemühung, mitzuhelfen, daß der Mensch denkend auf den Pfad seines Wesens finde.

J Daher Ihre Besinnung auf die Sprache ...

F auf die Sprache in ihrem Verhältnis zum Wesen des Seins, d.h. zum Walten der Zwiefalt.

J Wenn die Sprache jedoch der Grundzug im hermeneutisch bestimmten Brauch ist, dann erfahren Sie das Wesen der Sprache im Vorhinein anders, als dies in der metaphysischen Denkweise geschieht. Dies ist es, worauf ich vorhin eigens hinweisen wollte.

F Aber wozu?

J Nicht um Neues gegen das Bisherige abzuheben, sondern um uns daran zu erinnern, daß gerade in der versuchten Besinnung auf das Wesen der Sprache das Gespräch als ein geschichtliches spricht.

F Aus der denkenden Anerkennung des Gewesenen.

J Dies soll denn auch schon im Titel jener Vorlesung vermerkt werden, deren Nachschrift bei uns in den zwanziger Jahren häufig besprochen wurde.

F Ich muß Ihnen gestehen, daß Sie sich jetzt täuschen. Die Vorlesung «Ausdruck und Erscheinung» (oder lautete der Titel nicht «Ausdruck und Bedeutung»?) war noch ziemlich Streitbar, wenngleich sie von dem bestimmt blieb, was wir jetzt das Geschichtliche des denkenden Gespräches nennen.

J Der Titel soll demnach einen Gegensatz anzeigen.

F In jedem Fall lag mir daran, das ganz Andere, jedoch erst nur dunkel, wenn nicht verworren Geahnte, sichtbar zu machen. Bei solchen jugendlichen Sprüngen wird einer leicht ungerecht.

J Das Wort «Ausdruck» im Titel nennt das, wogegen Sie sich wenden. Denn Ihr Blick in das Wesen der Sprache haftet nicht am Laut- und Schriftcharakter der Wörter, was man doch als den Ausdruckscharakter der Sprache vorstellt.

F Hierbei wird der Name «Ausdruck» in dem engen Sinne der sinnlichen Erscheinung verstanden. Indessen wird die Sprache auch dann noch im Charakter des Ausdruckes vorgestellt, wenn man auf den Bedeutungsgehalt der Laut- und Schriftgebilde achtet.

J Inwiefern? Das in seiner Bedeutungsfülle verstandene Sprechen ist über dies Physisch-Sinnliche des Phonetischen hinaus und dies stets. Die Sprache ist als verlautender, geschriebener Sinn etwas in sich Über-Sinnliches, das bloß Sinnliche ständig Übersteigendes. Die Sprache ist, so vorgestellt, in sich metaphysisch.

F Ich stimme allem zu, was Sie vorbringen. Aber die Sprache kommt in diesem metaphysischen Wesen nur zum Vorschein, insofern sie zum Voraus als Ausdruck vorgestellt ist. Hierbei meint Ausdruck nicht nur die ausgestoßenen Sprachlaute und die gedruckten Schriftzeichen. Ausdruck ist zugleich Äußerung.

J Sie bezieht sich auf das Innere, das Seelische.

F Zur Zeit jener Vorlesung sprach man überall vom Erlebnis, auch in der Phänomenologie.

J Ein berühmtes Buch von Dilthey trägt den Titel' «Das Erlebnis und die Dichtung».

F Erleben besagt stets: Zurückbeziehen, nämlich das Leben und Gelebte auf ein Ich. Erlebnis nennt die Rückbeziehung des Objektiven auf das Subjekt. Auch das vielbesprochene Ich-Du-Erlebnis gehört in den metaphysischen Bezirk der Subjektivität.

J Diesen Bezirk der Subjektivität und des ihm zugehörigen Ausdruckes haben Sie durch das Eingehen auf den hermeneutischen Bezug zur Zwiefalt verlassen.

F Ich versuchte es wenigstens. Die Leitvorstellungen, die unter den Namen «Ausdruck», «Erlebnis» und «Bewußtsein » das moderne Denken bestimmen, sollten hinsichtlich ihrer maßgebenden Rolle fragwürdig werden.

J Aber dann verstehe ich nicht mehr, wie Sie den Titel «Ausdruck und Erscheinung» wählen konnten. Er sollte doch einen Gegensatz ankündigen.

«Ausdruck» ist Äußerung eines Innen und bezieht sich auf das Subjektive.

«Erscheinung » nennt dagegen das Objektive, falls ich hier an Kants

Sprachgebrauch erinnern darf, wonach die Erscheinungen die Gegenstände, d. h. die Objekte der Erfahrung sind. Sie haben sich mit dem Titel Ihrer Vorlesung selber auf die Subjekt-Objekt-Beziehung festgelegt.

F Ihre Bedenken sind in gewisser Hinsicht berechtigt, schon allein deshalb, weil in der genannten Vorlesung vieles unklar bleiben mußte. Niemand kann sich aus dem herrschenden Vorstellungskreis mit einem Sprung heraussetzen, vor allem dann nicht, wenn es sich um die seit langem eingefahrenen Bahnen des bisherigen Denkens handelt, die im Unauffälligen verlaufen. Außerdem ist ein solches Sichabsetzen gegen das Bisherige allein schon dadurch gemäßigt, daß der anscheinend revolutionäre Wille vor allem anderen versucht, das Gewesene ursprünglicher zurück zugewinnen. Auf der ersten Seite von «Sein und Zeit» ist mit Bedacht die Rede vom «Wiederholen». Dies meint nicht das gleichförmige Anrollen des immer Gleichen, sondern: Holen, Einbringen, Versammeln, was sich im Alten verbirgt.

J Unsere Lehrer und meine Freunde in Japan haben Ihre Bemühungen stets in diesem Sinne verstanden. Professor Tanabe kam oft auf eine Frage zurück, die Sie einmal an ihn gerichtet haben, weshalb wir Japaner uns nicht auf die ehrwürdigen Anfänge unseres eigenen Denkens besännen, statt immer gieriger dem jeweils Neuesten in der europäischen Philosophie nachzurennen. Dies geschieht in der Tat auch heute noch.

F Dagegen läßt sich schwer angehen. Solche Vorgänge ersticken zur rechten Zeit in ihrer eigenen Unfruchtbarkeit. Was dagegen unser Zutun verlangt, ist ein anderes.

J Und das wäre?

F Die Achtsamkeit auf die Spuren, die das Denken in seinen Quellbereich weisen.

J Solche Spuren finden Sie in Ihrem eigenen Versuch?

F Ich finde sie nur, weil sie nicht von mir stammen und selten genug vernehmlich sind wie ein verwehtes Echo eines fernen Zurufes.

J Aber ich möchte daraus entnehmen, daß Sie in der Unterscheidung «Ausdruck und Erscheinung» nicht mehr die Subjekt-Objekt-Beziehung zugrundelegen.

131

F Sie sehen dies noch klarer, wenn Sie beachten, was ich jetzt zu Ihrem Hinweis auf Kants Begriff der Erscheinung nachtragen möchte. Kants Bestimmung ruht auf dem Ereignis, daß alles Anwesende schon zum Gegenstand des Vorstellens geworden ist.

J Im Erscheinen, wie Kant es denkt, müssen wir schon das Gegenstehen miterfahren.

F Das ist nötig, nicht allein um Kant recht zu verstehen, sondern um vor allem das Erscheinen der Erscheinung, wenn ich so sagen darf, ursprünglich zu erfahren.

J Wie geschieht dies?

F Die Griechen haben erstmals die phainomena, die Phänomene, als solche erfahren und gedacht. Doch hierbei ist ihnen die Prägung des Anwesenden in die Gegenständigkeit durchaus fremd; phainesthai heißt ihnen: sich zum Scheinen bringen und darin erscheinen. Das Erscheinen bleibt so der Grundzug des Anwesens von Anwesendem, insofern dieses in die Entbergung aufgeht.

J Sie gebrauchen somit in dem Titel «Ausdruck und Erscheinung» das zweite Wort im griechischen Sinne?

F Ja und nein. Ja, insofern mir der Name «Erscheinung» nicht die Gegenstände als Gegenstände, und diese vollends nicht als Gegenstände des Bewußtseins, und d.h. stets des Selbstbewußtseins, nennt.

J Also kurz gesagt: Erscheinung nicht im Kantischen Sinne.

F Die Absetzung gegen Kant reicht nicht weit genug. Denn auch dort, wo man den Namen «Gegenstand» für das Anwesende als das Insichstehende gebraucht und die Kantische Auslegung der Gegenständigkeit ablehnt, denkt man keineswegs schon das Erscheinen im Sinne der Griechen, sondern im Grunde, allerdings in einem sehr versteckten Sinne, doch nach der Art von Descartes: vom Ich als dem Subjekt her.

J Doch mit Ihrem «Nein» deuten Sie an, daß auch Sie das Erscheinen nicht im griechischen Sinne denken.

F Sie haben recht. Worauf es hierbei ankommt, ist schwer sichtbar zu machen, weil es einen einfachen freien Blick verlangt.

J Er ist offenkundig noch selten. Denn gewöhnlich setzt man Ihre Bestimmung des Erscheinens unbesehen gleich mit der griechischen; und man hält es für ausgemacht, Ihr Denken strebe nur die Rückkehr zum griechischen, wenn nicht gar Vorsokratischen Denken an.

F Diese Meinung ist allerdings töricht; und doch hat sie etwas Richtiges im Sinn.

J Wieso?

F Um Ihre Fragen in der gebotenen Kürze zu beantworten, möchte ich eine Wendung wagen, auf die sogleich neue Mißdeutungen lauern ...

J denen Sie jedoch, ebenso rasch begegnen können.

F Gewiß, wenn dadurch nicht eine neue Verzögerung in unser Gespräch käme, dessen Zeit bemessen ist, weil Sie morgen nach Florenz weiterreisen wollen.

J Ich bin schon entschlossen, noch einen Tag hierzubleiben, falls Sie mir noch einmal einen Besuch gestatten.

F Nichts lieber als dies. Doch selbst bei der erfreulichen Aussicht muß ich die Antwort kurz fassen.

J Wie ist es also mit Ihrem Verhältnis zum Denken der Griechen?

F Unserem heutigen Denken ist es aufgegeben, das griechisch Gedachte noch griechischer zu denken.

J Und so die Griechen besser zu verstehen, als sie sich selbst verstanden.

F Dies gerade nicht; denn jedes große Denken versteht sich selbst, d. h. sich in den ihm zugemessenen Grenzen, immer am besten.

J Was soll es dann heißen: das griechisch Gedachte griechischer denken?

F Im Blick auf das Wesen des Erscheinens läßt es sich gut erläutern. Wenn das Anwesen selbst als Erscheinen gedacht ist, dann waltet im Anwesen das Hervorkommen ins Lichte im Sinne der Unverborgenheit. Diese ereignet sich im Entbergen als einem Lichten. Dieses Lichten selbst bleibt jedoch als Ereignis nach

jeder Hinsicht ungedacht. Sich auf das Denken dieses Ungedachten einlassen, heißt: dem griechisch Gedachten ursprünglicher nachgehen, es in seiner Wesensherkunft erblicken. Dieser Blick ist auf seine Weise griechisch und ist hinsichtlich des Erblickten doch nicht mehr, nie mehr griechisch. Was ist er dann? F Mir scheint, darauf steht uns keine Antwort zu. Sie hilft auch nichts, insofern es nur darauf ankommt, das Erscheinen als Wesen des Anwesens in seiner Wesensherkunft zu erblicken.

J Wenn das gelingt, dann denken Sie das Erscheinen zugleich griechisch und nicht mehr griechisch. Sie sagten, wenigstens dem Sinne nach, der Bezirk der Subjekt-Objekt-Beziehung sei verlassen, wenn das Denken sich auf die jetzt genannte Erfahrung einlasse, in der die Wesensherkunft des Erscheinens- dürfen wir sagen: - selbst erscheint?

F Schwerlich. Aber Sie rühren an Wesentliches. Denn in der Herkunft des Erscheinens kommt auf den Menschen jenes zu, worin sich die Zwiefalt von Anwesen und Anwesendem birgt.

J Die Zwiefalt hat sich je schon, obzwar als solche verhüllt, dem Menschen angeboten.

F Der Mensch hört, insofern er Mensch ist, auf diese Botschaft.

J Dies geschieht, ohne daß der Mensch eigens darauf achtet, daß er je schon auf diese Botschaft hört.

F Er ist dahin gebraucht, sie zu hören.

J Sie nannten dies vorhin: Der Mensch steht in einem Bezug.

F Und der Bezug heißt der hermeneutische, weil er die Kunde jener Botschaft bringt.

J Diese beansprucht den Menschen, ihr zu entsprechen ...

F ihr als Mensch zu gehören.

J Dies aber nennen Sie Mensch-sein, falls Sie das Wort «sein» jetzt noch zulassen.

F Der Mensch ist der Botengänger der Botschaft, die ihm die Entbergung der Zwiefalt zuspricht.

J Soweit ich dem, was Sie sagen, zu folgen vermag, ohne ich eine tiefverborgene Verwandtschaft mit unserem Denken, gerade weil Ihr Denkweg und seine Sprache so ganz anders sind.

F Ihr Geständnis erregt mich in einer Weise, daß ich ihrer nur dadurch Herr werde, daß wir im Gespräch bleiben. Nur eine Frage kann ich nicht auslassen.

J Welche?

F Die nach dem Ort, an dem die von Timen geahnte Verwandtschaft ins Spiel kommt.

J Da fragen Sie sehr weit.

F Inwiefern?

J Die Weite ist jenes Grenzenlose, das uns im Ku gezeigt wird, das die Leere des Himmels meint.

F So wäre denn der Mensch als der Botengänger der Botschaft der Entbergung der Zwiefalt zugleich der Grenzgänger des Grenzenlosen.

J Auf diesem Gang sucht er das Geheimnis der Grenze ...

F das in nichts anderem sich bergen kann als in der Stimme, die sein Wesen bestimmt.

J Was wir jetzt sagen- entschuldigen Sie das «wir» -läßt sich am Leitfaden der metaphysischen Sprachvorstellung nicht mehr erörtern. Darum versuchten Sie

vermutlich durch den Titel der Vorlesung «Ausdruck und Erscheinung» die Abkehr von dieser Sprachvorstellung anzudeuten.

F Andeutung blieb die ganze Vorlesung. Ich folgte immer nur einer undeutlichen Wegspur, aber ich folgte. Die Spur war ein kaum vernehmbares Versprechen, das eine Befreiung ins Freie ankündete, bald dunkel und verwirrend, bald blitzartig wie ein jäher Einblick, der sich dann auf lange Zeit hinaus wieder jedem Versuch, ihn zu sagen, entzog. J Auch später, in «Sein und Zeit», bleibt Ihre Erörterung der Sprache recht sparsam.

F Doch vielleicht lesen Sie einmal nach unserem Gespräch aufmerksamer den § 34 in «Sein und Zeit».

J Ich habe ihn schon oft gelesen und jedesmal bedauert, daß er so kurz gehalten ist. Indessen meine ich jetzt die Tragweite der Zusammengehörigkeit des Hermeneutischen und der Sprache deutlicher zu erblicken.

F Die Tragweite wohin?

J In eine Verwandlung des Denkens, die sich allerdings nicht wie eine Kursänderung einrichten läßt und schon gar nicht als Folge eines Niederschlages von Forschungsergebnissen der Philosophie.

F Die Wandlung geschieht als Wanderung ...

J auf der ein Ort zugunsten eines anderen verlassen wird ...

F wozu es der Erörterung bedarf.

J Der eine Ort ist die Metaphysik.

F Und der andere? Wir lassen ihm ohne Namen.

J Inzwischen wird mir immer rätselhafter, wie Graf Kuki darauf verfallen konnte, von Ihrem Denkweg eine Hilfe für seine Versuche zur Ästhetik zu erwarten. Denn Ihr Weg läßt mit der Metaphysik zugleich die in ihr gegründete Ästhetik hinter sich.

F Aber so, daß wir das Wesen des Ästhetischen jetzt erst bedenken und in seine Grenzen verweisen können.

J Vielleicht wurde Kuki von dieser Aussicht gelockt, denn er war viel zu ahnungsreich und zu besinnlich, als daß er sich mit der Verrechnung bloßer Doktrinen abgegeben hätte.

F Er gebrauchte den europäischen Titel «Ästhetik», dachte jedoch und suchte anderes ...

J Iki, ein Wort, das ich auch jetzt nicht zu übersetzen wage.

F Aber vielleicht können Sie, was es uns verhüllterweise zuwinkt, jetzt eher umschreiben.

J Aber erst, nachdem Sie das Wesen des Ästhetischen verdeutlicht haben.

F Dies geschah bereits im Verlauf unseres Gespräches, nämlich gerade dort, wo wir nicht eigens davon sprachen.

J Sie meinen bei der Erörterung der Subjekt-Objekt-Relation?

F Wo anders sonst? Durch das Ästhetische, oder sagen wir durch das Erlebnis und in dessen maßgebendem Bereich, wird das Kunstwerk im vorhinein zu einem Gegenstand des Fühlens und Vorstellens. Nur wo das Kunstwerk zum Gegenstand geworden ist, wird es ausstellungs- und museumsfähig ...

J zugleich bewert- und abschätzbar.

F Die künstlerische Qualität wird ein auszeichnender Faktor für die neuzeitlich-moderne Kunsterfahrung.

J Oder sagen wir sogleich : für den Kunsthandel.

F Die Bestimmung des Künstlerischen jedoch erfolgt im Hinblick auf das Schöpferische und die Meisterschaft.

J Beruht die Kunst im Künstlerischen, oder liegt das Verhältnis umgekehrt? Die Rede vom Künstlerischen verrät doch immer den Vorrang des Künstlers ...

F als des Subjektes, das auf das Werk als sein Objekt bezogen bleibt.

J Allein in diesen Rahmen gehört alles Ästhetische.

F Er ist so verfänglich, nämlich umgreifend, daß er auch noch jede anders geartete Erfahrung der Kunst und ihres Wesens einfangen kann.

J Umgreifen wohl, aber nie aneignen. Darum befürchte ich jetzt mehr denn zuvor, daß jede Erläuterung des Iki in die Fänge des ästhetischen Vorstellens gerät.

F Es käme auf einen Versuch an.

J Iki ist das Anmutende.

F Kaum sagen Sie dies, sind wir schon mitten in der Ästhetik, wenn Sie an Schillers Abhandlung über «Anmut und Würde» denken. Sie ist, wie auch die nachfolgenden «Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen», aus der Zwiesprache mit der Ästhetik Kants geschrieben.

J Wenn ich recht unterrichtet bin, sind beide Schriften mit ein wesentlicher Anstoß für Hegels Ästhetik geworden.

F Darum wäre es anmaßend, wollten wir jetzt mit einigen Bemerkungen uns einreden, des Wesens der Ästhetik Herr geworden zu sein.

J Im Ungefähren darf ich jedoch versuchen, das jetzt durch «Anmut» übersetzte Iki aus der Ästhetik, d.h. aus der Subjekt-Objekt-Beziehung herauszunehmen. Ich meine die Anmut jetzt nicht als Liebreiz ...

F also nicht im Bereich des Reizenden, der Eindrücke, der aisthysis sondern?

J Eher in der Gegenrichtung; aber ich weiß, ich bleibe mit diesem Hinweis noch in den ästhetischen Bereich verstrickt.

F Unter Beachtung dieses Vorbehaltes können Sie gleichwohl die Erläuterung versuchen.

J Iki ist das Wehen der Stille des leuchtenden Entzückens.

F Das Entzücken verstehen Sie dann wörtlich als Entziehen, Hinzücken - nämlich in die Stille.

J Hier ist überall nichts von Reiz und Impression.

F Das Entzücken ist von der Art des Fort- und Hin- und Herwinkens.

J Der Wink aber ist die Botschaft des lichterleuchtenden Verhüllens.

F So hätte alles Anwesen seine Herkunft in der Anmut im Sinne des reinen Entzückens der rufenden Stille.

J Da Sie mir, oder besser den vermutenden Andeutungen, die ich vorbringe, zuhören, erwacht in mir ein Zutrauen, mein Zögern zu lassen, das mich bislang davor zurückhielt, Ihnen auf Ihre Frage zu antworten.

F Sie meinen die Frage, welches Wort Ihre Sprache spricht für das, was wir Europäer «Sprache» nennen.

J Dieses Wort scheute ich mich bis zu diesem Augenblick zu sagen, weil ich eine Übersetzung geben muß, durch die sich unser Wort für Sprache wie eine bloße Bilderschrift ausnimmt, nämlich im Vorstellungsbezirk von Begriffen; denn nur durch sie sucht die europäische Wissenschaft und ihre Philosophie das Wesen der Sprache zu fassen.

F Wie heißt das japanische Wort für «Sprache»?

J (nach weiterem Zögern) Es heißt «Koto ba».

F Und was sagt dies?

J ba nennt die Blätter, auch und zumal die Blütenblätter. Denken Sie an die Kirschblüte und an die Pflaumenblüte.

F Und was sagt Koto?

J Diese Frage ist am schwersten zu beantworten. Indessen wird ein Versuch dadurch erleichtert, daß wir das Iki zu erläutern wagten: das reine Entzücken der rufenden Stille. Das Wehen der Stille, die dies rufende Entzücken ereignet, ist das Waltende, das jenes Entzücken kommen läßt. Koto nennt aber immer zugleich das jeweils Entzückende selbst, das einzig je im unwiederholbaren Augenblick mit der Fülle seines Anmutens zum Scheinen kommt.

F Koto wäre dann das Ereignis der lichtenden Botschaft der Anmut.

J Herrlich gesagt; nur führt das Wort «Anmut» das heutige Vorstellen zu leicht in die Irre ...

F nämlich weg in den Bezirk der Impressionen ...

J denen die Expression zugeordnet bleibt als die Art der Befreiung. Hilfreicher scheint mir die Zuwendung zum griechischen Wort Xaris, das ich in dem schönen Spruch fand, den Sie in Ihrem Vortrag« ... dichterisch wohnt der Mensch ... » aus Sophokles anführten, und das Sie mit «Huld» übersetzten. Darin spricht eher das wehende Ankommen der Stille des Entzückens.

F Zugleich noch anderes, was dort gesagt sein möchte, aber im Rahmen des Vortrages nicht dargetan werden konnte. Die Xaris heißt dort Tikousa - die hervorbringende. Unser deutsches Wort dichten, tihton, sagt das Seihe. So kündigt sich im Spruch des Sophokles für uns an, daß die Huld selbst dichterisch, das eigentlich Dichtende ist, das Quellen der Botschaft des Entbergens der Zwiefalt.

J Ich bräuchte mehr Zeit, als das Gespräch gestattet, um den neuen Ausblicken nachzudenken, die sich mit Ihrem Hinweis öffnen. Aber eines sehe ich sogleich, daß er mir hilft, Ihnen noch deutlicher zu sagen, was Koto ist.

F Das scheint mir unumgänglich zu sein, um Ihr japanisches Wort für «Sprache» Koto ba auch nur einigermaßen mitdenken zu können.

J Sie erinnern wohl die Stelle unseres Gespräches, wo ich Ihnen die vermeintlich entsprechenden japanischen Worte zu der Unterscheidung des aisthyton und voython nannte: Iro und Ku. Iro meint mehr als Farbe und das sinnlich Wahrnehmbare jeder Art. Ku, das Offene, die Leere des Himmels, meint mehr als das Übersinnliche.

F Worin das «mehr» beruht, konnten Sie nicht sagen.

J Doch jetzt kann ich einem Wink folgen, den beide Worte bergen.

F Wohin winken sie?

J In das, von woher das Widerspiel beider zueinander sich ereignet.

F Und das ist?

J Koto, das Ereignis der lichtenden Botschaft der hervorbringenden Huld.

F Koto wäre das waltende Ereignen ...

J und zwar dessen, was die Hut des Gedeihenden und Erblühenden braucht.

F Was sagt dann Koto ba als Name für die Sprache?

J Aus diesem Wort gehört, ist die Sprache: Blütenblätter, die aus Koto stammen.

F Das ist ein wundersames und darum unausdenkbares Wort. Es nennt anderes als das, was uns die metaphysisch verstandenen Namen: Sprache, yloossa, lingua, langue und langnage vorstellen. Ich gebrauche seit langem nur ungern das Wort «Sprache», wenn ich ihrem Wesen nachdenke.

J Aber finden Sie ein gemäßeres?

F Ich meine, es gefunden zu haben; möchte es jedoch davor bewahren, daß es als geläufiger Titel verwendet und zur Bezeichnung für einen Begriff umgehilscht wird.

J Welches Wort gebrauchen Sie?

F Das Wort «die Sage». Es meint: das Sagen und sein Gesagtes und das zu-Sagende.

J Was heißt sagen?

F Vermutlich das Selbe wie zeigen im Sinne von: erscheinen und scheinenlassen, dies jedoch in der Weise des Winkens.

J Die Sage ist darnach nicht der Name für das menschliche Sprechen ...

F sondern für jenes Wesende, das Ihr japanisches Wort Koto ba erwinkt: das Sagenhafte ...

J in dessen Winken ich jetzt erst durch unser Gespräch heimisch geworden bin, so daß ich auch klarer sehe, wie gut geleitet Graf Kuki war, als er unter Ihrer Anleitung dem Hermeneutischen nachzusinnen versuchte.

F Sie erkennen aber auch, wie dürftig es um meine Anleitung bestellt sein mußte; denn mit dem Blick in das Wesen der Sage beginnt das Denken erst jenen Weg, der uns aus dem nur metaphysischen Vorstellen zurück nimmt in das Achten auf die Winke jener Botschaft, deren Botengänger wir eigens werden möchten.

J Der Weg dahin ist weit.

F Weniger, weil er in die Ferne, als weil er durch das Nahe führt.

J Das so nah ist, lang schon so nah gewesen ist, wie uns Japanern das bislang unbedachte Wort für das Wesen der Sprache: Koto ba.

F Blütenblätter, die aus Koto stammen. Die Einbildungskraft möchte ausschweifen in unerfahrene Bereiche, wenn dieses Wort sein Sagen beginnt.

J Schweifen könnte sie nur, wenn sie in das bloße Vorstellen losgelassen würde.

Wo sie jedoch als Quell des Denkens springt, scheint sie mir eher zu versammeln als zu schweifen. Dergleichen ahnte schon Kant, wie Sie selber zeigen.

F Aber ist unser Denken schon an diesem Quell?

J Wenn nicht, dann doch unterwegs dorthin, sobald es den Pfad sucht, auf den, wie ich jetzt deutlicher sehe, unser japanisches Wort für «Sprache» winken möchte.

F Um diesem Wink uns fügen zu können, müßten wir erfahrener sein im Wesen der Sprache.

J Mir scheint, Bemühungen darum begleiten seit Jahrzehnten Ihren Denkweg und dies so vielfältig, daß Sie vorbereitet genug sind, etwas vom Wesen der Sprache als Sage zu sagen.

F Aber Sie wissen auch ebensogut, daß eigene Bemühung allein nie zureicht.

J Das bleibt wahr. Doch wir können, was sterbliche Kraft für sich nie vermag, eher erlangen, wenn wir von der Bereitschaft erfüllt sind, auch das wegzuschenken, was wir von uns aus nur immer versuchen, ohne daß es die Vollendung erreicht hat.

F Vorläufiges habe ich in dem Vortrag gewagt, den ich in den letzten Jahren einige Male hielt unter dem Titel «Die Sprache».

J Von diesem Vortrag über die Sprache habe ich Berichte und sogar eine Nachschrift gelesen.

F Solche Nachschriften, auch die sorgfältigen, bleiben, wie ich schon sagte, zweifelhafte Quellen, und jede Nachschrift des genannten Vortrages ist ohnehin eine Verunstaltung seines Sagens.

J Wie meinen Sie dieses harte Urteil?

F Es ist kein Urteil über die Nachschriften, sondern über eine unklare Kennzeichnung des Vortrages.

J Inwiefern?

F Der Vortrag ist kein Sprechen über die Sprache ...

J Sondern?

F Wenn ich Ihnen jetzt antworten könnte, wäre das Dunkel um den Weg gelichtet. Aber ich kann nicht antworten. Der Grund dafür ist derselbe, der mich bisher davor zurückgehalten hat, den Vortrag als Schrift erscheinen zu lassen.

J Es wäre aufdringlich, wollte ich diesen Grund wissen. Nach der Art, wie Sie vorhin unser japanisches Wort für «Sprache» in Ihr Gehör aufnahmen, und aus dem, was Sie von der Botschaft der Rotbergung der Zwiefalt und vom Botengang des Menschen andeuteten, kann ich nur unbestimmt vermuten, was es heißt, die Frage nach der Sprache in eine Besinnung auf das Wesen der Sage zu verwandeln.

F Sie verzeihen, wenn ich mit den Hinweisen sparsam bleibe, die vielleicht dahin führen könnten, das Wesen der Sage zu erörtern.

J Hierfür bedarf es einer Wanderung in die Ortschaft des Wesens der Sage.

F Dies vor allem. Aber ich meine jetzt zuvor etwas anderes. Was mich zur Zurückhaltung bestimmt, ist die wachsende Einsicht in das Unantastbare, was uns das Geheimnis der Sage verhüllt. Mit der bloßen Aufhellung des Unterschiedes zwischen Sagen und Sprechen ist wenig gewonnen.

J Wir Japaner haben für Ihre Art der Zurückhaltung – ich darf wohl sagen- ein angeborenes Verständnis. Ein Geheimnis ist erst dann ein Geheimnis, wenn nicht einmal dies zum Vorschein kommt, daß ein Geheimnis waltet.

F Für die oberflächlich Eiligen nicht minder als für die sinnend Bedächtigen muß es so aussehen, als gäbe es nirgends ein Geheimnis.

J Wir stehen jedoch mitten in der Gefahr, nicht nur zu laut vom Geheimnis zu reden, sondern sein Walten zu verfehlen.

F Dessen reinen Quell zu hüten, dünkt mich das Schwerste.

J Aber dürfen wir deshalb kurzerhand der Mühe und dem Wagnis ausweichen, über die Sprache zu sprechen?

F Keineswegs. Wir müssen uns unablässig um ein solches Sprechen bemühen. Sein Gesprochenes kann freilich nie in die Form einer wissenschaftlichen Abhandlung eingehen ...

J weil dadurch die Bewegung des hier verlangten Fragens zu leicht erstarrt.

F Dies wäre der geringste Verlust. Schwerer wiegt ein anderes: ob es nämlich je ein Sprechen über die Sprache gibt.

J Daß es dies gibt, bezeugt doch unser eigenes Tun.

F Ich fürchte, nur allzusehr.

J Dann verstehe ich Ihr Bedenken nicht.

F Ein Sprechen über die Sprache macht sie fast unausweichlich zu einem Gegenstand.

J Dann entschwindet ihr Wesen.

F Wir haben uns über die Sprache gestellt, statt von ihr zu hören.

J Dann gäbe es nur ein Sprechen von der Sprache ...

F in der Weise, daß es von ihrem Wesen her gerufen und dahin geleitet wäre.

J Wie vermögen wir solches?

F Ein Sprechen von der Sprache könnte nur ein Gespräch sein.

J Darin bewegen wir uns ohne Zweifel.

F Aber ist es ein Gespräch vom Wesen der Sprache her?

J Mir scheint, wir bewegen uns jetzt im Kreis. Ein Gespräch von der Sprache muß von ihrem Wesen gerufen sein. Wie vermag es dergleichen, ohne selber erst auf ein Hören sich einzulassen, das sogleich ins Wesen reicht?

F Dieses seltsame Verhältnis nannte ich einmal den hermeneutischen Zirkel.

J Er besteht überall im Hermeneutischen, also dort, wo nach Ihrer heutigen Erläuterung das Verhältnis von Botschaft und Botengang waltet.

F Der Botengänger muß schon von der Botschaft herkommen. Er muß aber auch schon auf sie zugegangen sein.

J Sagten Sie früher nicht, dieser Zirkel sei unausweichlich; statt zu versuchen, ihn als einen vermeintlich logischen Widerspruch zu vermeiden, müsse man ihn gehen?

F Gewiß. Aber diese notwendige Anerkennung des hermeneutischen Zirkels bedeutet noch nicht, daß mit der Vorstellung des anerkannten Kreisens der hermeneutische Bezug ursprünglich erfahren ist.

J Sie würden also Ihre frühere Auffassung preisgeben.

F Allerdings - und zwar insofern, als die Rede von einem Zirkel stets vordergründig bleibt.

J Wie würden Sie jetzt den hermeneutischen Bezug darstellen?

F Ich möchte eine Darstellung ebenso entschieden vermeiden wie ein Sprechen über die Sprache.

J So läge alles daran, in ein entsprechendes Sagen von der Sprache zu gelangen.

F Ein solches sagendes Entsprechen könnte nur ein Gespräch sein.

J Aber offenkündig ein Gespräch ganz eigener Art.

F Ein solches, das dem Wesen der Sage ursprünglich vereignet bliebe.

J Dann dürften wir aber nicht mehr jedes Miteinander reden ein Gespräch nennen ...

F falls wir diesen Namen fortan so hörten, daß er uns die Versammlung auf das Wesen der Sprache nennt.

J In diesem Sinne wären dann auch Platons Dialoge keine Gespräche?

F Ich möchte die Frage offenlassen und nur darauf weisen, daß sich die Art eines Gespräches aus dem bestimmt, von woher die dem Anschein nach allein Sprechenden, die Menschen, angesprochen sind.

J Wo das Wesen der Sprache als die Sage die Menschen ansprache (ansagte), ergäbe sie das eigentliche Gespräch ...

F das nicht „Über?“ die Sprache, sondern von ihr, als von ihrem Wesen gebraucht, sagte.

J Wobei es sogleich von untergeordneter Bedeutung bliebe, ob das Gespräch als ein geschriebenes vorliegt oder als ein irgendwann gesprochenes verklungen ist.

F Gewiß - weil alles daran liegt, ob dieses eigentliche Gespräch, mag es geschrieben und gesprochen sein oder nicht, fortwährend im Kommen bleibt.

J Der Gang eines solchen Gespräches müßte einen eigenen Charakter haben, demgemäß mehr geschwiegen als geredet würde.

F Geschwiegen vor allem über das Schweigen ...

J weil das Reden und Schreiben über das Schweigen das verderblichste Gerede veranlaßt ...

F Wer vermöchte es, einfach vom Schweigen zu schweigen?

J Dies müßte das eigentliche Sagen sein ...

F und das stete Vorspiel zum eigentlichen Gespräch von der Sprache bleiben.

J Ob wir so nicht das Unmögliche versuchen?

F Allerdings - solange dem Menschen nicht jener Botengang rein gewährt ist, den die Botschaft braucht, die dem Menschen die Entbergung der Zwiefalt zuspricht.

J Diesen Botengang hervorzurufen, gar noch, ihn zu gehen, dünkt mich noch unvergleichlich schwerer als das Wesen des Iki zu erörtern.

F Gewiß. Denn es müßte sich etwas ereignen, wodurch sich dem Botengang jene Weite öffnete und zuleuchtete, in der das Wesen der Sage zum Scheinen kommt.

J Ein Stillendes müßte sich ereignen, was das Wehen der Weite in das Gefüge der rufenden Sage beruhigte.

F Überall spielt das verhüllte Verhältnis von Botschaft und Botengang.

J In unserer alten japanischen Dichtung singt ein unbekannter Dichter vom Ineinanderduften der Kirschblüte und Pflaumenblüte am selben Zweig.

F So denke ich mir das Zueinanderwesen von Weite und Stille im selben Ereignis der Botschaft der Entbergung der Zwiefalt.

J Doch wer von den Heutigen könnte darin einen Anklang des Wesens der Sprache hören, das unser Wort Koto ba nennt, Blütenblätter, die aus der lichtenden Botschaft der hervorbringenden Huld gedeihen?

F Wer möchte in all dem eine brauchbare Aufhellung des Wesens der Sprache finden?

J Man wird es nie finden, solange man Auskünfte in Gestalt von Leitsätzen und Merkworten fordert.

F Doch manch einer könnte in das Vorspiel eines Botenganges einbezogen werden, sobald er sich für ein Gespräch von der Sprache bereithält.

J Mir will scheinen, als hätten wir jetzt selber, statt über die Sprache zu sprechen, einige Schritte auf einem Gang versucht, der sich dem Wesen der Sage anvertraut.

F Sich ihm zusagt. Freuen wir uns, wenn es nicht nur so scheint, sondern so ist.

J Was ist dann, wenn es so ist?

F Dann ereignet sich der Abschied von allem «Es ist».

J Den Abschied denken Sie aber doch nicht als Verlust und Verneinung?

F Keineswegs.

J Sondern?

F Als die Ankunft des Gewesen.

J Aber das Vergangene geht doch, ist gegangen, wie soll es kommen?

F Das Vergehen ist anderes als das Gewesen.

J Wie sollen wir dieses denken ?

F Als die Versammlung des Währenden ...

J das, wie Sie neulich sagten, währt als das Gewährende ...

F und das Seihe bleibt wie die Botschaft ...

J die uns als Botengänger braucht.

4. Martin Heidegger: Das Wesen der Sprache

in: Martin Heidegger. Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959 (Verlag Günther Neske) p. 157-216

Die folgenden drei Vorträge stehen unter dem Titel: Das Wesen der Sprache. Sie möchten uns vor eine Möglichkeit bringen, mit der Sprache eine Erfahrung zu machen. Mit etwas, sei es ein Ding, ein Mensch, ein Gott, eine Erfahrung machen heißt, daß es uns widerfährt, daß es uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt. Die Rede vom «machen» meint in dieser Wendung gerade nicht, daß wir die Erfahrung durch uns bewerkstelligen; machen heißt hier: durchmachen, erleiden, das uns Treffende empfangen, insofern wir uns ihm fügen. Es macht sich etwas, es schickt sich, es fügt sich.

Mit der Sprache eine Erfahrung machen heißt dann: uns vom Anspruch der Sprache eigens angehen lassen, indem wir auf ihn eingehen, uns ihm fügen. Wenn es wahr ist, daß der Mensch den eigentlichen Aufenthalt seines Daseins in der Sprache hat, unabhängig davon, ob er es weiß oder nicht, dann wird eine Erfahrung, die wir mit der Sprache machen, uns 'im innersten Gefüge unseres Daseins anrühren. Wir, die wir die Sprache sprechen, können alsdann durch solche Erfahrungen verwandelt werden, über Nacht oder mit der Zeit. Nun ist aber vielleicht eine Erfahrung, die wir mit der Sprache machen, sogar dann schon zu groß für uns Heutige, wenn sie uns auch nur so weit trifft, daß wir erst einmal auf *unser Verhältnis zur Sprache* aufmerksam werden, um fortan dieses Verhältnisses eingedenk zu bleiben.

Gesetzt nämlich, wir würden auf den Kopf zu gefragt, In welchem Verhältnis lebt ihr denn zu der Sprache, die ihr sprecht?- wir wären um keine Antwort verlegen; wir fänden auch sogleich ein Leitband und einen Anhalt, die uns verstatteten, die Frage auf eine verlässliche Bahn zu bringen.

Wir sprechen die Sprache. Wie anders können wir der Sprache nahe sein als durch das Sprechen? Dennoch ist unser Verhältnis zur Sprache unbestimmt, dunkel, beinahe sprachlos. Wenn wir diesem seltsamen Sachverhalt nachsinnen, läßt ~s sich kaum vermeiden, daß zunächst jede Bemerkung dazu befremdet und unverständlich klingt. Daher könnte es förderlich sein, wenn wir uns abgewöhnen, immer nur das zu hören, was wir schon verstehen. Dieser Vorschlag gilt nicht nur jedem einzelnen Hörer, er gilt mehr noch für den, der von der Sprache zu sprechen versucht, vollends dann, wenn dies in der einzigen Absicht geschieht, Möglichkeiten zu zeigen, die uns erlauben, eingedenksam zu werden der Sprache und unseres Verhältnisses zu ihr.

Dies nun jedoch, mit der Sprache eine Erfahrung machen, ist etwas anderes als sich Kenntnisse über die Sprache beschaffen.

Solche Kenntnisse werden uns durch die Sprachwissenschaft, durch die Linguistik und die Philologie der verschiedenen Sprachen, durch die Psychologie und durch die Sprachphilosophie bereitgestellt und ständig bis ins Unübersehbare gefördert. Neuerdings zielt die wissenschaftliche und philosophische Erforschung der Sprachen immer entschiedener auf die Herstellung dessen ab, was man die «Metasprache» nennt. Die wissenschaftliche Philosophie, die auf eine Herstellung dieser Übersprache ausgeht, versteht sich folgerichtig als Metalinguistik.

Das klingt wie Metaphysik, klingt nicht nur so, *ist* auch so; denn die Metalinguistik ist die Metaphysik der durchgängigen Technifizierung aller Sprachen zum allein funktionierenden interplanetarischen Informationsinstrument. Metasprache und Sputnik, Metalinguistik und Raketentechnik sind das Selbe.

Nur darf allerdings nicht die Meinung aufkommen, die wissenschaftliche und die philosophische Erforschung der Sprachen und der Sprache werde hier abschätzig

beurteilt. Diese Forschung hat ihr besonderes Recht und behält ihr eigenes Gewicht.

Sie gibt jederzeit auf ihre Weise Nutzbares zu lernen. Aber eines sind die wissenschaftlichen und philosophischen Kenntnisse über die Sprache, ein anderes ist eine Erfahrung, die wir mit der Sprache machen. Ob der Versuch, uns vor die Möglichkeit einer solchen Erfahrung zu bringen, glückt, wie weit das vielleicht Geglückte bei jedem einzelnen unter uns reicht, dies hat niemand von uns in der Hand.

Was zu tun übrig bleibt, ist, Wege zu weisen, die vor die Möglichkeit bringen, mit der Sprache eine Erfahrung zu machen.

Solche Wege gibt es seit langer Zeit. Sie werden nur selten in der Weise begangen, daß die mögliche Erfahrung mit der Sprache ihrerseits zur Sprache kommt. In Erfahrungen, die wir *mit* der Sprache machen, bringt sich die Sprache selbst zur Sprache. Man könnte meinen, das geschähe doch jederzeit in jedem Sprechen. Allein, wann immer und wie immer wir eine Sprache sprechen, die Sprache selber kommt dabei gerade nie zum Wort. Zur Sprache kommt im Sprechen vielerlei, vor allem das, was wir besprechen: ein Tatbestand, eine Begebenheit, eine Frage, ein Anliegen. Nur dadurch, daß im alltäglichen Sprechen die Sprache selber sich *nicht* zur Sprache bringt, vielmehr an sich hält, vermögen wir geradehin eine Sprache zu sprechen, von etwas und über etwas im Sprechen zu handeln.

Wo aber kommt die Sprache selber als Sprache zum Wort? Seltsamerweise dort, wo wir für etwas, was uns angeht, uns an sich reißt, bedrängt oder befeuert, das rechte Wort nicht finden. Wir lassen dann, was wir meinen, im Ungesprochenen und machen dabei, ohne es recht zu bedenken, Augenblicke durch, in denen uns die Sprache selber *mit* ihrem Wesen fernher und flüchtig gestreift hat.

Wo es nun aber gilt, etwas zur Sprache zu bringen, was bislang noch nie gesprochen wurde, liegt alles daran, ob die Sprache das geeignete Wort schenkt oder versagt. Einer dieser Fälle ist der Fall des Dichters. So kann denn ein Dichter sogar dahin gelangen, daß er die Erfahrung, die er mit der Sprache macht, eigens, und d.h. dichterisch, zur Sprache bringen muß.

Unter den späten, einfachen, fast liedhaften Gedichten von *Stefan George* findet sich eines, das überschrieben ist: *Das Wort*. Das Gedicht erschien zuerst im Jahre 1919 und wurde später in den Gedichtband, der betitelt ist *Das Neue Reich*, aufgenommen (S. 134). Das Gedicht besteht aus sieben zweizeiligen Strophen. Die ersten drei sind gegen die zweiten drei klar abgesetzt, beide Triaden wiederum im ganzen gegen die siebente, die Schlußstrophe. Die Weise, in der wir hier kurz, aber zugleich durch alle drei Vorträge hindurch *mit* dem Gedicht sprechen, erhebt keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit. Das Gedicht lautet:

Das Wort

Wund er von ferne oder traum.
Bracht ich an meines landes saum.

Und harrte bis die graue nom
Den namen fand in ihrem bom -

Drauf konnt ichs greifen dicht und stark
Nun blüht und glänzt es durch die mark ...

Einst langt ich an nach guter fahrt
Mit einem kleinod reich und zart

Sie suchte lang und gab mir kund'
<So schläft hier nichts auf tiefem grund>

Worauf es meiner hand entrann
Und nie mein land den schatz gewann ...

So lernt ich traurig den verzieht:
Kein ding sei wo das wort gebricht.

Nach dem zuvor Vermerkten sind wir versucht, uns an die Schlußzeile des Gedichtes zu halten: «Kein ding sei wo das wort gebricht.» Denn sie bringt das Wort der Sprache, diese selbst eigens zur Sprache und sagt etwas über das Verhältnis zwischen Wort und Ding. Der Inhalt der Schlußzeile läßt sich in eine Aussage umformen, die lautet: Kein Ding ist, wo das Wort gebricht. Wo etwas gebricht, ist ein Bruch, ein Abbruch eingetreten. Einer Sache Abbruch tun heißt: ihr etwas entziehen, es an etwas fehlen lassen. Es gebricht heißt: es fehlt. Kein Ding ist, wo das Wort fehlt, nämlich das Wort, das jeweils das Ding nennt. Was bedeutet «nennen»? Wir können antworten: Nennen meint: etwas mit einem Namen ausstatten. Und was ist ein Name? Eine Bezeichnung, die etwas mit einem Laut- und Schriftzeichen, mit einer Chiffre, versieht. Und was ist ein Zeichen? Ist es ein Signal? Oder ein Signum? Ein Merkmal? Oder ein Wink? Oder all dies und noch anderes? Wir sind sehr lässig und rechnerisch geworden im Verständnis und Gebrauch von Zeichen. Ist der Name, ist das Wort ein Zeichen? Alles liegt daran, wie wir das denken, was die Worte «Zeichen» und «Namen» besagen. Und wir merken hier schon an diesen geringen Hinweisen, in welche Strömung wir geraten, wenn das Wort als Wort, die Sprache als Sprache zur Sprache kommt. Daß auch das gehörte Gedicht beim Wort« Wort» an den Namen denkt, sagt die zweite Strophe:

Und harrte bis die graue vorn
Den namen fand in ihrem born -

Indes lassen uns sowohl die hier genannte Finderin des Namens als auch dessen Fundort, nom und bom, zögern, den «Namen» im Sinne einer bloßen Bezeichnung zu verstehen. Vielleicht ist der Name und das nennende Wort hier eher in jenem Sinn gemeint, den wir aus den Wendungen kennen: Im Namen des Königs, im Namen Gottes. Gottfried Benn beginnt eines seiner Gedichte: «Im Namen dessen, der die Stunden spendet». «Im Namen» besagt hier: Unter dem Geheiß, nach dem Geheiß.

Die Wörter «Name» und «Wort» sind in Georges Gedicht anders, tiefer gedacht denn als bloße Zeichen. Doch was sage ich?

Wird in einem Gedicht" auch noch gedacht? Allerdings, in einem Gedicht von solchem Rang wird gedacht, und zwar ohne Wissenschaft, ohne Philosophie. Trifft dies zu, dann dürfen wir, müssen wir sogar mit der gebotenen Zurückhaltung und Vorsicht der zunächst herausgegriffenen Schlußzeile des Gedichtes, das überschrieben ist: «Das Wort», besinnlicher nachdenken.

Kein Ding sei wo das Wort gebricht.

Wir wagten die Umschreibung: Kein Ding ist, wo das Wort fehlt. «Ding» wird hier im überlieferten umfassenden Sinn verstanden, der jegliches Etwas meint, das irgendwie ist. So genommen ist auch ein Gott ein Ding. Erst wo das Wort gefunden ist für das Ding, ist das Ding ein Ding. So erst *ist* es. Demnach müssen wir betonen: Kein Ding *ist*, wo das Wort, d.h. der Name fehlt. Das Wort verschafft dem Ding erst das Sein. Doch wie kann ein bloßes Wort dies leisten, daß es etwas dahin bringt zu sein? Der wahre Sachverhalt liegt doch umgekehrt. Siehe den Sputnik. Dieses Ding, wenn es ein solches ist, *ist* doch unabhängig von diesem Namen, der ihm nachträglich angehängt wurde.

Aber vielleicht ist es mit Dingen von der Art der Raketen, Atombomben, Reaktoren und dergleichen anders bestellt als mit dem, was der Dichter in der ersten Strophe der ersten Triade nennt:

Wund er von ferne oder traum.
Bracht ich an meines landes saum

Unzählige halten indes auch dieses «Ding» Sputnik für ein Wunder, dieses «Ding», das in einem weltlosen «Welt»-Raum umherrscht; und für viele war es und ist es noch ein Traum: Wunder und Traum der modernen Technik, *die* am wenigsten bereit sein dürfte, den Gedanken anzuerkennen, das Wort verschaffe den Dingen ihr Sein. Nicht Worte sondern Taten zählen in der Rechnung der planetarischen Rechnerei. Wozu Dichter ... ? Und dennoch!

Lassen wir einmal ab von der Eile der Gedanken. Ist nicht sogar dieses «Ding», was es ist und wie es ist, im Namen seines Namens? Allerdings. Hätte nicht das Eilen im Sinne der größtmöglichen technischen Steigerung der Geschwindigkeiten, in deren Zeitraum allein die modernen Maschinen und Apparaturen sein können, was sie sind, den Menschen angesprochen und in sein Geheiß bestellt, hätte dieses Geheiß zu solcher Eile den Menschen nicht herausgefordert und gestellt, hätte das Wort dieses Stellens nicht gesprochen, dann wäre auch kein Sputnik: Kein Ding ist, wo das Wort fehlt. Also bleibt es eine rätselhafte Sache: das Wort der Sprache und sein Verhältnis zum Ding, zu jeglichem, was ist- daß es ist und wie es ist.

Darum halten wir für ratsam, eine Möglichkeit dafür vorzubereiten, daß wir eine Erfahrung mit der Sprache machen. Deshalb hören wir jetzt achtsamer dorthin, wo eine solche Erfahrung in einer hohen und edlen Weise zur Sprache kommt. Wir hören das gelesene Gedicht. Haben wir es gehört? Kaum. Wir haben nur - und dies beinahe gröblich - den letzten Vers aufgegriffen und ihn sogar noch in eine undichterische Aussage umgeschrieben: Kein Ding ist, wo das Wort fehlt. Wir könnten ein Übriges tun und die Aussage vorlegen: Etwas *ist* nur, wo das geeignete und also zuständige Wort etwas als seiend nennt und so das jeweilige Seiende als

ein solches stiftet. Heißt dies zugleich: Sein gibt es nur, wo das geeignete Wort spricht? Woher nimmt das Wort dafür seine Eignung? Der Dichter sagt darüber nichts. Aber der Inhalt des Schlußverses enthält doch die Aussage: Das Sein von jeglichem, was ist, wohnt im Wort. Daher gilt der Satz: Die Sprache ist das Haus des Seins. So vorgehend, hätten wir für einen früher einmal ausgesprochenen Satz des Denkens die schönste Bestätigung aus der Dichtung beigebracht und - in Wahrheit alles durcheinander gewirbelt. Wir hätten die Dichtung zu einer Belegstelle für das Denken herabgesetzt und das Denken zu leicht genommen und auch schon vergessen, worauf es ankommt, nämlich eine Erfahrung mit der Sprache zumachen.

Darum bringen wir den zunächst aufgegriffenen und umgeschriebenen Schlußvers des Gedichtes unangetastet in seine Strophe zurück:

So lernt ich traurig den verzieht:
Kein ding sei wo das wort gebricht.

Hinter «verzieht» hat der mit Zeichen sehr sparsame Dichter einen Doppelpunkt gesetzt. Man erwartet daher, daß etwas folge, was, grammatisch gekennzeichnet, in direkter Rede spricht:

So lernt ich traurig den verzieht:
Kein ding ist wo das wort gebricht.

Stefan George sagt jedoch statt «ist»: sei; und er könnte nach der von ihm sonst geübten Schreibweise den Doppelpunkt weglassen, was der indirekten Rede des letzten Verses, falls es eine solche ist, fast gemäßer wäre. Aber für Georges Schreibweise lassen sich vermutlich viele Beispiele anführen; z.B. eine Stelle aus Goethes «Einleitung zum Entwurf einer Farbenlehre». Da steht: «Damit wir aber nicht gar zu ängstlich eine Erklärung zu vermeiden scheinen, so möchten wir das Erstgesagte folgendermaßen umschreiben: Die Farbe sei ein elementares Naturphänomen für den Sinn des Auges ... »

Was dem Doppelpunkt folgt, versteht Goethe als die Erklärung dessen, was die Farbe ist, und er sagt: «Die Farbe sei ... ». Wie liegt die Sache aber in der letzten Strophe des Georgischen Gedichtes? Hier handelt es sich nicht um eine theoretische Erklärung eines Phänomens, sondern um einen Verzicht.

So lernt ich traurig den verzieht: Kein ding sei wo das wort gebricht.
Sagt das, was dem Doppelpunkt folgt, den Inhalt des Verzichtes?

Verzichtet der Dichter darauf, daß kein Ding sei, wo das Wort gebricht? Genau das Gegenteil ist der Fall. Im gelernten Verzicht liegt, daß er gerade zuläßt, kein Ding sei, wo das Wort gebricht.

Wozu dieser Umstand spitzfindiger Erörterungen? Die Sache ist doch klar. Nein, nichts ist klar; aber alles bedeutend. Inwiefern?

Insofern es zu hören gilt, wie sich in der letzten Strophe des Gedichtes das Ganze derjenigen Erfahrung sammelt, die der Dichter mit dem Wort und d.h. zugleich mit der Sprache, gemacht hat; weil wir darauf achten müssen, daß die Schwingung des

dichterischen Sagens nicht auf die starre Schiene einer eindeutigen Aussage gezwungen und so zerstört werde.

Dann könnte der letzte Vers «Kein Ding sei wo das Wort gebricht.» noch einen anderen Sinn haben als den einer in die indirekte Rede gewendeten Aussage und Feststellung, die sagt: Kein Ding ist, wo das Wort fehlt.

Was auf den Doppelpunkt nach dem Wort «Verzicht» folgt, nennt nicht das, worauf verzichtet wird, sondern nennt den Bereich, in den sich der Verzicht einlassen muß, nennt das Geheiß zum Sicheinlassen auf das jetzt erfahrene Verhältnis zwischen Wort und Ding. Worauf der Dichter verzichten lernte, ist die vormals von ihm gehegte Meinung über das Verhältnis von Ding und Wort. Der Verzicht betrifft das bis dahin gepflegte dichterische Verhältnis zum Wort. Der Verzicht ist die Bereitschaft zu einem anderen Verhältnis. Dann wäre im Vers :«Kein Ding sei wo das Wort gebricht.», grammatisch gesprochen, das «sei» nicht der Konjunktiv zum «ist», sondern eine Art von Imperativ, ein Geheiß, dem der Dichter folgt, um es künftig zu bewahren.

Dann hieße im Vers: «Kein Ding sei wo das Wort gebricht.» das «sei» soviel wie : Laß fortan kein Ding als Seiendes zu, wo das Wort gebricht. In dem als Geheiß verstandenen «sei» sagt sich der Dichter das gelernte Entsagen zu, worin er *die* Meinung fahren läßt, etwas sei auch dann und sei schon, wenn das Wort noch fehle .. Was heißt Verzicht? Das Wort «Verzicht» gehört zum Zeitwort verzeihen; eine alte Wendung lautet: «sich eines Dinges verzeihen», etwas aufgeben, darauf verzichten. Zeihen ist dasselbe Wort wie das lateinische dicere, sagen, das griechische deiknumi, zeigen, althd. sagan: unser sagen. Der Verzicht ist ein Entsagen. In seinem Verzicht sagt der Dichter seinem vormaligen Verhältnis zum Wort ab. Nur dies? Nein, in der Absage ist ihm schon etwas zugesagt, ein Geheiß, dem er sich nicht mehr versagt.

Nun wäre es gleich gewaltsam, die imperativische Deutung des «sei» als die einzig mögliche zu behaupten. Vermutlich schwingen im dichterischen Sagen dieses «sei» der eine und der andere Sinn ineinander: ein Geheiß als Anspruch und das Sichfügen in dieses.

Der Dichter hat den Verzicht gelernt. Er hat eine Erfahrung gemacht. Womit? Mit dem Ding und dessen Beziehung zum Wort. Aber die Überschrift des Gedichtes lautet nur: Das Wort.

Die eigentliche Erfahrung hat der Dichter mit dem Wort gemacht, und zwar mit dem Wort, insofern das Wort erst eine Beziehung zu einem Ding zu vergeben hat. Deutlicher gedacht: Der Dichter hat erfahren, daß erst das Wort ein Ding als das Ding, das es ist, erscheinen und also anwesen läßt. Das Wort sagt sich dem Dichter als das zu, was ein Ding in dessen Sein hält und erhält. Der Dichter macht die Erfahrung mit einem Walten, mit einer Würde des Wortes, wie sie weiter und höher nicht gedacht werden können. Das Wort ist aber zugleich jenes Gut, das dem Dichter als Dichter auf eine ungewöhnliche Weise zugetraut und anvertraut wird. Der Dichter erfährt den Dichterberuf im Sinne einer Berufung zum Wort als dem Born des Seins. Der Verzicht, den der Dichter lernt, ist von der Art jenes erfüllten Entsagens, dem allein sich das lang Verborgene und eigentlich schon Zugesagte zuspricht.

So müßte der Dichter denn jubeln ob solcher Erfahrung, die ihm das Freudigste zubringt, was einem Dichter geschenkt werden kann. Statt dessen sagt das Gedicht: «So lernst ich traurig den Verzicht:». Also hängt der Dichter doch nur

niedergeschlagen dem Verzicht als einem Verlust nach. Aber der Verzicht - so zeigte sich - ist kein Verlust. Das «traurig» betrifft auch nicht den Verzicht sondern das Lernen des Verzichtes. Die Trauer jedoch ist weder bloße Niedergeschlagenheit noch Trübsinn.

Die eigentliche Trauer ist in den Bezug zum Freudigsten gestimmt, aber zu diesem, insofern es sich entzieht, im Entzug zögert und sich spart. Indem der Dichter den genannten Verzicht lernt, macht er die Erfahrung *mit* dem hohenWalten des Wortes. Er vernimmt die Ur-Kunde dessen, was dem dichterischen Sagen aufgegeben, als das Höchste und Bleibende zugesagt und doch vorenthalten ist. Die Erfahrung, die der Dichter mit dem Wort macht, könnte er nie durchmachen, wenn sie nicht auf die Trauer gestimmt wäre, auf die Stimmung der Gelassenheit zur Nähe des Entzogenen, aber zugleich für eine anfängliche Ankunft Gesparten. Die wenigen Hinweise mögen genügen, damit deutlicher werde, welche Erfahrung der Dichter mit der Sprache gemacht hat. Erfahren heißt nach dem genauen Sinn des Wortes : eundo assequi: im Gehen, unterwegs etwas erlangen, es durch den Gang auf einem Weg erreichen. Was erreicht der Dichter? Nicht eine bloße Kenntnis. Er gelangt in das Verhältnis des Wortes zum Ding. Dieses Verhältnis aber ist nicht eine Beziehung zwischen dem Ding auf der einen und dem Wort auf der anderen Seite. Das Wort selber ist das Verhältnis, das jeweils in sich das Ding so einbehält, daß es ein Ding «ist».

Allein mit diesen Aussagen, sie mögen noch so weit weisen, ziehen wir doch nur die Summe aus der Erfahrung, die der Dichter mit dem Wort gemacht hat, statt uns auf die Erfahrung selbst einzulassen. Wie geschah die Erfahrung? In die Antwort auf diese Frage weist uns das Wörtchen, das wir als einziges beim Hinweis auf die letzte Strophe des Gedichtes unbeachtet ließen:

So lernt ich traurig den verzieht:
Kein ding sei wo das wort gebricht.

«So lernt ich ... » Wie denn? So, wie es die voranstellenden sechs Strophen sagen. Von dem aus, was soeben zur letzten Strophe vermerkt wurde, könnte nun einiges Licht auf diese sechs Strophen fallen. Sie müssen allerdings aus dem Ganzen des Gedichtes für sich selber sprechen.

In den sechs Strophen spricht die Erfahrung, die der Dichter mit der Sprache macht. Es schickt sich ihm etwas zu, trifft ihn und verwandelt sein Verhältnis zum Wort. Darum muß zuvor jenes Verhältnis zur Sprache genannt werden, worin sich der Dichter *vor* der Erfahrung aufhielt. Es spricht in den ersten drei Strophen. Die letzte Zeile der dritten läuft in drei Punkte aus und kennzeichnet so die Absetzung der ersten gegen die zweite Triade. Dann setzt mit der vierten Strophe die zweite Triade ein; und zwar jäh in dem Wort «Einst», das hier nach seiner alten Bedeutung soviel besagt wie: Einmal. Die zweite Triade sagt, was der Dichter ein und für allemal erfährt. Erfahrung ist der Gang auf einem Weg. Er führt durch eine Landschaft.

In sie gehört sowohl das Land des Dichters als auch der Wohnsitz der grauen Nom, d.h. der alten Schicksalsgöttin. Sie wohnt am Saum, an der Grenze des dichterischen Landes, das als die «mark» selber ein Grenzland ist. Die graue Norn hütet ihren Born, d.h. die Quelle, auf deren tiefem Grund sie die Namen sucht, um sie daraus zu schöpfen. Das Wort, die Sprache, gehört in den Bereich dieser

geheimnisvollen Landschaft, wo das dichterische Sagen an den geschickhaften Quell der Sprache grenzt. Zunächst und langhin scheint es so, als brauche der Dichter nur die Wunder, die ihn bezaubern oder die Träume, die ihn entrücken, an die Quelle der Sprache zu bringen, um sich daraus in ungetrübter Zuversicht die Worte schöpfen zu lassen, die auf alles passen, was sich ihm an Wunderbarem und Geträumtem eingebildet hat. Vormals huldigte der Dichter, durch das Geglückte seiner Dichtungen darin bestärkt, der Meinung, die dichterischen Dinge, Wunder und Träume, stünden schon von sich aus für sich gut verbürgt im Sein, es bedürfe nur noch der Kunst, für sie auch das Wort zu finden, das sie beschreibt und darstellt. Zunächst und langhin schien es so, als seien die Worte wie Griffe, die das schon Seiende und für seiend Gehaltene umgreifen, dicht machen, es ausdrücken und ihm so zur Schönheit verhelfen.

Wunder von ferne oder traum.
Bracht ich an meines landes saum

Und harrte bis die graue norn
Den namen fand in ihrem born -

Drauf konnt ichs greifen dicht und stark
Nun blüht und glänzt es durch die mark ...

Hier Wunder und Träume, dort die greifenden Namen, beides verschmolzen - ergab die Dichtung. Genügte sie dem, was des Dichters ist, daß er nämlich stifte, was bleibt, damit es währe und sei?
Einmal jedoch kommt für Stefan George der Augenblick, wo das bisherige, seiner selbst sichere Dichten jäh zerbricht und ihn an das Wort Hölderlins denken läßt:

Was bleibt aber, stiften die Dichter.

Einmal nämlich langt der Dichter, sogar nach guter Fahrt und so noch voller Hoffnung, bei der alten Schicksalsgöttin an und verlangt den Namen für das Kleinod reich und zart, das ihm auf der Hand liegt. Es ist weder «Wunder von ferne» noch «traum». Die Göttin sucht lang, aber vergeblich. Sie gibt ihm die Kunde:

<So schläft hier nichts auf tiefem grund>

So, nämlich so wie das auf der Hand liegende Kleinod, reich und zart, selber ist. Ein solches Wort, das dieses einfach auf der Hand liegende Kleinod sein ließe, was es ist, ein solches Wort müßte der Geborgenheit entquillen, die in der Stille eines tiefen Schlafes ruht. Nur ein Wort solcher Herkunft könnte das Kleinod in den Reichtum und die Zartheit seines schlichten Seins bergen.

<So schläft hier nichts auf tiefem grund>

Worauf es meiner hand entrann
Und nie mein land den schatz gewann ...

Das zarte reiche Kleinod, schon auf der Hand liegend, gelangt nicht in das Sein eines Dinges, es wird nicht zum Schatz, d. h. zu dem dichterisch verwahrten Eigentum des Landes. Der Dichter schweigt über das Kleinod, das nicht zum Schatz seines Landes werden konnte, ihm aber gleichwohl eine Erfahrung mit der Sprache schenkte, die Gelegenheit, jenen Verzicht zu lernen, in dessen Entsagung sich ihm das Verhältnis von Wort und Ding zusagt. Das «kleinod reich und zart» ist unterschieden gegen «Wunder von ferne oder traum». Wir dürfen vermuten, wenn anders das Gedicht den eigenen dichterischen Weg Stefan Georges dichtet, daß im Kleinod an die zarte Fülle des Einfachen gedacht ist, das auf den Dichter in seiner Spätzeit als das zu-Sagende zukommt. Daß er den Verzicht gelernt hat, bezeugt dieses Gedicht selbst, das zum singenden Lied von der Sprache geglückt ist. Für uns jedoch muß offen bleiben, ob wir es vermögen, uns auf eine gemäße Weise in diese dichterische Erfahrung mit der Sprache einzulassen. Die Gefahr besteht, daß wir ein solches Gedicht überanstrengen, d. h. zuviel hineindenken und uns gegen *die* Rührung durch das Dichterische absperren. Noch größer freilich - aber heute ungern eingestanden - ist die Gefahr, daß wir zu wenig denken und uns gegen den Gedanken sträuben, die eigentliche Erfahrung mit der Sprache könne nur die denkende Erfahrung sein, zumal das hohe Dichten aller großen Dichtung stets in einem Denken schwingt. Wozu aber dann, wenn es zuerst auf eine denkende Erfahrung mit der Sprache ankommt, dieser Hinweis auf eine dichterische Erfahrung?

Weil das Denken wiederum in der Nachbarschaft zum Dichten seine Wege geht. Darum ist es gut, an den Nachbarn, an den, der in derselben Nähe wohnt, zu denken. Beide, Dichten und Denken, brauchen einander, wo es ins Äußerste geht, je auf ihre Weise in ihrer Nachbarschaft. In welcher Gegend die Nachbarschaft selbst ihren Bereich hat, werden Dichten und Denken zwar auf verschiedene Weise, jedoch so bestimmen, daß sie sich im selben Bereich finden. Weil man aber von dem durch Jahrhunderte genährten Vorurteil benommen ist, das Denken sei eine Sache der ratio, d. h. des Rechnens im weitesten Sinne, mißtraut man schon der Rede von einer Nachbarschaft des Denkens zum Dichten.

Das Denken ist kein Mittel für das Erkennen. Das Denken zieht Furchen in den Acker des Seins. Um das Jahr 1875 schreibt Nietzsche einmal (Großoktav WW XI, ZO)' «Unser Denken soll kräftig duften wie ein Kornfeld am Sommerabend.»

Wie viele haben heute noch die Sinne für diesen Duft?

Jetzt lassen sich die beiden Sätze, mit denen der Vortrag begann, deutlicher wiederholen: Die drei Vorträge stehen unter dem Titel «Das Wesen der Sprache». Sie möchten uns vor eine Möglichkeit bringen, eine denkende Erfahrung mit der Sprache zu machen. Wohl gemerkt vor eine Möglichkeit. Es bleibt beim Vorläufigen eines Versuches. Davon sagt der Titel freilich nichts.

Der Titel «Das Wesen der Sprache» klingt dem Inhalt nach eher anmaßend, gleich als sollte hier ein sicherer Bescheid über das Wesen der Sprache verkündet werden. Der Titel klingt überdies nach der Form allzu geläufig, wie: das Wesen der Kunst, das Wesen der Freiheit, das Wesen der Technik, das Wesen der Wahrheit, das Wesen der Religion u.s.f. Wir sind des vielen Wesens, das hier gemacht wird, beinahe schon überdrüssig, und dies aus Gründen, die wir selbst kaum hinreichend durchschauen.

Wie wäre es aber, wenn wir das Anmaßende und das Geläufige des Titels durch eine einfache Vorkehrung beseitigten?

Wir geben dem Titel ein Fragezeichen mit, und zwar so, daß der ganze Titel in diesem Zeichen steht und dadurch anders klingt. Dann lautet er: Das Wesen?- der Sprache? Jetzt steht nicht nur die Sprache in Frage, sondern zugleich, was Wesen heißt - mehr noch: in Frage steht, ob und wie Wesen und Sprache zueinander gehören. Das Wesen?- der Sprache? Durch das Fragezeichen wird alles Anmaßende und Geläufige des Titels hinfällig. Aber zugleich ruft eine Frage die andere. Zunächst erheben sich die beiden folgenden: Wie sollen wir bei der Sprache anfragen, wenn unser Verhältnis zu ihr verworren, in jedem Fall unbestimmt ist? Wie sollen wir dem Wesen nachfragen, wenn sogleich strittig werden kann, was Wesen heißt?

Wir mögen vielerlei Wege ersinnen, um die Anfrage bei der Sprache und die Nachfrage nach ihrem Wesen gleichsam flott zu machen, alle Bemühung bleibt vergeblich, solange wir uns einer Hinsicht verschließen, die sich keineswegs auf die jetzt angerührten Fragen beschränkt.

Wenn wir bei der Sprache anfragen, nämlich nach ihrem Wesen, dann muß uns doch die Sprache selber schon zugesprochen sein. Wollen wir dem Wesen, nämlich der Sprache, nachfragen, so muß uns auch, was Wesen heißt, schon zugesprochen sein. Anfrage und Nachfrage brauchen hier und überall im voraus den Zuspruch dessen, was sie fragend angehen, dem sie fragend nachgehen. Jeder Ansatz jeder Frage hält sich schon innerhalb der Zusage dessen auf, was in die Frage gestellt wird. Was erfahren wir, wenn wir dies genügend bedenken? Daß das Fragen nicht die eigentliche Gebärde des Denkens ist, sondern das Hören der Zusage dessen, was in die Frage kommen soll. Nun gilt jedoch von altersher in der Geschichte unseres Denkens das Fragen als der maßgebende Zug des Denkens, und dies nicht von ungefähr. Ein Denken ist um so denkender, je radikaler es sich gebärdet, je mehr es an die radix, an die Wurzel alles dessen geht, was ist. Immer bleibt das Fragen des Denkens das Suchen nach den ersten und letzten Gründen. Weshalb? Weil dies, daß etwas ist und was es ist, weil das Wesende des Wesens von altersher sich als der Grund bestimmt hat. Insofern alles Wesen den Charakter des Grundes hat, ist das Suchen nach dem Wesen das Ergründen und Begründen des Grundes. Das Denken, das auf das so bestimmte Wesen zudenkt, ist in seinem Grund ein Fragen. Am Schluß eines Vortrages mit dem Titel «Die Frage nach der Technik» wurde vor einiger Zeit gesagt: «Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens.» Fromm ist hier im alten Sinn gemeint: fügsam, hier nämlich dem, was das Denken zu denken hat. Es gehört zu den erregenden Erfahrungen des Denkens, daß es bisweilen die gerade erreichten Einblicke nicht zureichend überblickt und ihnen nicht auf die gemäße Weise nachkommt. So steht es auch mit dem angeführten Satz, das Fragen sei die Frömmigkeit des Denkens. Der genannte Vortrag nämlich, dessen Schluß dieser Satz bildet, bewegt sich bereits in dem Sachverhalt, daß die eigentliche Gebärde des Denkens nicht das Fragen sein kann, sondern das Hören der Zusage dessen sein muß, wobei alles Fragen dann erst anfragt, indem es dem Wesen nachfragt. Dementsprechend wird der Titel dieser Vorträge, auch wenn wir ihn mit einem Fragezeichen versehen, dadurch noch nicht zum Titel für eine Erfahrung des Denkens. Dennoch steht er da und wartet auf seine Ergänzung im Sinne dessen, was soeben über die eigentliche Gebärde des Denkens vermerkt wurde. Wie immer wir bei der Sprache nach ihrem

Wesen anfragen, allem zuvor braucht es dessen, daß sich uns die Sprache selbst zusagt. In diesem Falle wird das Wesen der Sprache zur Zusage ihres Wesens, d.h. zur Sprache des Wesens (siehe II. Vortrag).

Der Titel «Das Wesen der Sprache» verliert jetzt sogar die Rolle des Titels. Was er sagt, ist der Anklang einer denkenden Erfahrung, vor deren Möglichkeit wir uns zu bringen versuchen: Das Wesen der Sprache-: Die Sprache des Wesens.

Falls dieser Satz, sofern es ein solcher ist, keine erkünstelte und darum leere Umkehrung darstellt, kann sich die Möglichkeit ergeben, daß wir zur rechten Zeit in der Wendung «Sprache des Wesens» sowohl für «Sprache» als auch für «Wesen» ein anderes Wort einsetzen.

Das Ganze, was uns jetzt anspricht: Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesens, ist weder Titel noch gar Antwort auf eine Frage. Es wird zum Leitwort, das uns auf den Weg geleiten möchte. Dabei soll uns die zu Beginn vernommene dichterische Erfahrung mit dem Wort auf unsere¹ⁿ Denkweg begleiten. Wir kamen mit ihr bereits in ein Gespräch, das zeigte: Der Schlussvers «Kein Ding sei wo das Wort gebricht.» deutet in das Verhältnis von Wort und Ding, dergestalt, daß das Wort selbst das Verhältnis ist, insofern es jeglich Ding ins Sein hält und darin behält.

Ohne das also verhaltende Wort sinkt das Ganze der Dinge, die «Welt», ins Dunkel weg, samt dem «Ich», das, was ihm an Wunder und Traum begegnet, an den Saum seines Landes zur Quelle der Namen trägt.

Damit wir *die* Stimme aus Stefan Georges dichterischer Erfahrung mit dem Wort noch in einem anderen Ton hören, lese ich zum Schluß das zweistrophige Gedicht von Gottfried Benn aus den «Statischen Gedichten» (S. 36). Der Ton dieses Gedichtes ist gestrafter und zugleich heißer, weil preisgegeben und zugleich ins Äußerste entschieden. Das Gedicht ist mit einer kennzeichnenden und vermutlich bewußten Änderung des Titels überschrieben:

Ein Wort

Ein Wort, ein Satz-: Aus Chiffren steigen
erkanntes Leben, jäher Sinn,
die Sonne steht, die Sphären schweigen
und alles ballt sich zu ihm hin.

Ein Wort- ein Glanz, ein Flug, ein Feuer,
ein Flammenwurf, ein Sternenstrich -,
und wieder Dunkel, ungeheuer,
im leeren Raum um Welt und Ich.

II

Die drei Vorträge möchten uns vor eine Möglichkeit bringen, mit der Sprache eine Erfahrung zu machen. Etwas erfahren heißt: unterwegs, auf einem Weg, etwas erlangen. Mit etwas eine Erfahrung machen, heißt, daß jenes, wohin wir unterwegs gelangen, um es zu erlangen, uns selber belangt, uns trifft und beansprucht, insofern es uns zu sich verwandelt.

Weil es auf ein Erfahren ankommt, auf ein Unterwegs-sein, bedenken wir heute in der Stunde des Überganges vom ersten zum dritten Vortrag den Weg. Hierfür bedarf es einer Vorbemerkung, weil die meisten von Ihnen vorwiegend im wissenschaftlichen Denken beschäftigt sind. Die Wissenschaften kennen den Weg zum Wissen unter dem Titel der Methode. Diese ist, *zumal* in der neuzeitlich-modernen Wissenschaft, kein bloßes Instrument im Dienste der Wissenschaft, sondern die Methode hat ihrerseits die Wissenschaften in ihren Dienst genommen. Dieser Sachverhalt wurde in seiner ganzen Tragweite zum ersten Mal von Nietzsche erkannt und in den folgenden Aufzeichnungen dargelegt. Sie sind aus seinem Nachlaß unter den Nr. 466 und 469 im «Willen zur Macht» veröffentlicht. Die erste lautet: «Nicht der Sieg der *Wissenschaft* ist Das, was unser 19. Jahrhundert auszeichnet, sondern der Sieg der wissenschaftlichen *Methode* über die Wissenschaft.»

Die andere Aufzeichnung beginnt mit dem Satz: «Die wertvollsten Einsichten werden am spätesten gefunden: aber die werthvollsten Einsichten sind die *Methoden*.»

Auch Nietzsche selber hat diese Einsicht über das Verhältnis von Methode und Wissenschaft am spätesten gefunden, nämlich während des letzten Jahres seines hellen Lebens, 1888 in Turin.

In den Wissenschaften wird das Thema nicht nur durch die Methode gestellt, sondern es wird zugleich in die Methode hereingestellt und bleibt in ihr untergestellt. Das rasende Rennen, das heute die Wissenschaften fortreißt, sie wissen selber nicht wohin, kommt aus dem gesteigerten, mehr und mehr der Technik preisgegebenen Antrieb der Methode und deren Möglichkeiten.

Bei der Methode liegt alle Gewalt des Wissens. Das Thema gehört in die Methode. Anders als im wissenschaftlichen Vorstellen verhält es sich im Denken. Hier gibt es weder die Methode noch das Thema, sondern die Gegend, die so heißt, weil sie das gegnet, freigibt, was es für das Denken zu denken gibt. Das Denken hält sich in der Gegend auf, indem es die Wege der Gegend begeht. Hier gehört der Weg in die Gegend. Dieses Verhältnis ist vom wissenschaftlichen Vorstellen aus nicht nur schwer, sondern überhaupt nicht zu erblicken. Wenn wir uns daher im folgenden auf den Weg der denkenden Erfahrung mit der Sprache besinnen, stellen wir keine methodologische Überlegung an. Wir gehen schon in der Gegend, in dem Bereich, der uns angeht.

Wir sprechen und sprechen von der Sprache. Das, wovon wir sprechen, die Sprache, ist uns stets schon voraus. Wir sprechen ihr ständig nur nach. So hängen wir fortwährend hinter dem zurück, was wir zuvor zu uns eingeholt haben müßten, um davon zu sprechen. Demnach bleiben wir, von der Sprache sprechend, in ein immerfort unzureichendes Sprechen verstrickt.

Diese Verstrickung sperrt uns gegen das ab, was sich dem Denken kundgeben soll. Allein diese Verstrickung, die das Denken nie zu leicht nehmen darf, löst sich auf, sobald wir das Eigentümliche des Denkweges beachten, d.h. uns in der Gegend umblicken, worin das Denken sich aufhält. Diese Gegend ist überall offen in die Nachbarschaft zum Dichten.

Die Besinnung auf den Denkweg muß diese Nachbarschaft bedenken.

Von außen her genommen und aufgezählt behandelt der erste Vortrag dreierlei: Einmal den Hinweis auf eine dichterische Erfahrung mit der Sprache. Der Hinweis beschränkt sich auf einige Bemerkungen zu Stefan Georges Gedicht «Das Wort».

Zum andern kennzeichnet der Vortrag die Erfahrung, die es hier für uns vorzubereiten gilt, als eine denkende Erfahrung.

Wo das Denken in seine eigentliche Bestimmung findet, sammelt es sich auf das Hören der Zusage, die uns sagt, was es für das Denken zu denken gibt.

Jedes Anfragen bei der Sache des Denkens, jedes Nachfragen nach ihrem Wesen, wird schon von der Zusage dessen getragen, was in die Frage kommen soll.

Darum ist das Hören der Zusage die eigentliche Gebärde des jetzt nötigen Denkens, nicht das Fragen. Weil jedoch das Hinhören ein Hinhören auf das entgegennende Wort ist, entfaltet sich das Hören auf die Zusage des zu-Denkenden stets in ein Fragen nach der Antwort. Die Kennzeichnung des Denkens als eines Hörens klingt befremdlich, genügt auch nicht der Deutlichkeit, deren es hier bedarf. Allein, dies macht das Eigentümliche des Hörens aus, daß es seine Bestimmtheit und Deutlichkeit aus dem empfängt, was ihm durch die Zusage bedeutet wird.

Doch eines zeigt sich schon: das hier gemeinte Hören ist der Zusage als der Sage zugeneigt, mit der das Wesen der Sprache verwandt ist. Gelingt es, in die Möglichkeit einer denkenden Erfahrung mit der Sprache zu blicken, dann kann dies eine Klarheit darüber bringen, in welchem Sinne das Denken ein Hören der Zusage ist.

Schließlich enthält der erste Vortrag ein Drittes: die Verwandlung des Titels der Vorträge. Sie beseitigt zunächst das Anmaßende und das Geläufige des Titels durch den Zusatz des Fragezeichens, das sowohl die Sprache als auch das Wesen in Frage stellt und den Titel in die fragende Wendung verwandelt: Das Wesen?- der Sprache?

Nun gilt unser Versuch der Vorbereitung einer denkenden Erfahrung mit der Sprache. Insofern jedoch das Denken allem zuvor ein Hören ist, ein Sichsagenlassen und kein Fragen, müssen wir, wenn es auf eine denkende Erfahrung mit der Sprache ankommt, die Fragezeichen wieder streichen, können jedoch auch nicht mehr zur üblichen Form des Titels zurückkehren.

Wenn wir dem Wesen der Sprache nachdenken sollen, muß sich die Sprache zuvor uns zusagen oder gar schon zugesagt haben.

Die Sprache muß auf ihre Weise sich selber-ihre Wesen uns zusprechen.

Die Sprache west als dieser Zuspruch. Wir hören ihn ständig schon, aber wir denken nicht daran. Hörten wir nicht überall den Zuspruch der Sprache, dann könnten wir kein Wort der Sprache gebrauchen. Die Sprache west *als* dieser Zuspruch.

Das Wesen der Sprache bekundet sich als Spruch, als die Sprache ihres Wesens. Aber wir können diese Ur-Kunde weder recht hören noch gar «lesen». Sie lautet: Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesens.

Das jetzt Gesagte ist eine Zumutung. Wäre es nur eine Behauptung, dann dürften wir uns daranmachen, ihre Richtigkeit oder Falschheit zu beweisen. Dies wäre um vieles leichter, als die Zumutung auszuhalten und uns in sie zu finden.

Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesens. Die Zumutung, dies denkend zu erfahren, stammt, so will es scheinen, aus dem Vortrag, der sie an uns stellt. Aber *die* Zumutung kommt anderswoher.

Die Verwandlung des Titels ist von einer Art, daß sie ihn verschwinden läßt. Was dem folgt, ist keine Abhandlung über die Sprache unter einer veränderten Überschrift. Es ist der Versuch eines ersten Schrittes in die Gegend, die uns

Möglichkeiten für eine denkende Erfahrung mit der Sprache bereithält. In dieser Gegend trifft das Denken auf die Nachbarschaft zur Dichtung.

Wir hörten von einer dichterischen Erfahrung mit dem Wort. Sie spricht gesammelt in der letzten Strophe des Gedichtes:

So lernt ich traurig den verzieht:
Kein Ding sei wo das Wort gebricht.

Wir versuchten, durch eine knappe Erläuterung der vorangehenden zweimal drei Strophen auf den dichterischen Weg dieser Erfahrung zu blicken. Aus der Ferne nur ein Blick auf den Weg des Dichters - wir werden uns nicht einbilden, selber diesen Weg gegangen zu sein. Denn das dichterische Sagen Stefan Georges ist in diesem Gedicht und den dazu gehörenden ein Gehen, das einem Weggehen gleichkommt, nachdem dieser Dichter vormals wie ein Gesetzgeber und Kündler gesprochen hat. So gehört denn auch dieses Gedicht «Das Wort» in den letzten Teil des letzten von George mitgeteilten Gedichtbuches «Das Neue Reich», das im Jahr 1928 erschien. Der letzte Teil trägt den Titel: Das Lied. Das Lied wird gesungen, nicht nachträglich, sondern: Im Singen fängt das Lied an, Lied zu sein.

Der Dichter des Liedes ist der Sänger. Dichtung ist Gesang. Hölderlin liebt nach dem Vorbild der Alten den Namen «Gesang» für die Dichtung. In der jüngst wiedergefundenen Hymne «Friedensfeier» singt Hölderlin am Beginn der achten Strophe:

Viel hat von Morgen an,
Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander,
Erfahren der Mensch; bald sind aber Gesang (wir).

Die «voneinander hören» - die einen und die anderen - sind die Menschen und die Götter. Der Gesang ist die Feier der Ankunft der Götter - in welcher Ankunft alles still wird. Der Gesang ist nicht der Gegensatz zum Gespräch, sondern die innigste Verwandtschaft mit ihm; denn auch der Gesang ist Sprache. In der vorausgehenden siebenten Strophe sagt Hölderlin:

Schicksaalgesetz ist diß, daß Alle sich erfahren,
Daß, wenn die Stille kehrt, auch eine Sprache sei.

Im Jahre 1910 hat Norbert v. Hellingrath, der 1916 vor Verdun gefallen ist, zum ersten Mal Hölderlins Pindar-Übertragungen aus den Handschriften herausgegeben. Dann folgte 1914 der erste Druck der späten Hymnen Hölderlins. Beides wirkte damals auf uns Studenten wie ein Erdbeben. Stefan George selbst, der Norbert von Hellingrath auf Hölderlin gewiesen, empfing wiederum durch die genannten Erstausgaben - gleich wie Rilke - entscheidende Stöße. Seitdem nähert sich Stefan Georges Dichtung mehr und mehr dem Gesang. Dabei hat der Dichter schon im Ohr, was Nietzsche im dritten Teil von «Also sprach Zarathustra» am Schluß des Stückes sagt, das überschrieben ist: *Von der grossen Sehnsucht*. «Üh meine Seele, nun gab ich dir Alles und auch mein Letztes, und alle meine Hände sind an dich leer geworden: - daß ich dich singen hieß, siehe, das war mein Letztes!» (WW VI, 327).

Der Schlußteil von Stefan Georges Gedichtbuch «Das Neue Reich» beginnt unter dem Titel «Das Lied» mit einem Vorspruch, der lautet:

Was ich noch sinne und was ich noch füge
Was ich noch liebe trägt die gleichen züge

Der Dichter ist aus seinem eigenen früheren «Kreis» herausgetreten, ohne doch auf das Wort zu verzichten; denn er singt, und Gesang bleibt Gespräch. Der Verzicht des Dichters betrifft nicht das Wort, sondern das Verhältnis des Wortes zum Ding, genauer: das Geheimnisvolle dieses Verhältnisses, das sich gerade dort als Geheimnis offenbart, wo der Dichter *ein* auf der Hand liegendes Kleinod nennen möchte. Welcher Art dieses Kleinod ist, sagt der Dichter nicht. Wir dürfen aber daran denken, daß «Kleinod» nach der alten Bedeutung heißt: ein zierliches Geschenk, das dem Gast zugedacht wird; oder auch ein Geschenk als Zeichen besonderer Gunst, das der Beschenkte fortan bei sich trägt. Kleinod - gehört in die Bezüge zu Gunst und Gast. Achten wir darauf, daß mit dem Gedicht «Das Wort» unter dem Leittitel des Schlußteiles «Das *Lied*» auch jenes Gedicht zusammengehört, das überschrieben ist «Seelied» und beginnt:

Wenn an der kimm in sachtem fall
Eintaucht der feurig rote ball:
Dann halt ich auf der düne rast
Ob sich mir zeigt ein lieber gast.

Die letzte Strophe nennt den Gast und nennt ihn zugleich nicht. Wie der Gast, so hält sich das Kleinod im Ungenannten. Ungenannt vollends bleibt, was dem Dichter als die höchste Gunst nahe kommt. Das Schlußgedicht des Schlußteiles sagt sie, singt sie und nennt sie doch nicht.

Kleinod, Gunst und Gast sind gesagt, aber nicht genannt. Also verschwiegen?

Nein. Verschweigen können wir nur, was wir wissen. Der Dichter verschweigt nicht die Namen. Er weiß sie nicht. Er bekennt es selbst in dem einen Vers, der wie der Generalmaß durch alle Lieder tönt:

Worin du hängst - das weißt du nicht.

Die Erfahrung dieses Dichters mit dem Wort geht ins Dunkle und bleibt dabei selber noch verschleiert. Wir müssen sie so lassen; aber indem wir die dichterische Erfahrung so bedenken, lassen wir sie dabei auch schon in der Nachbarschaft zum Denken. Indes sollen wir nicht meinen, eine denkende Erfahrung mit der Sprache werde an Stelle der dichterischen eher ins Helle führen und dürfe die Schleier wegheben. Was ein Denken hier vermag, bestimmt sich daraus, ob und wie es die Zusage hört, worin das Wesen der Sprache als die Sprache des Wesens spricht. Daß jedoch der Versuch, eine Möglichkeit für eine denkende Erfahrung mit der Sprache zu bereiten, die Nachbarschaft zum Dichten aufsucht, geschieht keineswegs zum Notbehelf, sondern aus der Vermutung, daß Dichten und Denken in die Nachbarschaft gehören. Vielleicht entspricht diese Vermutung der Zumutung, die wir erst nur undeutlich hören: Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesens.

Wir suchen, damit sich eine Möglichkeit zeige, mit der Sprache eine denkende Erfahrung zu machen, die Nachbarschaft auf, in der Dichten und Denken wohnen. Ein seltsames Beginnen, wo wir in beiden wenig erfahren sind. Gleichwohl kennen wir beide. Unter den Titeln Poesie und Philosophie ist uns vielerlei über Dichten und Denken bekannt. Auf unserem Weg suchen wir die Nachbarschaft von Dichten und Denken auch nicht blindlings auf; denn wir haben schon ein Gedicht «Das Wort» im Gehör und dadurch eine dichterische Erfahrung mit der Sprache im Blick. Wir dürfen sie mit allen Vorbehalten in das Sagen des Verzichtes zusammenschließen: «Kein Ding sei wo das Wort gebricht.» Sobald wir bedenken, hier werde das Verhältnis von Ding und Wort genannt, somit das Verhältnis der Sprache zu einem jeweils Seienden als solchem, haben wir das Dichterische in das Nachbarliche eines Denkens herüber gerufen. Dieses jedoch, das Denken, vernimmt dabei nichts Fremdes.

Denn mit das Früheste, was durch das abendländische Denken ins Wort gelangt, ist das Verhältnis von Ding und Wort, und zwar in der Gestalt des Verhältnisses von Sein und Sagen. Dieses Verhältnis überfallt das Denken so bestürzend, daß es sich in einem einzigen Wort ansagt. Es lautet: Logos. Dieses Wort spricht in einem zumal als der Name für das Sein und für das Sagen.

Aber noch bestürzender für uns ist, daß hierbei keine denkende Erfahrung mit der Sprache gemacht wird, so nämlich, daß die Sprache selber jenem Verhältnis gemäß und eigens zur Sprache käme. Diesem Hinweis entnehmen wir: Die dichterische Erfahrung Stefan Georges nennt etwas Uraltes, was das Denken schon betroffen hat und dieses seitdem gefangen hält, auf eine Weise allerdings, die uns so geläufig wie unkenntlich geworden ist. Weder die dichterische Erfahrung mit dem Wort noch die denkende Erfahrung mit dem Sagen bringen die Sprache in ihrem *Wesen* zur Sprache.

So steht es; unbeschadet dessen, daß seit der Frühzeit des abendländischen Denkens bis in die Spätzeit der Dichtung Stefan Georges durch das Denken Tiefes über die Sprache gedacht, Erregendes im Dichten zur Sprache gedichtet wurde. Woran es nun aber liegt, daß gleichwohl das *Wesen* der Sprache sich überall nicht als *die* Sprache des Wesens zur Sprache bringt, können wir nur vermuten. Manches spricht dafür, daß das *Wesen* der Sprache es gerade verweigert, zur Sprache zu kommen, nämlich zu der Sprache, in der wir über die Sprache Aussagen machen. Wenn die Sprache überall ihr *Wesen* in diesem Sinne verweigert, dann gehört diese Verweigerung zum *Wesen* der Sprache. Somit hält die Sprache nicht nur dort an sich, wo Wir sie gewohnterweise sprechen, sondern dieses ihr An-sich-halten wird von daher bestimmt, daß die Sprache mit ihrer Herkunft an sich hält und so ihr *Wesen* dem uns geläufigen Vorstellen versagt. Für diesen Fall dürfen wir aber dann auch nicht mehr sagen, das *Wesen* der Sprache sei die Sprache des Wesens, es sei denn, das Wort «Sprache» besage in der zweiten Wendung etwas anderes und sogar solches, worin die Verweigerung des Sprachwesens- spricht.

Demgemäß bringt sich das *Wesen* der Sprache auf seine eigenste Weise doch zur Sprache. Wir dürfen dem nicht mehr ausweichen, müssen vielmehr weiter vermuten, woran es wohligen mag, daß die eigentümliche «Sprache» des Sprachwesens allzugleich überhört wird. Vermutlich liegt dies mit daran, daß die beiden ausgezeichneten Weisen des Sagens, Dichten und Denken, nicht eigens

und d.h. in ihrer Nachbarschaft aufgesucht wurden. Aber man redet doch oft genug von Dichten und Denken.

Die Wendung ist bereits zur leeren Formel geworden und abgeleiert. Vielleicht empfängt das «und» in der Wendung «Dichten und Denken» seine Fülle und Bestimmtheit, wenn wir uns in den Sinn kommen lassen, das «und» könnte die Nachbarschaft von Dichten und Denken meinen.

Wir verlangen allerdings sogleich eine Erklärung darüber, was hier Nachbarschaft heißen soll, mit welchem Recht von dergleichen die Rede ist und sein kann. Nachbar ist, was das Wort selber uns sagt, wer in der Nähe wohnt zu einem und mit einem anderen. Dieser andere wird dadurch selbst zum Nachbarn des einen. Die Nachbarschaft ist somit eine Beziehung, die sich daraus ergibt, daß einer in die Nähe des anderen zieht. Die Nachbarschaft ist das Ergebnis, d.h. die Folge und Wirkung dessen, daß einer gegenüber dem anderen sich ansiedelt. Die Rede von der Nachbarschaft des Dichtens und Denkens meint demnach, daß beide einander gegenüber wohnen, eines gegenüber dem anderen sich angesiedelt hat, eines in die Nähe des anderen gezogen ist. Dieser Hinweis auf das Kennzeichnende der Nachbarschaft bewegt sich in einer bildlichen Redeweise. Oder sagen wir schon etwas von der Sache?ii'Was heißt denn «bildliche Redeweise»? Wir sind mit dieser Auskunft schnell bei der Hand, ohne daran zu denken, daß wir uns auf sie solange nicht in einer verlässlichen Form berufen dürfen, als unbestimmt bleibt, was Rede ist und was Bild und inwiefern die Sprache in Bildern spricht, ob sie überhaupt so spricht. Darum lassen wir hier alles weit offen. Halten wir uns an das Nötigste, nämlich daran, die Nachbarschaft von Dichten und Denken aufzusuchen, d.h. jetzt: das Gegen-einander-über der beiden.

Zum Glück brauchen wir die Nachbarschaft weder erst zu suchen noch aufzusuchen. "Wir halten uns schon in ihr auf.

Wir bewegen uns in ihr. Das Gedicht des Dichters spricht zu uns. Wir haben dem Gedicht gegenüber einiges gedacht, wenngleich nur im groben Überschlag.

Kein Ding sei wo das Wort gebricht.

sagt der Verzicht des Dichters; und wir sagten dazu, hier komme das Verhältnis von Ding und Wort zum Vorschein; sagten ein übriges, Ding nenne hier jegliches, was irgendwie ist, ein jeweilig Seiendes. Wir sagten ein übriges zum «Wort», daß es nicht nur in einem Verhältnis zum Ding stehe, sondern daß das Wort das jeweilige Ding als das Seiende, das ist, erst in dieses «ist» bringe, darin halte, es verhalte, ihm gleichsam den Unterhalt gewähre, ein Ding zu sein. Demgemäß sagten wir, das Wort stünde nicht nur in einem Verhältnis zum Ding, sondern das Wort «sei» selber dasjenige, was das Ding als Ding hält und verhält, sei als dieses Verhaltende: das Verhältnis selber.

Für manchen mag dies zum Gedicht Gedachte sich erübrigen und *als* zudringlich und gewaltsam erscheinen. Doch hier gilt es, in der Nachbarschaft zum dichterischen Erfahren mit dem Wort eine Möglichkeit für eine *denkende* Erfahrung mit der Sprache zu finden. Dies heißt jetzt und zunächst: auf die Nachbarschaft als solche achten lernen, in der Dichten und Denken wohnen. Doch seltsam - die Nachbarschaft selbst bleibt unsichtbar.

So ist es auch sonst im Alltäglichen. Man lebt in ihr und käme in Verlegenheit, sollte man sagen, worin die Nachbarschaft bestehe. Aber diese Verlegenheit ist nur ein besonderer, vielleicht ausgezeichnete Fall jener alten weit ausgreifenden

Verlegenheit, in der sich unser Denken und Sagen überall und ständig befindet. Welche Verlegenheit meinen wir?

Diese: Wir sind nicht, und wenn, dann nur selten und dabei kaum, in der Lage, eine Beziehung, die zwischen zwei Dingen, zwischen zwei Wesen waltet, rein aus ihr selbst her zu erfahren.

Wir stellen uns die Beziehung sogleich von dem aus vor, was jeweils in der Beziehung steht. Wir sind wenig darüber verständigt, wie, wodurch und woher sich die Beziehung ergibt und wie sie als diese Beziehung ist. So bleibt es zwar richtig, wenn wir die Nachbarschaft als eine Beziehung vorstellen. Diese Vorstellung trifft auch auf die Nachbarschaft von Dichten und Denken zu. Aber diese Vorstellung sagt uns nichts darüber, ob das Dichten in die Nachbarschaft zum Denken zieht oder dieses in die Nachbarschaft zu jenem, oder ob beide in die Nachbarschaft zueinander gezogen sind. Das Dichten bewegt sich im Element des Sagens, insgleichen das Denken. Besinnen wir uns auf das Dichten, dann finden wir uns zugleich schon im seihen Element, darin das Denken sich bewegt. Hierbei können wir nicht geradehin entscheiden, ob das Dichten eigentlich ein Denken sei, oder das Denken eigentlich ein Dichten. Dunkel bleibt, wodurch sich ihr eigentliches Verhältnis bestimmt und woher dies, was wir lässig genug das Eigentliche nennen, eigentlich stammt.

Aber - wie immer wir uns das Dichten und das Denken in den Sinn kommen lassen, jedesmal hat sich uns schon ein und dasselbe Element genähert: das Sagen, wir mögen eigens darauf achten oder nicht.

Mehr noch: Dichten und Denken bewegen sich nicht nur im Element des Sagens, sondern sie verdanken zugleich ihr Sagen mannigfaltigen Erfahrungen mit der Sprache, die für um; kaum beachtet oder gar gesammelt sind. Wo es geschah, mangelte es an dem zureichenden Hinblick gerade auf dasjenige, was uns durch die jetzige Besinnung immer näher angeht: die Nachbarschaft von Dichten und Denken. Vermutlich ist sie doch kein bloßes Ergebnis, das erst dadurch erwirkt wird, daß Dichten und Denken zueinander in ein Gegenüber einziehen; denn beide gehören schon zueinander, ehe sie sich aufmachen könnten, in das Gegen-einander-über zu gelangen. Das Sagen ist dasselbe Element für das Dichten und das Denken; aber es ist für beide noch oder schon auf eine andere Weise «Element», als das Wasser für den Fisch und die Luft für den Vogel; auf eine Weise, daß wir die Rede vom Element verlassen müssen, insofern das Sagen nicht nur das Dichten und das Denken «trägt» und den Bezirk bietet, den sie durchmessen.

Dies alles ist freilich leicht gesagt, d. h. ausgesprochen, aber zumal für uns Heutige schwer zu erfahren. Was wir unter dem Namen der Nachbarschaft des Dichtens und Denkens zu bedenken versuchen, ist weit entfernt von einem bloßen Bestand vorgestellter Beziehungen. Die genannte Nachbarschaft durchhält überall unseren Aufenthalt auf dieser Erde und die Wanderung in ihm. Weil jedoch das heutige Denken immer entschiedener und ausschließlicher zum Rechnen wird, setzt es alle nur bestellbaren Kräfte und «Interessen» daran, zu errechnen, Wie sich der Mensch demnächst im weltlosen kosmischen Raum einrichten könne. Dieses Denken ist im Begriff, die Erde als Erde preiszugeben. Als Rechnen treibt es mit einer steigenden Geschwindigkeit und Besessenheit der Eroberung des kosmischen Raumes zu. Dieses Denken selber ist schon die Explosion einer Gewalt, die alles ins Nichtige jagen könnte. Der Rest, der aus solchem Denken

folgt, der technische Vorgang des Funktionierens der Zerstörungsmaschinerien, wäre nur die letzte finstere Abfertigung des Wahnsinns in das Sinnlose. Stefan George sagt schon in seiner 1917 während des ersten Weltkrieges entstandenen großen Ode «Der Krieg»: «Dies sind die flammenzeichen - nicht die künde» (Das Neue Reich, S. 29).

Der Versuch, die Nachbarschaft von Dichten und Denken eigen zu erblicken, hat uns vor eine eigentümliche Schwierigkeit gebracht.

Wollten wir sie unbedacht vorbeigehen lassen, dann bliebe die Wegstrecke dieser Vorträge und der Gang auf ihr im Trüben. Die Schwierigkeit spiegelt sich in dem wider, was uns schon im ersten Vortrag streifte und jetzt in diesem angeht.

Wenn wir auf den Dichter hören und, was sein Verzicht sagt, auf unsere Weise bedenken, halten wir uns schon in der Nachbarschaft von Dichten und Denken auf, und doch wiederum nicht, nämlich nicht so, daß wir die Nachbarschaft als solche erfahren.

Wir sind noch nicht unterwegs zu ihr. Wir müssen erst da-hin zurückkehren, wo wir uns eigentlich schon aufhalten.

Die verweilende Rückkehr da-hin, wo wir schon sind, ist unendlich schwerer als die eiligen Fahrten dorthin, wo wir noch nicht sind und nie sein werden, es sei denn als technische, den Maschinen angepaßte Ungetüme.

Der Schritt zurück in *die* Ortschaft des Menschenwesens verlangt anderes als der Fortschritt ins Maschinenwesen. Dahin zurückkehren, wo wir uns (eigentlich) schon aufhalten, dies ist die Art des Ganges auf dem jetzt nötigen Denkweg.

Achten wir auf das Eigene dieses Weges, dann schwindet der Anschein von Verstrickung, der zunächst stört. Wir sprechen von der Sprache im ständigen Anschein, nur *über* die Sprache zu sprechen, während Wir bereits *aus* der Sprache her, in ihr sie selbst, ihr Wesen, uns sagen lassen. Darum dürfen wir die begonnene Zwiesprache mit der gehörten dichterischen Erfahrung nicht vorzeitig abbrechen aus der Besorgnis, das Denken ließe das Dichten nicht mehr zu dessen Wort kommen, reiße vielmehr alles auf den Denkweg herüber.

Wir müssen es wagen, in der Nachbarschaft zum Gedicht und zur Schlußstrophe, in die es sich versammelt, hin und her zu gehen. Wir versuchen erneut, zu hören, was dichterisch gesagt ist. Wir vermuten, was dem Denken zugemutet sein könnte, und beginnen mit diesem.

So lernt ich traurig den verzieht:

Kein ding sei wo das wort gebricht.

Wir schreiben den letzten Vers wieder so um, daß er fast wie eine Aussage, wenn nicht gar wie ein Lehrsatz klingt: Kein Ding ist, wo das Wort fehlt. Ein Ding ist erst und nur, wo das Wort nicht fehlt, mithin da *ist*. Wenn jedoch das Wort ist, dann muß es selber auch ein Ding sein; denn «Ding» meint hier jegliches, was irgendwie ist: «Wunder von ferne oder traum».

Oder ist das Wort, wenn es spricht, als Wort kein Ding, nichts dergleichen, was ist? Ist das Wort ein Nichts? Wie soll es aber dann dem Ding dahin verhelfen, zu sein? Muß nicht, was das Sein verleiht, erst recht und allem zuvor selber «sein» somit das Seiendste, seiender als die Dinge, die sind? In dieser Sicht muß der Sachverhalt sich uns darstellen, solange Wir rechnen, d. h. für etwas, das ist, den genügenden Grund ausrechnen, der das Seiende als die Folge des Grundes, als

seine Wirkung begründet und dadurch unser Vorstellen befriedigt. Demgemäß muß auch das Wort, wenn es dem Ding das «ist» verleihen soll, vor jedem Ding sein - also unweigerlich selber ein Ding. Wir hätten dann den Sachverhalt vor uns, daß ein Ding, das Wort, einem anderen Ding das Sein verschafft. Aber der Dichter sagt: «Kein Ding sei wo das Wort gebricht.» Wort und Ding sind verschieden, wenn nicht geschieden. Wir meinen, beim ersten Hinhören den Dichter zu verstehen; aber kaum haben wir den Vers nachdenkend gleichsam angerührt, sinkt, was er sagt, ins Dunkel. Das Wort, das selber kein Ding sein soll, kein Etwas, das «ist», entrinnt uns. Es scheint, als geschähe hier dasselbe, was im Gedicht mit dem Kleinod geschieht. Meint der Dichter mit dem «Kleinod reich und zart» vielleicht das Wort selbst?

Dann hätte Stefan George, dichterisch ahnend, daß das Wort selber kein Ding sein könne, bei der Nom für das Kleinod, nämlich für das Wort, das Wort erbeten. Die Göttin des Geschickes gibt ihm jedoch die Kunde: <So schläft hier nichts auf tiefem Grund>.

Das Wort für das Wort läßt sich dort nirgends finden, wo das Geschick die nennend-stiftende Sprache schenkt für das Seiende, daß es sei und als Seiendes glänze und blühe. Das Wort für das Wort, ein Schatz zwar, doch nie zu gewinnen für das Land des Dichters; aber für das Denken? Wenn das Denken versucht, dem dichterischen Wort nachzusinnen, zeigt sich: das Wort, das Sagen, hat kein Sein. Doch unser geläufiges Vorstellen wehrt sich gegen dieses Ansinnen. Jedermann sieht und hört in Schrift und Laut doch Worte. Sie sind; sie können sein wie Dinge, greifbar durch unsere Sinne. Wir brauchen, um das größte Beispiel anzuführen, nur ein Wörterbuch aufzuschlagen. Es ist voll von gedruckten Dingen. Allerdings. Lauter Wörter und kein einziges Wort.

Denn das Wort, wodurch die Wörter zum Wort kommen, vermag ein Wörterbuch weder zu fassen noch zu bergen. Wohin gehört das Wort, wohin das Sagen?

So gibt uns denn die dichterische Erfahrung mit dem Wort einen bedeutenden Wink. Das Wort - kein Ding, nichts Seiendes; dagegen sind wir über die Dinge verständigt, wenn für sie das Wort zur Verfügung steht. Dann «ist» das Ding. Doch wie verhält es sich mit dem «ist»? Das Ding ist. Ist das «ist» selber auch noch ein Ding, aufgestuft auf ein anderes, ihm aufgesetzt wie eine Kappe? Wir finden das «ist» nirgends als ein Ding an einem Ding. Dem «ist» geht es wie dem Wort. So wenig wie das Wort gehört das «ist» unter die seienden Dinge. Plötzlich erwachen wir aus der Verschlafenheit des eiligen Meinen und erblicken Anderes.

In dem, was die dichterische Erfahrung mit der Sprache vom Wort sagt, spielt das Verhältnis zwischen dem «ist», das selber nicht ist, und dem Wort, das im selben Fall sich findet, d.h. nichts Seiendes ist.

Weder dem «ist» noch dem «Wort» kommt das Dingwesen, das Sein, zu, und vollends nicht dem Verhältnis zwischen dem «ist» und dem Wort, dem es aufgegeben, jeweils ein «ist» zu vergeben.

Dennoch lassen sich weder das «ist» noch das Wort und dessen Sagen in die Leere der bloßen Nichtigkeit verbannen.

Was zeigt die dichterische Erfahrung mit dem Wort, wenn ihr das Denken nachdenkt? Sie zeigt in jenes Denkwürdige, das dem Denken von altersher, wengleich in verhüllter Weise, zugemutet ist. Sie zeigt solches, was es gibt und was gleichwohl nicht «ist». Zu dem, was es gibt, gehört auch das Wort, vielleicht

nicht nur auch, sondern vor allem anderen und dies sogar so, daß im Wort, in dessen Wesen, jenes sich verbirgt, was gibt.

Vom Wort dürften wir, sachgerecht denkend, dann nie sagen: Es ist, sondern: Es gibt - dies nicht in dem Sinne, daß «es» Worte gibt, sondern daß das Wort selber gibt. Das Wort: das Gebende. Was denn? Nach der dichterischen Erfahrung und nach ältester Überlieferung des Denkens gibt das Wort: das Sein. Dann hätten wir denkend in jenem «es, das gibt» das Wort zu suchen als: das Gebende selbst, aber nie Gegebene.

Wir kennen die Wendung «Es gibt» in vielfachem Gebrauch, z. B. «es gibt an der sonnigen Halde Erdbeeren»; il y a: es hat dort Erdbeeren; man kann sie als Vorkommendes finden. In unserer Besinnung ist das «Es gibt» anders gebraucht; nicht: Es gibt das Wort, sondern Es, das Wort, gibt ... So verfliegt der ganze Spuk mit dem «Es», vor dem sich viele mit Recht ängstigen; aber das Denkwürdige bleibt, kommt erst zum Scheinen.

Dieser einfache, ungreifbare Sachverhalt, den wir nennen durch die Wendung; Es, das Wort, gibt - enthüllt sich als das eigentlich Denkwürdige, für dessen Bestimmung überall noch die Maße fehlen. Vielleicht kennt sie der Dichter. Aber sein Dichten hat den Verzicht gelernt und gleichwohl durch den Verzicht nichts verloren. Indes, das Kleinod entrinnt ihm doch.

Gewiß. Aber es entrinnt in der Weise, daß das Wort verweigert wird. Die Verweigerung ist der Vorenthalt. Darin erscheint gerade das Erstaunliche des Waltens, das dem Wort eignet. Das Kleinod zerfällt keineswegs in das nichtsnutzige Nichts. Das Wort entsinkt nicht in das platte Unvermögen des Sagens. Der Dichter sagt dem Wort nicht ab. Das Kleinod entzieht sich allerdings in das geheimnisvoll Erstaunende, was staunen läßt.

Darum sinnt der Dichter, wie der Vorspruch zu «das lied» sagt, auch jetzt noch, er sinnt mehr noch als zuvor: Er fügt noch - nämlich ein Sagen, anders noch als zuvor. Er singt Lieder.

Sogleich das erste Lied, das er singt, das ohne Überschrift bleibt, singt nichts Geringeres als das geahnte Geheimnis des Wortes, das in der Verweigerung sein vorenthaltenes Wesen nahe bringt. Das Lied singt das Geheimnis des Wortes erstaunend, d. h. dichterisch fragend, in drei Strophen zu je drei Versen:

Welch ein kühn-leichter schritt
Wandert durchs eigenste reich
Des märchengartens der ahnin?

Welch einen weckruf jagt
Bläser mit silbernem horn
Ins schlummernde dickicht der Sage?

Welch ein heimlicher hauch
Schmiegt in die seele sich ein
Der jüngst-vergangenen schwermut?

Stefan George pflegt mit Ausnahme der Wörter, mit denen die Verszeilen beginnen, alle Wörter klein zu schreiben. Es fehlt auf, daß sich in diesem Gedicht ein einziges großgeschriebenes Wort findet. Es steht am Ende der mittleren Strophe und lautet:

«Sage». Der Dichter hätte dem Gedicht die Überschrift «Die Sage» geben können. Er unterließ es. Das Gedicht singt die geheimnisvolle Nähe des fern ausbleibenden Waltens des Wortes.

Im Gedicht wird ganz Anderes auf andere Weise gesagt-und doch das Selbe gesagt wie jenes vorher zum Verhältnis des «ist» und des undinglichen Wortes Gedachte.

Wie verhält es sich nun *mit* der Nachbarschaft von Dichten und Denken? Wir finden uns ratlos zwischen zwei durchaus verschiedenen Weisen des Sagens. Im Lied des Dichters scheint das Wort als das geheimnisvoll Erstaunende. Die denkende Besinnung auf die Beziehung zwischen dem «ist» und dem undenklichen Wort gelangt vor etwas Denkwürdiges, dessen Züge sich ins Unbestimmte verlieren. Dort das Erstaunende in einem erfüllten singenden Sagen, hier: das Denkwürdige in einem kaum bestimmbar, jedenfalls nicht singenden Sagen. Und dies soll eine Nachbarschaft sein, der gemäß Dichten und Denken in einer Nähe wohnen? Beide laufen doch so weit als nur möglich auseinander.

Doch wir möchten uns mit der Vermutung befreunden, daß sich die Nachbarschaft von Dichten und Denken in diesem weitesten Auseinander ihres Sagens verbirgt. Dieses Auseinander ist ihr eigentliches Gegen-einander-über.

Wir müssen die Meinung ablegen, die Nachbarschaft von Dichten und Denken erschöpfe sich in einer geschwätzigen trüben Mischung beider Weisen des Sagens, wobei die eine bei der anderen unsichere Anleihen macht. Hie und da mag es diesen Anschein haben. In Wahrheit sind jedoch Dichten und Denken aus ihrem Wesen durch eine zarte, aber helle Differenz in ihr eigenes Dunkel auseinander gehalten: zwei Parallelen, griechisch *para allyloo*, bei einander, gegen einander über sich auf ihre Weise übertreffend. Dichten und Denken sind nicht getrennt, wenn Trennung heißen soll: ins Bezugslose abgeschieden.

Die Parallelen schneiden sich im Un-endlichen. Dort schneiden sie sich in einem Schnitt, den sie nicht selber machen.

Sie werden durch ihn erst in den Aufriß ihres nachbarlichen Wesens geschnitten, d.h. eingezeichnet. Diese Zeichnung ist der Riß. Er reißt Dichten und Denken in die Nähe zueinander auf.

Die Nachbarschaft von Dichten und Denken ist nicht das Ergebnis eines Vorganges dergestalt, daß Dichten und Denken erst - man weiß nicht woher - zueinander in die Nähe ziehen, die dadurch selber erst entsteht. Die Nähe, die nähert, ist selbst das Ereignis, woraus Dichten und Denken in das Eigene ihres Wesens verwiesen sind.

Wenn jedoch die Nähe von Dichten und Denken eine solche des Sagens ist, dann gelangt unser Denken in *die* Vermutung, das Ereignis walte als jene Sage, in der die Sprache uns ihr Wesen zusagt. Ihre Zusage schweift nicht ins Leere. Sie hat schon getroffen. Wen anders als den Menschen? Denn der Mensch ist nur Mensch, insofern er dem Zuspruch der Sprache zugesagt, für die Sprache, sie zu sprechen, gebraucht ist.

III

Die drei Vorträge dienen einem Versuch, uns vor eine Möglichkeit zu bringen, mit der Sprache eine Erfahrung zu machen.

Der erste Vortrag hört auf eine dichterische Erfahrung mit dem Wort. Er denkt ihr nach. Also denkend hält sich der erste Vortrag schon innerhalb der Nachbarschaft von Dichten und Denken auf. Er bewegt sich in ihr hin und her.

Der zweite Vortrag bedenkt den Weg dieser Bewegung. Für das heutige Vorstellen, das überallhin durch das technisch-wissenschaftliche Rechnen in seine Formen ausgestanzt wird, gehört der Gegenstand des Wissens in die Methode. Diese befolgt die äußerste Ab- und Ausartung dessen, was ein Weg ist.

Für das sinnende Denken dagegen gehört der Weg in das, was wir die Gegend nennen. Andeutend gesagt, ist die Gegend als das Gegnende die freigebende Lichtung, in der das Gelichtete zugleich mit dem Sichverbergenden in das Freie gelangt.

Das Freigebend-Bergende der Gegend ist jene Be-wegung, in der sich die Wege ergeben, die der Gegend gehören.

Der Weg ist, hinreichend gedacht, solches, was uns gelangen läßt, und zwar in das, was nach uns langt, indem es uns be-langt.

Wir verstehen freilich das Zeitwort «belangen» nur in einem gewöhnlichen Sinne, der meint: sich jemanden vornehmen zur Vernehmung, zum Verhör. Wir können aber auch das Be-langen in einem hohen Sinne denken: be-langen, be-rufen, be-hüten, be-halten. Der Be-lang: das, "was, nach unserem Wesen auslangend, es verlangt und so gelangen läßt in das, wohin es gehört.

Der Weg ist solches, was uns in das gelangen läßt, was uns be-langt. Der Anschein drängt sich vor, als verführe wir, das Be-langen also denkend, willkürlich mit der Sprache. Es ist in der Tat Willkür, wenn wir den jetzt genannten Sinn von Be-langen an dem messen, was man gewöhnlich unter dem Wort versteht. Aber maßgebend für den besinnlichen Sprachgebrauch kann nicht das sein, was man gemeinhin gewöhnlich meint, sondern was der verborgene Reichtum der Sprache bereithält, um uns daraus zu be-langen für das Sagen der Sprache.

Die Gegend ergibt a) die Gegend erst Wege. Sie be-wegt. Wir hören das Wort Bewegung im Sinne von: Wege allererst ergeben und stiften. Sonst verstehen wir bewegen im Sinne von: bewirken, daß etwas seinen Ort wechselt, zu- oder abnimmt, überhaupt sich ändert. Be-wegen aber heißt: die Gegend mit Wegen versehen. Nach altem Sprachgebrauch der schwäbisch-alemannischen Mundart kann «wegen» besagen: einen Weg bahnen, z. B. durch tief verschneites Land. Wegen und Be-wegen als Weg-bereiten und Weg als das Gelangenlassen gehören in denselben Quell- und Strombereich wie die Zeitwörter: wiegen und wagen und wogen. Vermutlich ist das Wort «Weg» ein Urwort der Sprache, das sich dem sinnenden Menschen zuspricht. Das Leitwort im dichtenden Denken des Laotse lautet Tao und bedeutet «eigentlich» Weg. Weil man jedoch den Weg leicht nur äußerlich vorstellt als die Verbindungsstrecke zwischen zwei Orten, hat man in der Übereilung unser Wort «Weg» für ungeeignet befunden, das zu nennen, was Tao sagt. Man übersetzt Tao deshalb durch Vernunft, Geist, Raison, Sinn, Logos. Indes könnte der Tao der alles be-wegende Weg sein, dasjenige, woraus wir erst zu denken vermögen, was Vernunft, Geist, Sinn, Logos eigentlich, d.h. aus ihrem eigenen Wesen her sagen möchten. Vielleicht verbirgt sich im Wort «Weg», Tao, das Geheimnis aller Geheimnisse des denkenden Sagens, falls wir diese Namen in ihr Ungesprochenes zurückkehren lassen und dieses Lassen vermögen. Vielleicht stammt auch noch und gerade die rätselhafte Gewalt der heutigen Herrschaft der Methode daher, daß die Methoden, unbeschadet ihrer Leistungskraft, doch nur die

Abwässer sind eines großen verborgenen Stromes, des alles be-wegenden, allem seine Bahn reißenden Weges. Alles ist Weg.

Die Vorträge sind unterwegs innerhalb der Nachbarschaft von Dichten und Denken, unterwegs mit dem Ausblick nach einer Möglichkeit, mit der Sprache eine Erfahrung zu machen.

Dabei vermuten wir die genannte Nachbarschaft als die Stätte, die es gestattet, zu erfahren, wie es sich mit der Sprache verhält. Was uns etwas gestattet und erlaubt, gibt uns Möglichkeit, d.h. solches, was ermöglicht. Die so verstandene Möglichkeit, das Ermöglichende, besagt anderes und mehr als die bloße Chance.

Der dritte Vortrag möchte uns eigens vor eine Möglichkeit, d.h. in eine Ermöglichung bringen, mit der Sprache eine Erfahrung zu machen. Hierfür braucht es nicht allein dies, daß wir auf dem eingeschlagenen Weg innerhalb der Nachbarschaft von Dichten und Denken bleiben. Wir müssen uns in dieser Nachbarschaft umblicken, ob und wie sie solches zeigt, was unser Verhältnis zur Sprache verwandelt. Vom Weg aber, der in dieses Ermöglichende bringen soll, wurde gesagt, er, führe uns nur dorthin, wo wir schon sind. Das «nur» meint hier keine Beschränkung, sondern deutet auf das reine Einfache dieses Weges.

Der Weg läßt in das gelangen, was uns belangt, in dessen Bereich wir uns schon aufhalten. Weshalb dann, möchte man fragen, erst noch ein Weg dahin? Antwort: weil wir dort, wo wir schon sind, auf solche Weise sind, daß wir zugleich nicht dort sind, insofern wir jenes, was unser Wesen be-langt, selber noch nicht eigens erlangt haben. Der Weg, der uns dahin gelangen läßt, wo wir schon sind, bedarf, anders denn jeder andere Weg, eines weit vorausreichenden Geleites. Dieses liegt in dem Leitwort beschlossen, das wir gegen das Ende des ersten Vortrages flüchtig nannten. Das Wegweisende des Leitwertes erläuterten wir noch nicht. Solches konnte auch keinesfalls geschehen.

Denn zuvor mußte uns der zweite Vortrag eigens auf die Gegend hinweisen, in die der Weg gehört, dem das Leitwort das vorauswinkende Geleit gibt. Diese Gegend bekundet sich in der Nachbarschaft von Dichten und Denken. Nachbarschaft heißt: in der Nähe wohnen. Dichten und Denken sind Weisen des Sagens. Die Nähe aber, die Dichten und Denken in die Nachbarschaft zueinander bringt, nennen wir die Sage. In dieser vermuten wir das Wesen der Sprache. Sagen, *sagan* heißt zeigen: erscheinen lassen, lichtend-verbergend frei-geben als dar-reichen dessen, was wir Welt nennen. Das lichtend-verhüllende, schleirende Reichen von Welt ist das Wesende im Sagen. Das Leitwort für den Weg innerhalb der Nachbarschaft von Dichten und Denken enthält eine Weisung, der folgend wir in die Nähe, aus der ...sich diese Nachbarschaft bestimmt, gelangen möchten.

Das Leitwort lautet:

Das Wesen der Sprache:

Die Sprache des Wesens.

Das Leitwort gibt die Ur-Kunde vom Sprachwesen. Wir versuchen jetzt, sie deutlicher zu hören, damit sie uns winkender werde für den Weg, der uns dorthin gelangen läßt, von woher wir schon be-langt sind.

Das Wesen der Sprache : Die Sprache des Wesens.

Zwei Wendungen, durch einen Doppelpunkt auseinander gehalten, die eine die Umkehrung der anderen. Soll das Ganze ein Leitwort sein, dann muß das Zeichen des Doppelpunktes andeuten, daß, was vor ihm steht, sich öffnet in das, was auf ihn folgt. Im Ganzen des Leitwortes spielt ein Eröffnen und Winken, das auf solches weist, was wir, von der ersten Wendung herkommend, in der zweiten nicht vermuten; denn diese erschöpft sich keineswegs in einer bloßen Umstellung des Wörterbestandes der ersten Wendung. Steht es so, dann sagen die Wörter «Wesen» und «Sprache» zu beiden Seiten des Doppelpunktes nicht nur nicht das Gleiche, sondern auch die Form der Wendung ist von Mal zu Mal verschieden. Eine Erläuterung im Gesichtskreis des grammatischen, d. h. logischen und metaphysischen Vorstellens kann uns der Sache um ein geringes Stück näherbringen, wenngleich sie den Sachverhalt nie zu erreichen vermag, den das Leitwort nennt.

In der Wendung vor dem Doppelpunkt, die lautet «Das Wesen der Sprache», ist die Sprache das Subjekt, über das ausgemacht werden soll, was es sei. Das, was etwas ist, *to ti estin*, das Wassein, enthält seit Platon dasjenige, was man gewohnterweise «das Wesen», die *essentia* einer Sache nennt. Das so verstandene Wesen wird in jenes eingegrenzt, was man später den Begriff nennt, die Vorstellung, mit deren Hilfe wir uns das zustellen und greifen, was eine Sache ist. Aufgelockert sagt dann die Wendung vor dem Doppelpunkt : Das, was die Sprache ist, begreifen wir, sobald wir uns dorthin einlassen, wohin der Doppelpunkt gleichsam den Ausblick öffnet. Das ist die Sprache des Wesens. In dieser Wendung hat «das Wesen» die Rolle des Subjekts, dem die Sprache eignet. Das Wort «Wesen» meint aber jetzt nicht mehr das, was etwas ist. «Wesen» hören wir als Zeitwort, wesend wie anwesend und abwesend. «Wesen» besagt währen, weilen. Allein die Wendung «Es west» sagt mehr als nur: Es währt und dauert. «Es west» meint: Es west an, während geht es uns an, be-wegt und be-langt uns. Das Wesen so gedacht, nennt das Währende, uns in allem Angehende, weil alles Bewegende.

Die zweite Wendung im Leitwort: «Die Sprache des Wesens» besagt demnach: Die Sprache gehört in dieses Wesende, eignet dem alles Be-wegenden als dessen Eigenstes. Das All-Bewegende be-wegt, indem es spricht. Allein es bleibt dunkel, wie wir das Wesende denken Sollen, dunkel vollends, inwiefern das Wesende spricht, am dunkelsten, was dann *sprechen* heißt.

Dem gilt doch erst unsere Besinnung, wenn wir dem Wesen der Sprache nachsinnen. Dieses Nachsinnen ist jedoch bereits auf einem bestimmten Weg unterwegs, nämlich innerhalb der Nachbarschaft von Dichten und Denken. Für den Gang auf diesem Weg gibt das Leitwort einen Wink, aber keine Antwort .

Wohin aber kann es winken, wenn es winkt? Nur in das, was die Nachbarschaft von Dichten und Denken als Nachbarschaft bestimmt. Das Nachbarliche, das Wohnen in der Nähe, empfängt seine Bestimmung aus der Nähe. Dichten und Denken sind aber Weisen des Sagens und zwar ausgezeichnete. Sollen die beiden Weisen des Sagens aus ihrer Nähe nachbarlich sein, dann muß die Nähe selber in der Weise der Sage walten. Die Nähe und die Sage wären dann das Seihe. Dies zu denken bleibt eine arge Zumutung. Ihr Arges darf nicht im geringsten abgeschwächt werden.

Wenn es einmal glückte, dahin zu gelangen, wohin das Leitwort winkt, gelangten wir in das, was uns ermöglicht, *mit* der Sprache, der uns bekannten, eine Erfahrung

zu machen. So liegt denn viel daran, daß wir in der Weisung des Winkes verbleiben, den das verdeutlichte Leitwert gibt, das wir jetzt in folgender Weise umschreiben können: Das, was uns als die Sprache angeht, empfängt seine Bestimmung aus der Sage als dem alles Be-wegenden. Ein Wink winkt vom einen weg zum anderen hin. Das Leitwert winkt von den geläufigen Vorstellungen über die Sprache weg in die Erfahrung der Sprache als der Sage.

Winke winken auf vielfältige Weise. Ein Wink kann das, wohin er winkt, so einfach und zugleich erfüllt erwinken, daß wir uns in aller Eindeutigkeit dahin loslassen. Ein Wink kann aber auch so winken, daß er uns zuvor und langehin an das Bedenkliche verweist, von wo er weg winkt, wogegen er das, wohin er winkt, nur erst vermuten läßt als das Denkwürdige, für das die gemäße Denkweise noch fehlt. Von dieser Art ist der Wink, den das Leitwert gibt. Denn das Wesen der Sprache ist uns durch vielfältige Bestimmungen so bekannt, daß wir uns nur schwer daraus lösen. Die Loslösung duldet jedoch keinen Gewaltstreich, weil die Überlieferung reich an Wahrheit bleibt. Deshalb sind wir daran gehalten, erst unsere geläufige Vorstellung von der Sprache, wenn auch nur im Überschlag, zu bedenken, dies jedoch im Vorblick auf das, wohin die Nachbarschaft der beiden Weisen des Sagens, Dichten und Denken, winkt: in die Nähe als die Sage. Die Sprache begegnet, wenn man sie unmittelbar wie etwas Anwesendes vorstellt, als Tätigkeit des Sprechens, als Betätigung der Sprachwerkzeuge, als da sind: der Mund, die Lippen, die Zunge. Die Sprache zeigt sich im Sprechen als eine am Menschen vorkommende Erscheinung. Daß die Sprache seit langer Zeit von da her erfahren, vorgestellt und bestimmt wird, bezeugen die Namen, die sich die abendländischen Sprachen selbst gegeben haben: *yloossa lingua*, *langue*, *language*. Die Sprache ist die Zunge. Im 2. Kapitel der Apostelgeschichte, das vom Pfingstwunder berichtet, heißt es v. 3 und 4:

kai oophthysan autois diamerizomenai yloossai oos ei puros ... kai yrzanto lalein eterais yloossais

Die Vulgata übersetzt: *Et apparuerunt illis dispersitae linguae tamquam ignis ... et coeperunt loqui variis linguis*. Luther übersetzt: «Und es erschienen ihnen Zungen, zerteilt, wie von Feuer ... und sie fingen an, zu predigen mit anderen Zungen.» Gleichwohl ist dieses Reden nicht als bloße Zungenfertigkeit gemeint, sondern vom *pneuma Agios* vom heiligen Hauch erfüllt. Der hier genannten biblischen Vorstellung von der Sprache geht schon jene griechische Kennzeichnung des Sprachwesens voraus, die Aristoteles in die maßgebende Umgrenzung bringt. Der *Logos*, das Aussagen, wird im Ausgang von der lautlichen Erscheinung des Sprechens vorgestellt. Aristoteles sagt im Beginn einer Abhandlung, die später den Titel erhielt *peri ermyneias, de interpretatione*, Über das Aussagen, folgendes: «Es ist nun das, was in der stimmlichen Verlautbarung vorkommt (die Laute), Zeichen von dem, was in der Seele an Erleidnissen vorkommt, und das Geschriebene (ist) Zeichen der stimmlichen Laute. Und so wie die Schrift nicht bei allen die nämliche ist, so sind auch die stimmlichen Laute nicht die nämlichen. Wovon aber diese (Laute und Schriftzeichen) restlich Zeichen sind, das sind bei allen die nämlichen Erlebnisse der Seele und die Dinge wovon diese (die Erleidnisse) die angleichenden Darstellungen bilden, sind gleichfalls die nämlichen.»

Die angeführten Sätze des Aristoteles bilden die klassische Stelle, aus der das Baugerüst sichtbar wird, in das die Sprache als stimmliche Verlautbarung gehört, Die Buchstaben sind Zeichen der Laute, die Laute sind Zeichen der Erlebnisse in der Seele, diese sind Zeichen der Dinge. Die Verstrebungen des Baugerüsts werden durch die Zeichenbeziehung gebildet. Wir verfahren allerdings zu grob, wenn wir ohne nähere Bestimmung überall von Zeichen sprechen, von etwas, das ein anderes bezeichnet und in gewisser Weise zeigt. Aristoteles gebraucht zwar ausdrücklich das Wort *symeia*, Zeichen; aber er spricht zugleich von *sumbola* und *omoioomata*.

Worauf es jetzt ankommt, ist, daß wir überhaupt das ganze Baugerüst der Zeichenbeziehungen vor Augen haben, weil es für alle nachkommende Betrachtung der Sprache, freilich bei mancherlei Abwandlungen, maßgebend geblieben ist.

Die Sprache wird vom Sprechen als der stimmlichen Verlautbarung her vorgestellt. Aber trifft diese Vorstellung nicht einen jederzeit an jeder Sprache nachweisbaren und ihr wesentlichen Bestand? Gewiß. Es darf auch keineswegs die Meinung aufkommen, als wollten wir die stimmliche Verlautbarung, die eine leibliche Erscheinung ist, als das bloß Sinnliche an der Sprache herabwürdigen zugunsten dessen, was man den Bedeutungs- und Sinngehalt des Gesprochenen nennt und als das Geistige, den Geist der Sprache würdigt. Viel eher gilt es zu bedenken, ob in den angeführten Darstellungsweisen des Baugerüsts das Leibhafte der Sprache, Laut- und Schriftzug, zureichend erfahren wird; ob es genügt, den Laut nur dem physiologisch vorgestellten Leib zu- und in den metaphysisch gemeinten Bezirk des Sinnlichen einzuordnen. Zwar lassen sich die Verlautbarung und die Laute physiologisch als Schallerzeugung erklären. Indes bleibt offen, ob dabei je das Eigene des Lautens und Tönens im Sprechen erfahren und *im* Blick behalten wird. Man verweist indes auf die Melodie und den Rhythmus in der Sprache und damit auf die Verwandtschaft von Gesang und Sprache. Wenn nur nicht die Gefahr bestünde, auch Melodie und Rhythmus aus dem Gesichtskreis der Physiologie und Physik her, *also* im weitesten Sinne technisch-rechnerisch vorzustellen. Dabei ergibt sich zwar viel Richtiges, aber vermutlich nie das Wesenhafte. Daß die Sprache lautet und klingt und schwingt, schwebt und bebt, ist ihr im selben Maße eigentümlich, wie daß ihr Gesprochenes einen Sinn hat. Aber unsere Erfahrung dieses Eigentümlichen ist noch arg unbeholfen, weil überall das metaphysisch-technische Erklären dazwischen fährt und uns aus der sachgemäßen Besinnung herausdrängt. Schon allein der einfache Sachverhalt, daß wir die landschaftlich verschiedenen Weisen des Sprechens die Mundarten nennen, ist kaum bedacht. Ihre Verschiedenheit gründet nicht nur und nicht zuerst in unterschiedlichen Bewegungsformen der Sprachwerkzeuge. In der Mundart spricht je verschieden die Landschaft und d.h. die Erde. Aber der Mund ist nicht nur eine Art von Organ an dem *als* Organismus vorgestellten Leib, sondern Leib und Mund gehören in das Strömen und Wachstum der Erde, in dem wir, die Sterblichen, gedeihen, aus der wir das Gediegene einer Bodenständigkeit empfangen. Mit der Erde verlieren wir freilich auch das Bodenständige. Hölderlin läßt in der V. Strophe der Hymne «Germanien» den Adler des Zeus zur «stillsten Tochter Gottes» sagen:

Und heimlich, da du träumtest, ließ ich
Am Mittag scheidend *dir* ein Freundeszeichen,

Die Blume des Mundes zurück und du redetest einsam.
205

Doch Fülle der goldenen Worte sandtest du auch
Glückselige! *mit* den Strömen und sie quillen
unerschöpflich
In die Gegenden all.

Die Sprache ist die Blume des Mundes. In ihr erblüht die Erde
der Blüte des Himmels entgegen.

Die erste Strophe der Elegie «Der Gang aufs Land» singt:

Darum hoff ich sogar, es werde, wenn das Gewünschte
Wir beginnen und erst unsere Zunge gelöst,
Und gefunden das Wort, und aufgegangen das Herz ist,
Und von trunkener Stirn' höher Besinnen entspringt,
Mit der unsern zugleich des Himmels Blüthe beginnen,
Und dem offenen Blick offen der Leuchtende seyn.

Es muß Ihnen überlassen bleiben, im Zusammenhang mit dem, was die drei
Vorträge versuchen, selber diesen Versen nachzusinnen, um es eines Tages zu
erblicken, inwiefern hier das Wesen der Sprache als die Sage, als das alles
Bewegende sich ankündigt. Nur *ein* Wort des Dichters darf nicht überhört werden,
das er vom Wort sagt, wobei wir füglich auf die Versammlung der Verse hören
müssen, aus denen es spricht.

Sie stehen am Ende der V. Strophe der Elegie «Brod und Wein»:

So ist der Mensch; wenn da ist das Gut, und es sorget mit
Gaaben
Selber ein Gott für ihn, kennet und sieht er es nicht.
Tragen muß er, zuvor; nun aber nennt er sein Liebstes,
Nun, nun müssen dafür Worte, wie Blumen, entstehn.

Für das Durchdenken dieser Verse ist es förderlich, zu bedenken,
was Hölderlin selbst in einer anderen Fassung dieser Stelle sagt,
was freilich ein noch sinnenderes Nachdenken verlangt:

Lang und schwer ist das Wort von dieser Ankunft aber
Weiss (Helle) ist der Augenblick. Diener der Himmlischen
sind
Aber kundig der Erd, ihr Schritt ist gegen den Abgrund
Jugendlich menschlicher doch das in den Tiefen ist alt.
(vgl. Hellingrath IV 2, Anhang S. 322)

Wiederum erscheint das Wort *ip. der Gegend*, als die Gegend, die Erde und
Himmel, das Strömen der Tiefe und die Macht der Höhe, einander ent-gegenen läßt,
Erde und Himmel zu Weltgegenden bestimmt. Wieder: «Worte, wie Blumen».

Wir blieben in der Metaphysik hängen, wollten wir dieses Nennen Hölderlins in der Wendung «Worte, wie Blumen» für eine Metapher halten.

Gottfried Benn sagt freilich in seinem sonderbaren Vortrag «Probleme der Lyrik» (1951, S. 16): «Dies Wie ist immer ein Bruch in der Vision, es holt heran, es vergleicht, es ist keine primäre Setzung ... », «ein Nachlassen der sprachlichen Spannung, eine Schwäche der schöpferischen Transformation.» Diese Deutung mag weithin von großen und kleinen Dichtern gelten. Sie gilt aber nicht vom Sagen Hölderlins, dessen Dichtung Gottfried Benn, von seinem Standort folgerichtig, denn auch nur noch für ein «Herbarium» hält, eine Sammlung vertrockneter Pflanzen. «Worte, wie Blumen», das ist «kein Bruch in der Vision», sondern das Erwachen des weitesten Blickes; hier wird nichts «herangeholt», sondern das Wort zurückgeborgen in seine Wesensherkunft.

Hier fehlt nicht «die primäre Setzung», denn hier ist Hervorbringen des Wortes aus seinem Anfang; hier ist nicht «eine Schwäche der schöpferischen Transformation» sondern die sanfte Gewalt der Einfachheit des Hörenkönnens. Eine «schöpferische Transformation» ist der Sputnik, aber er ist kein Gedicht.

Gottfried Benn hat erkannt, auf seine Weise, wohin er selbst gehört. Er hat diese Erkenntnis ausgehalten. Das gibt seiner Dichtung das Gewicht. Wird das Wort die Blume des Mundes und Blüte genannt, dann hören wir das Lauten der Sprache erdhafte aufgehen. Von woher? Aus dem Sagen, worin sich das Erscheinenlassen von Welt begibt. Das Lauten erklingt aus dem Läuten, dem rufenden Versammeln, das, offen dem Offenen, Welt erscheinen läßt in den Dingen. Das Lautende der Stimme ist so nicht mehr nur leiblichen Organen zugeordnet. Es ist aus dem Gesichtskreis der physiologisch-physikalischen Erklärung der bloß phonetischen Bestände herausgelöst. Das Lautende, Erdige der Sprache wird in das Stimmen einbehalten, das die Gegenden des Weltgefüges, sie einander zuspieldend, auf einander einstimmt. Dieser Hinweis auf das Lautende des Sprechens und seine Herkunft aus dem Sagen muß zunächst dunkel klingen und befremdlich.

Und doch weist er auf einfache Sachverhalte. Wir können sie erblicken, sobald wir erneut darauf achten, inwiefern wir überall in der Nachbarschaft von Weisen des Sagens unterwegs sind. Als solche sind Dichten und Denken von jeher ausgezeichnet.

Ihre Nachbarschaft ist ihnen keineswegs irgendwoher zugefallen, gleich als vermöchten beide für sich außerhalb ihrer Nachbarschaft zu sein, was sie sind. Demgemäß müssen wir sie in und aus ihrer Nachbarschaft erfahren, d.h. aus dem, was die Nachbarschaft als solche bestimmt. Nachbarschaft, so hieß es, erzeugt nicht erst Nähe, sondern Nähe ereignet Nachbarschaft.

Doch was heißt Nähe?

Sobald wir versuchen, dem nachzusinnen, haben "Wir uns schon für einen weiten Denkweg entschlossen. Hier gelingen uns jetzt nur wenige Schritte. Sie führen nicht fort, sondern zurück, dahin wo wir schon sind. Die Schritte bilden nicht, höchstens im äußeren Anschein, eine Abfolge im Nacheinander von diesen zu jenem. Die Schritte fügen sich vielmehr in eine Versammlung auf das Selbe und spielen sich in dieses zurück. Was aussieht "Wie Umweg, ist Einkehr in die eigentliche Bewegung, aus der die Nachbarschaft bestimmt wird. Das ist die Nähe. Meinen wir Nähe, meldet sich Feme. Beide stehen in einem gewissen Gegensatz als verschiedene Größen des Abstandes von Gegenständen. Die Abmessung der Größe erfolgt, indem wir Strecken nach Länge und Kürze berechnen. Dabei sind

die Maße der abgemessenen Strecken jeweils einer Erstreckung entnommen, an der entlang, an der vorbei die Meßzahl der Streckengröße errechnet wird. Etwas an etwas, im Vorbeiziehen daran, messen, heißt griechisch parametreiv. Die Erstreckungen, an denen entlang und vorbei wir Nähe und Ferne als Abstände messen, sind das Nacheinander der Jetzt, d.h. die Zeit, und das Neben-Vor-Hinter-Über-Untereinander der Hier- und DortStellen, d. h. der Raum. Für das rechnende Vorstellen erscheinen Raum und Zeit als die Parameter der Abmessung von Nähe und Ferne, diese als Zustände von Abständen. Raum und Zeit dienen jedoch nicht nur als Parameter; ihr Wesen erschöpft sich alsbald in diesem Charakter, dessen Vorformen sich frühzeitig im abendländischen Denken abzeichnen, und der dann durch dieses Denken im Verlauf der Neuzeit zur maßgebenden Vorstellung verfestigt wird.

Am Parametercharakter von Raum und Zeit haben auch die neuen Theorien, d. h. Methoden der Raum- und Zeitmessung, Relativitäts- und Quantentheorie und Kernphysik nichts geändert. Sie können eine solche Änderung auch nicht bewirken. Könnten sie dies, dann müßte das ganze Gerüst der modernen technischen Naturwissenschaft in sich zusammenbrechen. Nichts spricht heute für die Möglichkeit eines solchen Falles.

Alles spricht dagegen, allem voran die Jagd nach der mathematisch- theoretischen physikalischen Weltformel. Allein der Antrieb zu dieser Jagd entstammt nicht erst der persönlichen Leidenschaft der Forscher. Deren Wesensart ist selber schon das Getriebene einer Herausforderung, in die das moderne Denken im Ganzen gestellt ist. «Physik und Verantwortung» - das ist gut und für die heutige Notlage wichtig. Aber es bleibt eine doppelte Buchführung, hinter der sich ein Bruch verbirgt, der weder von seiten der Wissenschaft noch von seiten der Moral heilbar ist- wenn er es überhaupt ist.

Doch was hat dies alles mit dem Wesen der Sprache zu tun?

Mehr als wir heute überdenken können. Ein Geringes freilich dürften wir jetzt schop. geahnt haben angesichts der entschiedenen Zuordnung, die Nähe und Ferne als Maßformen des Streckenabstandes in Raum und Zeit als Parametern verrechnet.

Was beunruhigt uns hier? Daß auf diese Weise jene Nähe nicht erfahrbar wird, der die Nachbarschaft zugehört. Wären die Nähe und das Nachbarliche parametrisch vorstellbar, dann müßte der Abstand von der Größe eines millionsten Teiles einer Sekunde und eines Millimeters die nächste Nähe einer Nachbarschaft ergeben, mit der verglichen der Abstand von einem Meter und einer Minute schon die größte Feme darstellt. Gleichwohl wird man darauf bestehen, daß zu jeder Nachbarschaft ein gewisser räumlich-zeitlicher Wechselbezug gehöre. Zwei einsame Bauernhöfe- so weit es sie noch gibt-, die für einen Gang über Feld eine Stunde weit auseinander liegen, können auf das Schönste benachbart sein, wogegen zwei Stadthäuser, die sich an derselben Straße gegenüberliegen oder gar zusammengebaut sind, keine Nachbarschaft kennen. Also beruht die nachbarliche Nähe doch nicht auf der raumzeitlichen Beziehung. Also hat die Nähe ihr Wesen außerhalb und unabhängig von Raum und Zeit. Dies zu meinen. wäre aber übereilt. Wir dürfen nur sagen: Die in der Nachbarschaft waltende Nähe beruht nicht auf Raum und Zeit, insofern diese als Parameter erscheinen. Aber sind denn Raum und Zeit etwas anderes, wenn sie überhaupt sind?

Woran liegt es, daß der Parametercharakter von Raum und Zeit die nachbarliche Nähe verwehrt? Gesetzt, die Parameter Raum und Zeit sollten die Maßgabe für die nachbarliche Nähe leisten und somit Nähe erbringen, dann müßten sie schon in sich selber dasjenige enthalten, was das Nachbarliche auszeichnet: das Gegen-einander-über. Wir sind geneigt, das Gegen-einander-über nur als Beziehung zwischen Menschen vorzustellen.

Auch die Vorträge haben das Gegen-einander-über sogar auf die Nachbarschaft von Dichten und Denken als Weisen des Sagens eingeschränkt. Ob es sich dabei um eine Einschränkung handelt oder eine Entschränkung, lassen wir jetzt offen. Indes kommt das Gegen-einander-über weiter her, nämlich aus jener Weite, in der sich Erde und Himmel, der Gott und der Mensch erreichen. Goethe und auch Mörike gebrauchen die Wendung «gegen-einander-über» gern und zwar nicht nur von Menschen, sondern auch von Welt dingen. Im waltenden Gegen-einander-über ist jegliches, eines für das andere, offen, offen in seinem Sichverbergen; so reicht sich eines dem anderen hinüber, eines überläßt sich dem anderen, und jegliches bleibt so es selber; eines ist dem anderen über *als* das darüber Wachende, Hütende, darüber als das Verhüllende.

Um das Gegen-einander-über der Dinge so zu erfahren, müssen wir freilich zuvor das rechnende Vorstellen fahren lassen. Was das Nachbarliche der vier Weltgegenden bewegt, zu einander gelangen läßt und in der Nähe ihrer Weite hält, ist die Nähe selber. Sie ist das Be-wegen des Gegen-einander-über. Wir nennen die Nähe im Hinblick auf dies ihr Be-wegendes: die *Nahnis*.

Dies Wort scheint erkünstelt zu sein, ist aber in nachvollziehbarer denkender Erfahrung der Sache entwachsen und so gut möglich wie Wildnis zu wild und Gleichnis zu gleich. Das Wesende der Nähe ist nicht der Abstand, sondern die Be-wegung des Gegen-einander-über der Gegenden des Weltgeviertes. Diese Be-wegung ist die Nähe als die *Nahnis*. Sie bleibt das Unnahbare und ist uns am fernsten, wenn wir «über» sie sprechen.

Raum und Zeit aber können als Parameter weder Nähe bringen noch ermessen. Weshalb nicht? Im Nacheinander der Abfolge der Jetzt als den Elementen der parametrischen Zeit ist niemals ein Jetzt offen gegenüber dem anderen. Dies trifft so wenig zu, daß wir nicht einmal sagen dürfen, im Nacheinander der Jetzt seien die nachfolgenden und voraufgehenden gegen einander verschlossen. Denn auch die Verschlossenheit ist noch eine Weise der Zu- und Abkehr im Gegen-einander-über. Dieses ist vielmehr als solches aus dem Parameter, als welchen wir die Zeit vorstellen, ausgeschlossen.

Das Seihe gilt von den Elementen des Raumes, gilt von den Zahlen jeglicher Art, gilt von den Bewegungen im Sinne der raumzeitlich gerechneten Abläufe. Wir stellen das Ununterbrochene und fortlaufend Angereihte der Parameter und des an ihnen Gemessenen als das Kontinuum vor. Es schließt ein Gegen-einander-über seiner Elemente so entschieden aus, daß auch dort, wo wir Unterbrechungen vorfinden, die Bruchstellen niemals in ein Gegen-einander-über gelangen können. Obgleich nun Raum und Zeit innerhalb ihrer Erstreckung als Parameter kein Gegen-einander-über ihrer Elemente zulassen, greift doch gerade die Herrschaft von Raum und Zeit als Parametern für alles Vorstellen, Herstellen und Bestellen, d.h. als Parametern der modernen technischen Welt, auf eine unheimliche Weise in das Walten der Nähe, d.h. in die *Nahnis* der Weltgegenden ein. Wo alles in berechnete Abstände gestellt wird, macht sich durch die losgelassene

Berechenbarkeit von Jeglichem gerade das Abstandlose breit, und zwar in der Gestalt der Verweigerung der nachbarlichen Nähe der Weltgegenden. Im Abstandlosen wird alles gleich-gültig zufolge des einen Willens zur einförmig rechnenden Bestandsicherung des Ganzen der Erde. Darum ist jetzt der Kampf um die Erdherrschaft in seine entscheidende Phase getreten. Die vollständige Herausforderung der Erde in die Sicherung der Herrschaft über sie läßt sich nur noch dadurch einrichten, daß eine letzte Position der totalen Kontrolle der Erde außerhalb derselben in Besitz genommen wird. Der Kampf um diese Position ist jedoch die durchgängige Umrechnung aller Bezüge zwischen allem in das berechenbare Abstandlose. Das ist die Ver-Wüstung des Gegen-einander-über der vier Weltgegenden, die Verweigerung der Nähe. In diesem Kampf um die Erdherrschaft gelangen nun aber Raum und Zeit zu ihrer äußersten Herrschaft als Parameter. Allein - deren Gewalt kann sich nur deshalb entfesseln, weil Raum und Zeit noch Anderes, schon Anderes sind als die längst bekannten Parameter. Der Parametercharakter verstellt das Wesen von Zeit und Raum. Er verbirgt vor allem das Verhältnis ihres Wesens zum Wesen der Nähe. So einfach diese Verhältnisse sind, so unzugänglich bleiben sie allem rechnenden Denken. Wo sie jedoch gezeigt werden, sperrt sich das geläufige Vorstellen gegen diesen Einblick. Von der Zeit läßt sich sagen: die Zeit zeitigt.

Vom Raum läßt sich sagen: der Raum räumt.

Das gewohnte Vorstellen ärgert sich an solcher Rede, und dies mit Recht. Denn es bedarf, um sie zu verstehen, der denkenden Erfahrung dessen, was *Identität* heißt. Die Zeit zeitigt. Zeitigen heißt: reifen, aufgehen lassen. Das Zeitige ist das Aufgehend-Aufgegangene. Was zeitigt die Zeit? Antwort: das Gleich-Zeitige, d. h. das auf dieselbe einige Weise in ihr Aufgehende. Und was ist das? Wir kennen es längst, denken es nur nicht aus der Zeitigung. Das Gleich-Zeitige der Zeit sind: die Gewesenheit, die Anwesenheit und die Gegen-Wart, die uns entgegenwartet und sonst die Zukunft heißt. Zeitigend entrückt uns die Zeit zumal in ihr dreifaltig Gleich-Zeitiges, entrückt dahin, indem sie uns das dabei Sichöffnende des Gleich-Zeitigen, die Einigkeit von Gewesen, Anwesen, GegenWart zubringt. Entrückend-zubringend be-wegt sie das, was das Gleich-Zeitige ihr einräumt: den Zeit-Raum. Die Zeit selbst im Ganzen ihres Wesens bewegt sich nicht, ruht still.

Das Selbe ist vom Raum zu sagen, der Ortschaft und Orte einräumt, freigibt und zugleich in sie entläßt und das Gleich-Zeitige aufnimmt als Raum-Zeit. Der Raum selbst im Ganzen seines Wesens bewegt sich nicht, ruht still. Das entrückend-Zubringende der Zeit und das einräumend-zulassend-Entlassende des Raumes gehören in das Seihe, das Spiel der Stille, zusammen, dem wir jetzt nicht weiter nachdenken können. Das Selbe, was Raum und Zeit in ihrem Wesen versammelt hält, kann der Zeit-Spiel-Raum heißen. Zeitigend-einräumend be-wegt das Selbige des Zeit-Spiel-Raumes das Gegen-einander-über der vier Welt-Gegenden: Erde und Himmel, Gott und Mensch - das Weltspiel.

Die Be-wegung des Gegen-einander-über im Welt-Geviert ereignet Nähe, *ist* die Nähe als die Nahnis. Sollte die Be-wegung selber das Ereignis der Stille heißen? Doch sagt das soeben Gewiesene noch vom Wesen der Sprache?

Gewiß, und sogar im Sinne dessen, was die drei Vorträge versuchten: uns vor eine Möglichkeit zu bringen, mit der Sprache eine Erfahrung zu machen dergestalt, daß unser Verhältnis zur Sprache künftig das Denk-würdige wird.

Sind wir vor eine solche Möglichkeit gelangt?

Vordeutend wurde das Sagen bestimmt. Sagen heißt: Zeigen, Erscheinen lassen, lichtend-verbergend-freigebend Darreichen von Welt. Jetzt bekundet sich die Nähe als die Be-wegung des Gegen-einander-über der Weltgegenden.

Die Möglichkeit ergibt sich, zu erblicken, daß und wie die Sage als Wesen der Sprache zurückschwingt in das Wesen der Nähe. Bei ruhiger Umsicht ist der Einblick möglich, inwiefern die Nähe und die Sage als das Wesende der Sprache das Seihe sind. So ist denn die Sprache keine bloße Fähigkeit des Menschen. Ihr Wesen gehört in das Eigenste der Be-wegung des Gegen-einander- über der vier Weltgegenden.

Die Möglichkeit ergibt sich, daß wir *mit* der Sprache eine Erfahrung machen, in solches gelangen, was uns umwirft, d. h. unser Verhältnis zur Sprache verwandelt. Inwiefern? Die Sprache ist als die Sage des Weltgeviertes nicht mehr nur Solches, wozu wir, die sprechenden Menschen, ein Verhältnis haben im Sinne einer Beziehung, die zwischen Mensch und Sprache besteht. Die Sprache ist als die Welt-bewegende Sage das Verhältnis aller Verhältnisse. Sie verhält, unterhält, reicht und bereichert das Gegen-einander-über der Weltgegenden, hält und hütet sie, indem sie selber - die Sage - an sich hält.

Also an sich haltend, be-langt uns die Sprache als die Sage des Weltgeviertes, uns, die wir als die Sterblichen in das Geviert gehören, uns, die wir nur insofern sprechen können, als wir der Sprache entsprechen.

Die Sterblichen sind jene, die den Tod als Tod erfahren können. Das Tier vermag dies nicht. Das Tier kann aber auch nicht sprechen. Das Wesensverhältnis zwischen Tod und Sprache blitzt auf, ist aber noch ungedacht. Es kann uns jedoch einen Wink geben in die Weise, wie das Wesen der Sprache uns zu sich be-langt und so bei sich verhält, Itir den Fall, daß der Tod mit dem zusammengehört, was uns be-langt. Gesetzt, das Bewegende, das die vier Weltgegenden in der einigen Nähe ihres Gegen-einander-über hält, beruhe in der Sage, dann vergibt auch erst die Sage jenes, was wir mit dem winzigen Wort «ist» nennen und so ihr nachsagen. Die Sage gibt das «ist» in das gelichtete Freie und zugleich Geborgene seiner Denkbarkeit.

Die Sage versammelt als das Be-wegende des Weltgeviertes alles in die Nähe des Gegen-einander-über und zwar lautlos, so still wie die Zeit zeitigt, der Raum räumt, so still, wie der Zeit-SpielRaum spielt.

Wir nennen das lautlos rufende Versammeln, als welches die Sage das Welt-Verhältnis be-wegt, das Geläut der Stille. Es ist: die Sprache des Wesens.

In der Nachbarschaft zum Gedicht Stefan Georges hörten wir sagen:

Kein ding sei wo das wort gebricht.

Wir beachteten, daß in der Dichtung etwas Denkwürdiges zurückbleibe, dies nämlich, was es heiße: ein Ding *ist*. Denkwürdig zugleich wurde uns das Verhältnis des verlautenden, weil nicht fehlenden Wortes zum «ist». Nunmehr dürfen wir, in der Nachbarschaft zum dichterischen Wort denkend, vermutend sagen:

Ein «ist» ergibt sich, wo das Wort zerbricht.

Zerbrechen heißt hier: Das verlautende Wort kehrt ins Lautlose zurück, dorthin, von woher es gewährt wird: In das Geläut der Stille, das als die Sage die Gegenden des Weltgeviertes in ihre Nähe bewegt.

Dieses Zerbrechen des Wortes ist der eigentliche Schritt zurück auf dem Weg des Denkens.

5. Martin Heidegger: das Wort

in: Martin Heidegger. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959 (Verlag Günther Neske) p. 217-238

DAS WORT

Denken wir von diesem Ort aus für einen Augenblick an das, was Hölderlin in seiner Elegie *Brod und Wein* (VI. Strophe) fragt:

Warum schweigen auch sie, die alten heiligen Theater?
Warum freuet sich denn nicht der geweihte Tanz?

Dem einstigen Ort des Erscheinens der Götter ist das Wort verwehrt, das Wort, wie es einmal schon Wort war. Wie war es denn? Im Sagen selbst begab sich das Nahen des Gottes. Das Sagen war in sich das Erscheinenlassen dessen, was die Sagenden erblickten, weil es sie zuvor schon angeblickt hatte. Solcher Anblick brachte die Sagenden und die Hörenden in die un-endliche Innigkeit des Streites zwischen den Menschen und den Göttern. Diesen Streit jedoch durchwaltete Jene.s, was noch über die Götter und Menschen ist, wie es Antigone sagt:

ou gar ti moi Zeus yv, o kyruzas tade (v 450)

Nicht Zeus denn war's, der mir die Botschaft gab,
(sondern Anderes, jener weisende Brauch.)

ou gar ti nun ge kaxthees, all mei pote
zy tauta, kouders ouden ex otouphany (v. 456/7)

Nicht von heut denn und von gestern, doch während je und je, Aufgebet er (o nomos, der weisende Brauch) und keiner hat dorthin geschaut, von wo aus er ins Scheinen kam.

Ein Rätsel bleibt das dichtende Wort solcher Art, dessen Sagen längst ins Schweigen zurückgegangen. Dürfen wir es wagen, dieses Rätsel zu bedenken? Wir tun schon genug, wenn wir uns das Rätsel des Wortes erst einmal sagen lassen durch die Dichtung selbst und jetzt in einem Gedicht mit dem Titel:

Das Wort

Wunder von ferne oder traum
Bracht ich an meines landes saum

Und harrte bis die graue vorn
Den nam.en fand in ihrem born -

Drauf konnt ichs greifen dicht und stark
Nun blüht und glänzt es durch die mark ...

Einst langt ich an nach guter fahrt
Mit einem kleinod reich und zart

Sie suchte lang und gab mir kund:
<So schläft hier nichts auf tiefem grund>

Worauf es meiner hand entrann
Und nie mein land den schatz gewann ...

So lernt ich traurig den verzieht:
Kein ding sei wo das wort gebricht.

Das Gedicht erschien zuerst in der 11. und 12. Folge der «Blätter für die Kunst» aus dem Jahr 1919. Später (1928) hat Stefan George es in den letzten von ihm veröffentlichten Gedichtband aufgenommen, der den Titel trägt: Das Neue Reich. Das Gedicht ist in sieben zweizeilige Strophen gebaut. Die Schlußstrophe schließt das Gedicht jedoch nicht nur ab, sie schließt es zugleich auf. Dies zeigt sich schon daran, daß der Schlußvers allein dasjenige eigens sagt, was in der Überschrift steht: Das Wort. Der Schlußvers lautet:

Kein ding sei wo das wort gebricht.

Man ist versucht, die Schlußzeile in eine Aussage umzuformen des Inhaltes: Kein Ding ist, wo das Wort gebricht. Wo etwas gebricht, besteht ein Bruch, ein Abbruch. Einer Sache Abbruch tun heißt: ihr etwas entziehen, es an etwas fehlen lassen. Es gebricht, bedeutet: es fehlt. Wo das Wort fehlt, ist kein Ding.

Das verfügbare Wort erst verleiht dem Ding das Sein.

Was ist das Wort, daß es solches vermag?

Was ist das Ding, daß es des Wortes bedarf, um zu sein?

Was heißt hier Sein, daß es wie eine Verleihung erscheint, die dem Ding aus dem Wort zugeeignet wird?

Fragen über Fragen, die beim ersten Hören und Lesen des Gedichtes nicht sogleich an unser Nachdenken rühren. Wir sind viel eher verzaubert durch die ersten sechs Strophen; denn sie erzählen eigentümlich verschleierte Erfahrungen des Dichters.

Bedrängender freilich spricht die Schlußstrophe. Sie drängt uns in die Unruhe des Nachdenkens. Aus ihr erst hören wir, was der Überschrift gemäß das ganze Gedicht in seinem dichterischen Sinn hat: das Wort.

Gibt es Erregenderes und Gefährlicheres für den Dichter als das Verhältnis zum Wort? Kaum. Wird dieses Verhältnis erst durch den Dichter geschaffen, oder braucht das "Wort von sich her und für sich das Dichten, so daß allein durch diesen

Brauch der Dichter zu dem wird, der er sein kann? Dies alles und anderes noch gibt zu denken und macht uns nachdenklich. Gleichwohl zögern wir, auf solches Nachdenken einzugehen. Denn es stützt sich jetzt nur auf einen einzigen Vers des ganzen Gedichtes. Diesen Schlußvers haben wir zudem noch in eine Aussage umgeändert. Allerdings geschah dieser Eingriff nicht aus bloßer Willkür. Wir werden vielmehr zu der Umformung fast genötigt, sobald wir bemerken, daß der erste Vers der Schlußstrophe mit einem Doppelpunkt endet. Dieser weckt die Erwartung, im folgenden sei etwas ausgesagt. Solches ist denn auch der Fall in der fünften Strophe. Am Ende ihres ersten Verses steht gleichfalls ein Doppelpunkt:

Sie suchte lang und gab mir kund:
<So schläft hier nichts auf tiefem grund>

Der Doppelpunkt eröffnet etwas. Was folgt, spricht, grammatisch vorgestellt, im Indikativ: <So schläft hier nichts ... > Außerdem ist das von der grauen Norn Gesagte in Anführungszeichen gesetzt.

Anders in der Schlußstrophe. Hier steht am Ende der ersten Zeile zwar auch ein Doppelpunkt. Was jedoch auf diesen folgt, spricht weder im Indikativ, noch steht das Gesagte zwischen Anführungszeichen. Worin beruht die Verschiedenheit der fünften

und der siebenten Strophe? In der fünften Strophe gibt die graue Norn etwas kund. Die Kundgabe ist eine Art von Aussage, eine Eröffnung. Dagegen sammelt sich der Ton der Schlußstrophe in das Wort «verzieht».

Verzichten ist kein Aussagen, aber vielleicht doch auch ein Sagen. Verzichten gehört zum Zeitwort verzeihen. Zeihen, zichten ist das selbe Wort wie zeigen, das griechische deiknumi, das lateinische dicere. Zeihen, zeigen heißt: sehen lassen, zum Vorschein bringen.

Dies nun aber, das zeigende Sehenlassen, ist der Sinn unseres alten deutschen Wortes sagan, sagen. Jemanden bezeihen, bezichten meint: ihm etwas auf den Kopf zu sagen. Im Verzeihen, Verzichten waltet demnach ein Sagen. Wieso?

Verzichten heißt: sich des Anspruches auf etwas begeben, sich etwas versagen. Weil das Verzichten eine Weise des Sagens ist, kann es sich in der Schrift durch einen Doppelpunkt einführen. Hierbei braucht, was diesem folgt, keine Aussage zu sein. Der Doppelpunkt nach dem Wort «Verzicht» eröffnet nichts im Sinne einer Aussage oder Feststellung, aber der Doppelpunkt öffnet das Verzichten als ein Sagen für das, worauf es sich einläßt. Worauf läßt es sich ein? Vermutlich auf das, worauf der Verzicht verzichtet.

So lernt ich traurig den verzicht:
Kein ding sei wo das wort gebricht.

Doch wie?Verzichtet der Dichter darauf, daß kein Ding sei, wo das Wort gebricht? Keineswegs. Dem sagt der Dichter so wenig ab, daß er dem Gesagten gerade zustimmt. Also kann das, wohin der Doppelpunkt den Verzicht öffnet, nicht solches sagen, worauf der Dichter verzichtet. Es muß vielmehr jenes sagen, worein der Dichter sich einläßt. Aber verzichten heißt unbestreitbar: sich etwas versagen. Demzufolge muß doch der Schlussvers das sagen, was der Dichter sich versagt. Ja und nein.

Wie sollen wir dies denken? Immer nachdenklicher macht uns die Schlußstrophe und verlangt, daß wir sie im ganzen und deutlicher hören, die ganze Strophe jedoch als diejenige, die das Gedicht durch den Abschluß zugleich aufschließt.

So lernt ich traurig den verzieht:
Kein ding sei wo das wort gebricht.

Der Dichter hat den Verzicht gelernt. Lernen heißt: wissend werden. Wissend ist, lateinisch gesprochen, qui vidit, wer etwas gesehen, erblickt hat, wer das Erblickte nie mehr aus dem Blick verliert. Lernen heißt: in solches Erblicken gelangen. Dazu gehört, daß wir es erlangen, nämlich unterwegs, auf einer Fahrt. Sich in das Erfahren schicken heißt: lernen.

Bei welchen Fahrten gelangt der Dichter zu seinem Verzicht? Durch welches Land führen die Fahrten den Fahrenden? Wie hat der Dichter den Verzicht erfahren? Die Schlußstrophe gibt die Weisung.

So lernt ich traurig den verzieht:

Wie denn? So, wie es die voraufgehenden sechs Strophen sagen. Hier spricht der Dichter von seinem Land. Hier spricht er von seinen Fahrten. Die vierte Strophe beginnt:

Einst langt ich an nach guter fahrt

«Einst» ist hier in der alten Bedeutung gebraucht, die besagt: einmal. Darin bekundet sich ein ausgezeichnetes Mal, eine einzigartige Erfahrung. Deshalb setzt das Sagen von ihr nicht nur jäh ein mit dem «Einst», es setzt sich zugleich deutlich ab gegen die bisherigen Fahrten; denn der letzte Vers der unmittelbar voraufgehenden dritten Strophe läuft in drei Punkte aus.

Das Gleiche gilt vom letzten Vers der sechsten Strophe. Demnach sind die sechs Strophen, die sich auf die siebente, die Schlußstrophe zu sammeln, durch deutliche Zeichen in zweimal drei Strophen, in zwei Triaden gegliedert.

Die Fahrten des Dichters, von denen die erste Triade sagt, sind anderer Art als die eine und einzige, der die ganze zweite Triade gewidmet ist. Damit wir den Fahrten des Dichters, zumal der einzigartigen, die ihn den Verzicht erfahren läßt, nachdenken

können, müssen wir zuvor die Landschaft bedenken, in die das Erfahren des Dichters gehört.

Zweimal, im zweiten Vers der ersten und im zweiten Vers der sechsten Strophe, also am Beginn und am Ende der beiden Triaden, sagt der Dichter: «mein land».

Sein ist das Land als der gesicherte Bezirk seines Dichtens. Wonach dieses verlangt, sind

die Namen. Wofür?

Der erste Vers des Gedichtes gibt die Antwort:

Wunder von ferne oder traum

Namen für solches, was dem Dichter aus der Ferne als Erstaunliches zugetragen wird, oder solches, was ihn im Traum besucht. Beides gilt dem Dichter in aller Sicherheit für das ihn wahrhaft Angehende, für das, was ist, welches Seiende er jedoch nicht für sich behalten sondern darstellen will. Dazu bedarf es der Namen. Dies sind Worte, durch die das schon Seiende und für seiend Gehaltene so greifbar und dicht gemacht wird, daß es fortan glänzt und blüht und so überall im Lande als das Schöne herrscht. Die Namen sind die darstellenden Worte. Sie stellen das schon Seiende dem Vorstellen zu. Durch die Kraft der Darstellung bezeugen die Namen ihre maßgebende Herrschaft über die Dinge. Der Dichter selbst dichtet aus dem Anspruch auf die Namen. Um sie zu erlangen, muß er durch seine Fahrten erst dorthin gelangen, wo sein Anspruch die verlangte Erfüllung findet. Dies geschieht am Saum seines Landes. Der Saum säumt, er hält auf, begrenzt und umgrenzt den Sicheren Aufenthalt des Dichters. Am Saum des dichterischen Landes - oder dieser Saum selber? - ist der Born, der Brunnen, aus dem die graue Norn, die alte Schicksalsgöttin, die Namen heraufholt. Mit diesen gibt sie dem Dichter jene Worte, die er zuversichtlich und seiner selbst sicher als die Darstellung dessen erwartet, was er für das Seiende hält. Der Anspruch des Dichters auf die Herrschaft seines Sagens erfüllt sich. Gedeihen und Glanz seiner Dichtung werden Gegenwart. Der Dichter ist seines Wortes so sicher wie mächtig. Die letzte Strophe der ersten Triade beginnt mit dem entschiedenen «Drauf»:

Drauf konnt ichs greifen dicht und stark
Nun blüht und glänzt es durch die mark ...

Achten wir gut auf den Wechsel des Zeitcharakters der Zeitwörter im zweiten Vers dieser Strophe gegenüber dem ersten. Sie sprechen im Präsens. Die Herrschaft des Dichtertums ist vollendet. Sie ist an ihrem Ziel und ist vollkommen. Kein Mangel, kein Zweifel stört die Selbstsicherheit des Dichters.

Bis einmal eine ganz andere Erfahrung ihn trifft. Sie wird in der zweiten Triade gesagt, die in der genauen Entsprechung zur ersten gebaut ist~ Merkmale dafür sind folgende: Die letzten Strophen beider Triaden. beginnen jeweils mit einem «Drauf»

und «Worauf». Dem «Drauf» steht am Ende der zweiten Strophe ein Gedankenstrich voran. Dem « Worauf» geht gleichfalls ein Zeichen vorher: die Anführungszeichen in der fünften Strophe.

Bei der einzigartigen Fahrt bringt der Dichter nicht mehr «Wunder von ferne oder traum» zum Saum seines Landes. Er kommt nach guter Fahrt mit einem Kleinod zum Born der Norn. Die Herkunft des Kleinods bleibt dunkel. Der Dichter trägt es einfach auf der Hand. Das auf der Hand Liegende ist weder etwas Geträumtes noch aus der Ferne Beigeholtes. Aber das befremdlich Kostbare ist zugleich «reich und zart». Deshalb muß die Schicksalsgöttin lang nach dem Namen für das Kleinod suchen und den Dichter zuletzt mit dem Bescheid verabschieden:

<So schläft hier nichts auf tiefem grund>

Die Namen, die der Brunnen birgt, gelten als etwas Schlafendes, was nur geweckt zu werden braucht, um als Darstellung der Dinge seine Verwendung zu finden. Die

Namen und Worte sind wie ein fester Bestand, der den Dingen zugeordnet ist und nachträglich ihnen für die Darstellung angetragen wird. Aber diese Quelle, aus der das dichterische Sagen bisher die Worte schöpfte, die als Namen das Seiende darstellten, spendet nichts mehr.

Welche Erfahrung wird dem Dichter? Nur die, daß im Fall des auf der Hand liegenden Kleinods der Name ausbleibt? Nur die, daß jetzt das Kleinod zwar den Namen entbehren muß, sonst aber in der Hand des Dichters bleiben darf? Nein. Anderes, Bestürzendes geschieht. Doch bestürzend ist weder das Ausbleiben des Namens, noch das Entrinnen des Kleinods. Bestürzend wird, daß mit dem Ausbleiben des Wortes das Kleinod wegschwindet. Also ist es das Wort, das erst das Kleinod in seinem Anwesen hält, es sogar erst dahin holt und bringt und darein verwahrt. Das Wort zeigt jäh ein anderes, höheres Walten. Es ist nicht mehr nur benennender Griff nach dem schön vorgestellten Anwesenden, nicht nur Mittel der Darstellung des Vorliegenden.

Dem entgegen verleiht das Wort erst Anwesen, d.h. Sein, worin etwas als Seiendes erscheint. Dieses andere Walten des Wortes blickt den Dichter jäh an. Zugleich bleibt aber das Wort, das so waltet, aus. Darum entrinnt das Kleinod. Allein dabei zerfällt es keineswegs zu nichts. Es bleibt ein Schatz, den der Dichter freilich nie in seinem Land bergen darf.

Worauf es meiner hand entrann
Und nie mein land den schatz gewann ...

Dürfen wir so weit hinausdenken, daß jetzt den Fahrten des Dichters zum Born der Norn das Ende gesetzt ist? Vermutlich ja. Denn der Dichter hat durch die neue Erfahrung ein anderes Walten des Wortes, wenngleich verhüllt, erblickt. Wohin bringt diese Erfahrung den Dichter und sein bisheriges Dichten? Der Dichter muß sich des Anspruches begeben, daß ihm in aller Sicherheit auf Verlangen der Name für das geliefert wird, was er als das wahrhaft Seiende gesetzt hat. Dieses Setzen und jenen Anspruch muß er sich versagen. Der Dichter muß darauf verzichten, das Wort als den darstellenden Namen für das gesetzte Seiende unter seiner Herrschaft zu haben. Verzichten ist als Sichversagen ein Sagen, das sich sagt:

Kein ding sei wo das wort gebricht.

Während wir bei der Erläuterung der ersten sechs Strophen des Gedichtes darauf achteten, welche Fahrt den Dichter seinen Verzicht erfahren läßt, hat sich uns zugleich der Verzicht selber um einiges geklärt: Um einiges nur; denn vieles bleibt noch dunkel in diesem Gedicht, allem voran jenes Kleinod, dafür der Name verwehrt wird. Darum kann der Dichter auch nicht sagen, was dies Kleinod ist. Um so weniger dürfen wir eine Vermutung darüber wagen, es sei denn, das Gedicht gäbe selbst einen Wink. Es gibt ihn. Wir vernehmen ihn, falls wir nachdenklich genug hören. Dem genügen wir, wenn wir etwas bedenken, was uns jetzt am nachdenklichsten stimmen muß.

Der Einblick in die Erfahrung des Dichters mit dem Wort, d. h. der Einblick in den gelernten Verzicht drängt uns zu der Frage: Warum konnte der Dichter, nachdem er den Verzicht gelernt hat, nicht auf das Sagen verzichten? Warum sagt er gerade den Verzicht? Warum dichtet er sogar ein Gedicht mit der Überschrift Das Wort?

Antwort: Weil dieser Verzicht ein eigentlicher Verzicht ist und keine bloße Absage an das Sagen und somit kein bloßes Verstummen. Als Sichversagen bleibt der Verzicht ein Sagen. So wahrt er das Verhältnis zum Wort. Weil jedoch das Wort sich in einem anderen, höheren Walten gezeigt hat, muß auch das Verhältnis zum Wort eine Wandlung erfahren. Das Sagen gelangt in eine andere Gliederung, in ein anderes melos, in einen anderen Ton. Daß der Verzicht des Dichters in diesem Sinne erfahren ist, bezeugt das Gedicht selber, das den Verzicht sagt, indem es ihn singt. Denn dieses Gedicht ist ein Lied. Es gehört in den letzten Teil des letzten von Stefan George veröffentlichten Gedichtbandes. Dieser letzte Teil trägt den Titel Das Lied und beginnt mit dem Vorspruch:

Was ich noch sinne und was ich noch füge
Was ich noch liebe trägt die gleichen züge

Sinnend, fügend, liebend ist das Sagen: ein still frohlockendes Sich beugen, ein jubelndes Verehren, ein Preisen, ein Loben: laudare. Laudes lautet der lateinische Name für die Lieder. Lieder sagen heißt: singen. Der Gesang ist die Versammlung des Sagens in das Lied. Verkennen wir den hohen Sinn des Gesanges als Sagen, dann wird er zur nachträglichen Vertonung des Gesprochenen und Geschriebenen. Mit dem Lied, mit den letzten unter dieser Überschrift versammelten Gedichten, tritt der Dichter endgültig aus dem eigenen früheren Kreis heraus. Wohin? In den Verzicht, den er lernte. Dieses Lernen war eine jähe Erfahrung in dem Augenblick, da ihn das ganz andere Walten des Wortes anblickte und die Selbstsicherheit seines vormaligen Sagens erschütterte. Unerahntes, Schreckhaftes blickte ihn an, dies, daß erst das Wort ein Ding als Ding sein läßt.

Seitdem muß der Dichter diesem kaum geahnten, nur sinnend ahnbaren Geheimnis des Wortes entsprechen. Solches glückt nur, wenn das dichtende Wort im Ton des Liedes erklingt. Wir können diesen Ton besonders deutlich aus einem der Lieder hören, das ohne Überschrift erstmals im letzten Teil des letzten Gedichtbuches mitgeteilt ist (Das Neue Reich S. 137):

In stillste ruh
Besonnenen tags
Bricht jäh ein blick
Der unerahnten schrecks
Die sichre seele stört

So wie auf höhn
Der feste stamm.
Stolz reglos ragt
Und dann noch spät ein sturm
Ihn bis zum boden beugt:

So wie das meer
Mit geilem laut
Mit wildem prall
Noch einmal in die lang
Verlassne muschel stößt.

Der Rhythmus dieses Liedes ist so herrlich wie deutlich. Es genügt, ihn durch einen Hinweis anzudeuten. Rhythmus, rusmos, heißt indes nicht Fluß und Fließen sondern Fügung. Der Rhythmus ist das Ruhende, das die Bewegung des Tanzens und Singens fügt und so in sich beruhen läßt. Der Rhythmus verleiht die Ruhe. Im gehörten Lied zeigt sich die Fügung, wenn wir auf die eine Fuge achten, die sich uns in den drei Strophen dreigestaltig zu singt: sichre Seele und jäher Blick, Stamm und Sturm, Meer und Muschel.

Aber das Seltsame in diesem Lied ist ein Zeichen, das der Dichter als einziges außer dem Schlußpunkt vermerkt. Seltsamer noch ist die Stelle, an die er das Zeichen gesetzt hat. Es ist der Doppelpunkt am Ende der letzten Zeile der mittleren Strophe.

Dieses Zeichen an dieser Stelle ist um so erstaunlicher, als beide Strophen, die mittlere und die letzte, im Rückbezug auf die erste jedesmal gleich einsetzen mit einem So wie ... :

So wie auf höhn
Der feste stamm.

und:

So wie das meer
Mit gellern laut

Beide Strophen scheinen in ihrer Aufeinanderfolge gleichgeordnet zu sein. Aber sie sind es nicht. Der Doppelpunkt am Ende der mittleren Strophe läßt die folgende letzte Strophe eigens auf die erste zurückdeuten, indem er die zweite in diesen Hinweis einbezieht. Die erste Strophe meint den aus seiner Sicherheit aufgestörten Dichter. Allein der «unerahnte schreck» zerstört ihn nicht. Doch er beugt ihn zu Boden wie der Sturm den Stamm, damit er offen werde für das, was die auf den öffnenden Doppelpunkt folgende dritte Strophe singt. Noch einmal stößt das Meer seine unergründliche Stimme in das Gehör des Dichters, das die «lang verlassne muschel» heißt; denn der Dichter blieb bislang ohne das rein geschenkte Walten des Wortes. Statt seiner nährten die von der Norn erheischten Namen die Selbstsicherheit des herrischen Kündens.

Der gelernte Verzicht ist keine bloße Absage an einen Anspruch, sondern die Wandlung des Sagens in den fast verborgen rauschenden liedhaften Widerklang einer unsäglichen Sage. Jetzt dürften wir eher imstande sein, der Schlußstrophe nachzudenken, damit sie selber so spricht, daß sich in ihr das ganze Gedicht versammelt.

Glückte dies auch nur in geringem Maße, dann könnten wir bei guten Augenblicken die Überschrift des Gedichtes Das Wort deutlicher hören und erkennen, wie die Schlußstrophe das Gedicht nicht nur abschließt, nicht nur aufschließt, sondern zugleich das Geheimnis des Wortes verschließt.

So lernt ich traurig den verzieht:
Kein ding sei wo das wort gebricht.

Die Schlußstrophe sagt vom Wort in der Weise des Verzichtes.

Dieser ist in ihm selber ein Sagen: das Sich-versagen ... nämlich den Anspruch auf etwas. So genommen behält der Verzicht einen verneinenden Charakter: «Kein Ding», d. h. nicht ein Ding; «das Wort gebricht», d.h. es ist nicht verfügbar. Nach der Regel ergibt die doppelte Verneinung eine Bejahung. Der Verzicht sagt: Ein Ding sei nur, wo das Wort gewährt ist. Der Verzicht spricht bejahend. Die bloße Absage erschöpft nicht nur nicht das Wesen des Verzichtes, sie enthält es gar nicht. Der Verzicht hat zwar eine negative, aber zugleich eine positive Seite. Doch die Rede von Seiten ist hier verfänglich. Sie ordnet das Verneinende und Bejahende einander gleich und verdeckt so das im Verzicht eigentlich waltende Sagen. Diesem gilt es vor allem nachzudenken. Nicht genug. Nötig ist zu bedenken, welchen Verzicht die Schlußstrophe meint. Er ist von einziger Art; denn er bezieht sich nicht auf irgendeinen Besitz von irgend etwas.

Das Verzichten betrifft als Sich versagen, d. h. als ein Sagen, das Wort selbst. Das Verzichten bringt das Verhältnis zum Wort in Bewegung zu dem, was jedes Sagen als Sagen angeht. Wir ahnen, daß in diesem Sichversagen das Verhältnis zum Wort eine fast «Übermäßige Innigkeit» gewinnt. Das Rätselhafte der Schlußstrophe überwächst uns. Wir möchten es auch nicht lösen, sondern nur lesen, unser Nachdenken darauf sammeln.

Zuerst denken wir das Verzichten als Sich-etwas-versagen. Grammatisch erklärt, steht das «sich» im Dativ und meint den Dichter. Das, was der Dichter sich versagt, steht im Akkusativ. Es ist der Anspruch auf die vorstellende Herrschaft des Wortes. Inzwischen kam ein anderer Zug in diesem Verzichten zum Vorschein.

Das Verzichten sagt sich dem höheren Walten des Wortes zu, das erst ein Ding als Ding sein läßt. Das Wort be-dingt das Ding zum Ding. Wir möchten dieses Walten des Wortes die Bedrängnis nennen. Dieses alte Wort ist aus unserem Sprachgebrauch verschwunden.

Goethe kennt es noch. Bedingnis sagt im vorliegenden Zusammenhang jedoch anderes als die Rede von der Bedingung, als welche auch Goethe noch die Bedingnis versteht. Die Bedingung ist der seiende Grund für etwas Seiendes. Die Bedingung begründet und gründet. Sie genügt dem Satz vom Grund. Aber das Wort be-gründet das Ding nicht. Das Wort läßt das Ding als Ding anwesen. Dieses Lassen heiße die Bedingnis.

Der Dichter erklärt nicht, was diese Bedingnis ist. Aber der Dichter sagt sich, d.h. sein Sagen diesem Geheimnis des Wortes zu. In solchem Sich-zusagen versagt der Verzichtende sich dem vormals von ihm gewollten Anspruch. Das Sich-versagen hat seinen Sinn gewandelt. Das «sich» steht nicht mehr im Dativ sondern_ im Akkusativ, und der Anspruch steht nicht mehr im Akkusativ sondern im Dativ. Im Wandel des grammatischen Sinnes der Wendung «sich den Anspruch versagen» in ein «sich dem Anspruch versagen» verbirgt sich der Wandel des Dichters selbst. Er hat sich, d.h. sein künftig noch mögliches Sagen vor das Geheimnis des Wortes, vor die Bedingnis des Dinges im Wort bringen lassen. Allein auch im gewandelten Sichversagen behält der verneinende Charakter des VerzichtenS noch die Vorhand. Indessen wurde immer deutlicher, daß der Verzicht des Dichters durchaus kein Nein-sagen, sondern einJa-sagen ist. Das Sich-versagen - anscheinend nur Absage und Sichzurücknehmen - ist in Wahrheit ein Sich-nicht-versagen: dem Geheimnis des Wortes.

Dieses Sich-nicht-versagen kann nur in der Weise sprechen, daß es sagt: es «sei». Fortan sei das Wort: die Bedingnis des Dinges. Dieses «sei» läßt sein, was und Wie das Verhältnis von Wort und Ding eigentlich ist: Kein Ding ist ohne das Wort. Dieses «ist» sagt sich der Verzicht im «es sei» zu. Darum bedarf es nicht erst einer nachträglichen Umformung des Schlußverses in eine Aussage, um dadurch das «ist» zum Vorschein zu bringen. Das «sei» reicht uns das «ist» reiner, weil verschleiert dar.

Kein ding sei wo das wort gebricht.

In diesem Sich-nicht-versagen sagt der Verzicht sich selbst als dasjenige Sagen, das sich ganz dem Geheimnis des Wortes verdankt. Das Verzichten ist im Sich-nicht-versagen ein Sich-ver-danken. Darin wohnt der Verzicht. Der Verzicht ist Verdank und so ein Dank. Der Verzicht ist weder bloße Absage noch gar ein Verlust.

Doch weshalb ist der Dichter traurig gestimmt?

So lernt ich traurig den verzieht:

Macht ihn der Verzicht traurig? Oder befiel ihn die Trauer nur beim Lernen des Verzichtes? In diesem Fall könnte die Trauer, die jüngst sein Gemüt beschwerte, wieder vergangen sein, sobald er sich in den Verzicht als den Verdank eingelassen hat; denn das Sich-verdanken ist als Danken auf die Freude gestimmt.

Den Ton der Freude hören wir aus einem anderen Lied. Auch diesem Gedicht fehlt die Überschrift. Aber es trägt ein so seltsam einziges Zeichen, daß wir dieses Lied aus der inneren Verwandtschaft mit dem Lied Das Wort hören müssen (Das Neue Reich S. 125). Es lautet:

Welch ein kühn-leichter schritt
Wandert durchs eigenste reich
Des märchengartens der ahnin?

Welch einen Weckruf jagt
Bläser mit silbernem hom
Ins schlummernde dickicht der Sage?

Welch ein heimlicher hauch
Schmiegt in die seele sich ein
Der jüngst-vergangenen schwermut?

Stefan George pflegt alle Wörter klein zu schreiben, ausgenommen diejenigen, mit denen die Verszeilen beginnen. Doch in diesem Gedicht findet sich ein einziges großgeschriebenes Wort, fast in der Mitte des Gedichtes am Ende der mittleren Strophe.

Das Wort lautet: die Sage. Der Dichter hätte dieses Wort als Überschrift wählen können mit dem verborgenen Anklang, daß die Sage als die Mär des Märchengartens von der Herkunft des Wortes Kunde gibt.

Die erste Strophe singt den Schritt als die Wanderung durch den Bereich der Sage. Die zweite Strophe singt den Ruf, der die Sage weckt. Die dritte Strophe singt den Hauch, dessen Wehen sich der Seele einschmiegt. Schritt (d.h. Weg) und Ruf und Hauch schwingen um das Walten des Wortes. Dessen Geheimnis hat nicht nur die vormals sichere Seele aufgestört, es hat der Seele zugleich die Schwermut genommen, die sie niederzuziehen drohte. Also ist die Traurigkeit aus dem Verhältnis des Dichters zum Wort geschwunden. Sie betraf nur das Lernen des Verzichtes~ Dies alles träfe zu, wenn die Trauer der bloße Gegensatz zur Freude, wenn Schwermut und Trauer das Gleiche wären.

Doch je freudiger die Freude, je reiner die in ihr schlummernde Trauer. Je tiefer die Trauer, je rufender die in ihr ruhende Freude. Trauer und Freude spielen ineinander. Das Spiel selbst, das beide ineinander stimmt, indem es das Ferne nah und das Nahe fern sein läßt, ist der Schmerz. Darum sind beide, die höchste Freude und die tiefste Trauer, je nach ihrer Weise schmerzlich. Der Schmerz aber mutet das Gemüt der Sterblichen so an, daß es aus ihm-dem Schmerz- sein Schwergewicht empfängt. Dieses hält die Sterblichen bei allem Schwanken in der Ruhe ihres Wesens. Der dem Schmerz entsprechende «muot», das durch ihn und auf ihn gestimmte Gemüt, ist die Schwermut.

Sie kann das Gemüt niederdrücken, sie kann aber auch das Lastende verlieren und ihren «heimlichen hauch» der Seele einschmiegen, ihr den Schmuck verleihen, der sie in das kostbare Verhältnis zum Wort kleidet und in diesem Kleid schützt.

Solches denkt vermutlich die dritte Strophe des zuletzt gehörten Gedichtes. Mit dem heimlichen Hauch der jüngst vergangenen Schwermut weht die Trauer durch den Verzicht selbst; denn sie gehört zu ihm, falls Wir diesen Verzicht aus seinem eigensten Gewicht denken. Das ist das Sich-nicht-versagen dem Geheimnis des Wortes, dem, daß es die Bedingnis des Dinges ist.

Als Geheimnis bleibt es das Ferne, als erfahrenes Geheimnis ist das Ferne nah. Der Austrag dieser Ferne solcher Nähe ist das Sich-nicht-versagen dem Geheimnis des Wortes. Für dieses Geheimnis fehlt das Wort, d.h. jenes Sagen, das es vermöchte, das Wesen der Sprache -zur Sprache zu bringen.

Der Schatz, den das Land des Dichters nie geWinnt, ist das Wort für das Wesen der Sprache. Das jäh erblickte Walten und Weilen des Wortes, sein Wesendes, möchte ins eigene Wort kommen.

Aber das Wort für das Wesen des Wortes Wird nicht gewährt. Wie nun, wenn einzig dies, das Wort für das Wesende der Sprache, jenes Kleinod wäre, das, dem Dichter ganz nahe, weil auf der Hand liegend, gleichwohl entrinnt, doch als Entronnenes und nie Gewonnenes das Fernste bleibt in der nächsten Nähe? Aus dieser ist ihm das Kleinod geheimnisvoll vertraut, denn anders vermöchte er nicht, das Kleinod zu besingen: «reich und zart».

Reich heißt: vermögend zum Gewähren, vermögend im Reichen, vermögend im Erreichen- und Gelangenlassen. Dies aber ist der Wesensreichtum des Wortes, daß es im Sagen, d.h. im Zeigen, das Ding als Ding zum Scheinen bringt.

Zart heißt nach dem alten Zeitwort zarton das Seihe wie: vertraut, erfreuend, schonend. Das Schonen ist ein Reichen und Be-freien, aber ohne Wille und Gewalt, ohne Sucht und Herrschaft.

Das kleinod reich und zart ist das verborgene Wesen (verbal) des Wortes, das sagend unsichtbar und schon im Ungesprochenen das Ding als Ding uns darreicht.

Insofern der Verzicht sich dem Geheimnis des Wortes zugesagt hat, behält der Dichter das Kleinod durch den Verzicht im Andenken. Auf diese Weise wird das Kleinod zudem, was der Dichter als ein Sagender allem anderen vorzieht, über alles übrige würdigt.

Das Kleinod wird zum eigentlich Denkwürdigen des Dichters. Denn was kann es für den Sagenden Denkwürdigeres geben als das sich verschleiende Wesen des Wortes, das entscheidende Wort für das Wort?

Wenn wir das Gedicht als Lied im Einklang mit den verwandten Liedern hören, dann lassen wir uns durch den Dichter und mit ihm das Denkwürdige des Dichtertums sagen.

Sich das Denkwürdige sagen lassen, heißt- Denken. Indem wir das Gedicht hören, denken "Wir dem Dichten nach. Auf solche Weise ist: Dichten und Denken.

Was zunächst wie eine Überschrift über einem Thema aussieht: Dichten und Denken, zeigt sich als die Inschrift, in die unser geschickliches Dasein von altersher eingeschrieben ist. Die Inschrift verzeichnet das Zueinandergehören von Dichten und Denken. Deren Zusammenkunft hat eine lange Herkunft.

Wenn wir in diese zurückdenken, gelangen wir vor das uralte Denkwürdige, dem nie genug nachgedacht werden kann. Es ist das seihe Denkwürdige, das den Dichter jäh anblickte, dem er sich nicht versagte, sagend:

Kein Ding sei wo das Wort gebricht.

Das Walten des Wortes blitzt auf als die Bedingung des Dinges zum Ding. Das Wort hebt an zu leuchten als die Versammlung, die Anwesendes erst in sein Anwesen bringt.

Das älteste Wort für das so gedachte Walten des Wortes, für das Sagen, heißt Logos: die Sage, die zeigend Seiendes in sein es ist erscheinen läßt.

Das selbe Wort Logos ist aber als Wort für das Sagen zugleich das Wort für das Sein, d. h. für das Anwesen des Anwesenden.

Sage und Sein, Wort und Ding gehören in einer verhüllten, kaum bedachten und unausdenkbaren Weise zueinander.

Jedes wesentliche Sagen hört in dieses verhüllte Zueinandergehören von Sage und Sein, Wort und Ding zurück. Beide, Dichten und Denken, sind ein ausgezeichnetes Sagen, insofern sie dem Geheimnis des Wortes als ihrem Denkwürdigsten überantwortet und dadurch seit je in die Verwandtschaft miteinander verfugt bleiben.

Damit wir diesem Denkwürdigen, wie es sich dem Dichten zusagt, auf eine gemäßige Weise nach- und verdanken, überlassen wir alles jetzt Gesagte einer Vergessenheit. Wir hören das Gedicht. Wir werden jetzt noch nachdenklicher im Hinblick auf die Möglichkeit, daß wir uns im Hören um so leichter vernehmen, je einfacher das Gedicht in der Weise des Liedes singt.

6. Martin Heidegger: der Weg zur Sprache

in: Martin Heidegger. Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959 (Verlag Günther Neske) p. 239-268

DER WEG ZUR SPRACHE

Zum Beginn hören wir ein Wort von Novalis. Es steht in einem Text, den er *Monolog* überschrieben hat. Der Titel deutet in das Geheimnis der Sprache: Sie spricht einzig und einsam mit sich selber. Ein Satz des Textes lautet: «Gerade das Eigentümliche der Sprache, daß sie sich bloß um sich selbst bekümmert, weiß keiner.»

Fassen Wir, was jetzt zu sagen versucht sei als eine Folge von Aussagen über die Sprache, dann bleibt es bei einer Kette unbewiesener, wissenschaftlich unbeweisbarer Behauptungen. Erfahren wir dagegen den Weg zur Sprache aus dem, was sich unterwegs mit dem Weg begibt, dann könnte eine Vermutung erwachen, in der uns fortan die Sprache befremdend anmutet. Der Weg zur Sprache - dies klingt so, als läge die Sprache weit weg von uns, irgendwo, dahin Wir uns erst auf einen Weg machen müßten. Braucht es denn nun aber einen Weg zur Sprache? Wir sind nach einer alten Kunde doch selber diejenigen Wesen, die zu sprechen vermögen und daher die Sprache schon haben. Das Vermögen zu sprechen ist auch nicht nur *eine* Fähigkeit des Menschen, gleichgeordnet seinen übrigen. Das Vermögen zu sprechen zeichnet den Menschen zum Menschen aus. Die Zeichnung enthält den Aufriß seines Wesens. Der Mensch wäre nicht Mensch, wenn ihm versagt bliebe, unablässig, überallher, auf jegliches zu, in mannigfaltigen Abwandlungen und zumeist unausgesprochen in einem «*es ist*» zu sprechen. Insofern die Sprache solches gewährt, beruht das Menschenwesen in der Sprache. So sind wir denn allem zuvor in der Sprache und bei der Sprache. Ein Weg zu ihr ist unnötig. Der Weg zur Sprache ist aber auch unmöglich, wenn anders wir schon dort sind, wohin er führen soll. Doch, sind wir dort? Sind wir so in der Sprache, daß wir ihr Wesen erfahren, sie als die Sprache denken, indem wir, in das Eigene der Sprache hörend, dieses vernehmen? Verweilen Wir ohne unser Zutun schon in der Nähe der Sprache? Oder ist der Weg zur Sprache als der Sprache der weiteste, der sich denken läßt? Der weiteste nicht nur, sondern gesäumt mit Hindernissen, die aus der Sprache selbst kommen, sobald wir Versuchen, der Sprache ohne Seitenblicke rein in das Ihrige nachzusinnen?

Wir wagen hierbei etwas Seltsames und möchten es auf die folgende Weise umschreiben: *Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*. Dies klingt wie eine Formel. Sie soll uns zum Leitfaden auf dem Weg zur Sprache dienen. Die Formel gebraucht das Wort «Sprache» dreimal, wobei es jedesmal Anderes und gleichwohl das Selbe sagt. Dies ist Jenes, was das Auseinandergehaltene aus dem Einen, worin das Eigentümliche der Sprache beruht, zueinanderhält. Zunächst freilich deutet die Formel auf ein Geflecht von Beziehungen, darein wir selber schon einbezogen sind. Das Vorhaben eines Weges zur Sprache ist in ein Sprechen verflochten, das gerade die Sprache freistellen möchte, um sie als die Sprache vorzustellen und das Vorgestellte auszusprechen, was zugleich bezeugt, daß die Sprache selber uns in das Sprechen verflochten hat.

Dieses Geflecht, das die Wegformel anzeigt, nennt den vorbestimmten Bereich, in dem sich nicht nur die Reihe dieser Vorträge, sondern die ganze Sprachwissenschaft, alle Sprachtheorie und Sprachphilosophie, jeder Versuch, der Sprache nachzusinnen, aufhalten müssen.

Ein Geflecht drängt zusammen, verengt und verwehrt die gerade Durchsicht im Verflochtenen. Zugleich aber ist das Geflecht, das die Wegformel nennt, die eigene Sache der Sprache.

Darum dürfen wir von diesem Geflecht, das dem Anschein nach alles ins Unentwirrbare zusammendrängt, nicht wegsehen. Die Formel muß unser Nachdenken eher bedrängen, damit es versuche, das Geflecht zwar nicht zu beseitigen, aber so zu lösen, daß es den Blick in das freie Zusammengehören der durch die Formel genannten Bezüge gewährt. Vielleicht ist das Geflecht von einem Band durchzogen, das auf eine stets befremdende Weise die Sprache in ihr Eigentümliches entbindet. Es gilt, im Geflecht der Sprache das entbindende Band zu erfahren.

Der Vortrag, der die Sprache als Information bedenkt und dabei die Information als Sprache denken muß, nennt dieses in sich zurücklaufende Verhältnis einen Zirkel und zwar einen unvermeidlichen, zugleich aber sinnvollen. Der Zirkel ist ein besonderer Fall des genannten Geflechtes. Der Zirkel hat einen Sinn, weil die Richtung und die Art des Kreisens von der Sprache selbst durch eine Bewegung in ihr bestimmt werden. Den Charakter und die Reichweite dieser Bewegung möchten wir aus der Sprache selbst erfahren, indem wir uns auf das Geflecht einlassen. Wie kann dies gelingen? Dadurch, daß wir unablässig dem folgen, was die Wegformel anzeigt! Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen. Je deutlicher dabei die Sprache selbst sich in ihrem Eigenen zeigt, um so bedeutsamer wird unterwegs der Weg zur Sprache für sie selbst, um so entschiedener wandelt sich der Sinn der Wegformel. Sie verliert ihren Formelcharakter, ist unversehens ein lautloser Anklang, der uns ein Geringes vom Eigentümlichen der Sprache hören läßt.

I

Die Sprache: Wir meinen das Sprechen, kennen es als unsere Tätigkeit und vertrauen der Befähigung dazu. Gleichwohl ist es kein fester Besitz. Einem Menschen bleibt vor Staunen oder Schrecken die Sprache weg. Er staunt nur noch und ist betroffen.

Er spricht nicht mehr: er schweigt. Jemand verliert durch einen Unfall die Sprache. Er spricht nicht mehr. Er schweigt auch nicht. Er bleibt stumm. Zum Sprechen gehört die gegliederte Verlautbarung, sei es, daß wir sie vollziehen-im Sprechen, oder sie unterlassen - im Schweigen, oder dazu unfähig sind - im Verstummen. Zum Sprechen gehört die gegliedert-stimmliche Verlautbarung. Die Sprache zeigt sich im Sprechen als Betätigung der Sprechwerkzeuge, als da sind: der Mund, die Lippen, das «Gehege der Zähne», die Zunge, die Kehle. Daß die Sprache seit alter *Zeit* unmittelbar von diesen Erscheinungen her vorgestellt wird, bezeugen die Namen, die sich die abendländischen Sprachen selbst gegeben haben: *yloossa*, *lingua*, *langue*, *language*.

Die Sprache ist die Zunge, ist Mund-art.

Aristoteles sagt am Beginn einer Abhandlung, die später den Titel *peri ermyneias*, de interpretatione, Über das Aussagen erhielt, folgendes :

Esti men oun ta en ty phoony toon en ty psuchy pathymatoon sumbola, kai ta graphomena toon en ty phoony kai oosper oude grammata pasi ta auta, oude phoonai ai autai oon mentoi tauta symeia prootoon, tauta pasi pathymata tys psuchys, kai oon tauta omoioomata pragmata ydy tauta.

Der Text ließe sich nur durch eine sorgfältige Auslegung zureichend übersetzen. Hier genüge ein Notbehelf. Aristoteles sagt: «Es ist nun das, was in der stimmlichen Verlautbarung (sich begibt), ein Zeigen von dem, was es in der Seele an Erlebnissen gibt, und das Geschriebene ist ein Zeigen der stimmlichen Laute. Und so wie die Schrift nicht bei allen (Menschen) die nämliche ist, so sind auch die stimmlichen Laute nicht die nämlichen.

'Novon indes diese (Laute und Schrift) erstlich ein Zeigen sind, das sind bei allen (Menschen) die nämlichen Erleidnisse der Seele, und die Sachen, wovon diese (die Erleidnisse) angleichende Darstellungen bilden, sind gleichfalls die nämlichen.»

Die Übersetzung versteht die *symeia* (das Zeigende), die *Symbola* (das Zueinanderhaltende) und die *omoioomata* (das Angleichende) durchgängig vom Zeigen her im Sinne des Erscheinenlassens, das seinerseits im Walten der Entbergung (*alytheia*) beruht. Dagegen übergeht die Übersetzung die Verschiedenheit der angeführten Weisen des Zeigens.

Der Text des Aristoteles enthält das abgeklärt-nüchtere Sagen, das jenes klassische Bauegefüge sichtbar macht, wovon die Sprache als das Sprechen geborgen bleibt. Die Buchstaben zeigen die Laute. Die Laute zeigen die Erleidnisse in der Seele, welche Erleidnisse die sie betreffenden Sachen zeigen.

Die Verstreungen des Bauegefüges bildet und trägt das Zeigen. Dieses bringt auf mannigfaltige Weise, enthüllend oder verhüllend, etwas zum Scheinen, läßt das Erscheinende vernehmen und das Vernommene durchnehmen (behandeln). Der niemals rein aus ihm selbst und seiner Herkunft entfaltete Bezug des Zeigens zu seinem Gezeigten wandelt sich in der Folgezeit zu der durch Abrede ausgemachten Beziehung zwischen einem Zeichen und dessen Bezeichnetem. In der hohen Zeit des Griechentums wird das Zeichen aus dem Zeigen erfahren, durch dieses für es geprägt. Seit der Zeit des Hellenismus (Stoa) entsteht das Zeichen durch eine Festsetzung als das Instrument für ein Bezeichnen, wodurch das Vorstellen von einem Gegenstand auf einen anderen eingestellt und gerichtet wird. Das Bezeichnen ist kein Zeigen mehr im Sinne des Erscheinenlassens. Die Änderung des Zeichens vom Zeigenden zum Bezeichnenden beruht im Wandel des Wesens der Wahrheit.

Seit dem Griechentum wird das Seiende als das Anwesende erfahren.

Sofern die Sprache ist, gehört sie, das je und je vorkommende Sprechen, zum Anwesenden. Man stellt die Sprache vom Sprechen her in der Hinsicht auf die gegliederten Laute, die Träger von Bedeutungen vor. Das Sprechen ist eine Art der menschlichen Tätigkeit.

Bei vielerlei Abwandlungen ist diese hier nur im Überschlag angedeutete Vorstellung von der Sprache durch die Jahrhunderte im abendländisch-europäischen Denken die tragende und leitende geblieben. Die im griechischen Altertum anhebende, auf mannigfachen Wegen angestrebte Betrachtung der Sprache sammelt sich aber zu ihrer Gipfelhöhe in Wilhelm von Humboldts Sprachbesinnung, zuletzt in der großen Einleitung zu seinem Werk über die Kawi-Sprache auf der Insel Java. Ein Jahr nach dem Tode des Bruders hat Alexander von Humboldt die Einleitung gesondert herausgegeben unter dem Titel: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. (Berlin 1836)

Seitdem bestimmt diese Abhandlung int Für und Wider, genannt oder verschwiegen, die gesamte nachfolgende Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie bis zum heutigen Tag.

Jeder Hörer der hier versuchten Vortragsreihe müßte die erstaunliche, schwer durchschaubare, in ihren Grundbegriffen dunkel schwankende und doch überall erregende Abhandlung Wilhelm v. Humboldts durchdacht und gegenwärtig haben. Dadurch wäre uns allen ein gemeinsamer Gesichtskreis für den Blick in die Sprache offengehalten. Dergleichen fehlt. Wir müssen uns *mit* diesem Mangel abfinden. Genug, wenn wir ihn nicht vergessen.

Der «artikulierte Laut» ist nach Wilhelm v. Humboldt «die Grundlage und das Wesen alles Sprechens ... » (Über die Verschiedenheit, § 10, S. 65). Im § 8, S. 41 seiner Abhandlung prägt Humboldt jene Sätze, die zwar oft angeführt, aber selten bedacht werden, bedacht nämlich in dem einen Hinblick darauf, wie sie Humboldts *Weg zur Sprache* bestimmen. Die Sätze lauten:

«Die *Sprache*, in ihrem wirklichen Wesen aufgefaßt, ist etwas beständig und in jedem Augenblick *Vorübergehendes*. Selbst ihre Erhaltung durch die Schrift ist immer nur eine unvollständige, mumienartige Aufbewahrung, die es doch erst wieder bedarf, daß man dabei den lebendigen Vortrag zu verbindlichen sucht. Sie selbst ist kein Werk (Ergon), sondern eine Tätigkeit (Energeia). Ihre wahre Definition kann daher nur eine genetische sein. Sie ist nämlich die sich ewig wiederholende *Arbeit des Geistes*, den *artikulierten Laut* zum Ausdruck des *Gedanken* fähig zu machen. Unmittelbar und streng genommen, ist dies die Definition des jedesmaligen *Sprechens*; aber im wahren und wesentlichen Sinne kann man auch nur gleichsam die Totalität dieses Sprechens als die Sprache ansehen.»

Hier sagt Humboldt, daß er das Wesentliche der Sprache int Sprechen sieht. Sagt er auch schon, was die so angesehene Sprache als die Sprache ist? Bringt er das Sprechen als die Sprache zur Sprache? Wir lassen die Frage absichtlich ohne Antwort, beachten jedoch folgendes:

Humboldt stellt die Sprache als eine besondere «Arbeit des Geistes» vor. Von dieser Hinsicht geleitet, geht er dem nach, als was sich die Sprache zeigt, d.h. was sie ist. Dieses Was-Sein nennt man das Wesen. Sobald wir nun die Arbeit des Geistes hinsichtlich seiner Sprachleistung verfolgen und umgrenzen, muß das so gefaßte Wesen deutlicher heraustreten. Allein der Geist lebt- auch im Sinne Humboldts -noch in anderen Tätigkeiten und Leistungen. Wird jedoch die Sprache unter diese gerechnet, dann ist das Sprechen nicht aus seinem Eigenen - aus der Sprache- erfahren, sondern in die Hinsicht auf Anderes abgestellt. Indes bleibt dieses Andere zu bedeutsam, als daß wir es bei einer Besinnung auf die Sprache übersehen dürften. Welche Tätigkeit hat Humboldt im Blick, wenn er die Sprache als Arbeit des Geistes begreift? Wenige Sätze, die am Beginn des § 8 stehen, antworten: «Man muß die *Sprache* nicht sowohl wie ein totes *Erzeugtes*, sondern weit mehr wie eine *Erzeugung* ansehen, mehr von demjenigen abstrahieren, was sie *als* Bezeichnung der Gegenstände und Vermittelung des Verständnisses wirkt, und dagegen sorgfältiger auf ihren mit der inneren Geistestätigkeit eng verwebten Ursprung und ihren gegenseitigen Einfluß darauf zurückgehen.»

Humboldt verweist hier auf die im § 11 umschriebene, in seiner Begriffssprache nur schwer bestimmbare «innere Sprachform», der wir um einiges näherkommen durch die Frage: Was ist das Sprechen als der Ausdruck des Gedankens, wenn wir es

nach seiner Herkunft aus der inneren Geistestätigkeit bedenken? Die Antwort liegt in einem Satz (§ 20, S. 205), dessen zureichende Auslegung eine besondere Erörterung verlangte: «Wenn in der Seele wahrhaft *das* Gefühl erwacht, daß die Sprache nicht bloß ein Austauschmittel zu gegenseitigem Verständnis, sondern eine wahre *Welt* ist, welche der *Geist* zwischen sich und die *Gegenstände* durch die innere Arbeit seiner Kraft setzen muß, so ist sie auf dem wahren Wege, immer mehr in ihr zu finden und in sie zu legen.»

Die Arbeit des Geistes ist gemäß der Lehre des neuzeitlichen Idealismus das Setzen. Weil der Geist als Subjekt begriffen und so im Subjekt-Objekt-Schema vorgestellt wird, muß das Setzen (Thesis) die Synthesis zwischen dem Subjekt und seinen Objekten sein. *Das* so Gesetzte gibt eine Ansicht vom Ganzen der Gegenstände. Was die Kraft des Subjektes erarbeitet, durch die Arbeit zwischen sich und die Gegenstände setzt, nennt Humboldt eine «Welt».

In solcher «Weltansicht» bringt sich ein Menschentum zu seinem Ausdruck. Weshalb faßt nun aber Humboldt die Sprache als Welt und Weltansicht in den Blick? Weil *sein* Weg zur Sprache nicht so sehr von der Sprache als der Sprache her bestimmt wird, sondern von dem Bestreben, das Ganze der geschichtlich-geistigen Entwicklung des Menschen in seiner Totalität, zugleich aber in seiner jeweiligen Individualität, historisch darzustellen. Im Bruchstück einer Selbstbiographie aus dem Jahre 1816 schreibt Humboldt: «Das Anffassen der Welt in ihrer Individualität und Totalität ist ja gerade mein Bestreben.»

Nun kann ein so gerichtetes Auffassen der Welt aus verschiedenen Quellen schöpfen, weil die sich ausdrückende Kraft des Geistes auf mannigfache Weise tätig ist. Als eine der Hauptquellen erkennt und wählt Humboldt die Sprache. Sie ist freilich nicht die einzige der von der menschlichen Subjektivität ausgebildeten Formen der Weltansicht, doch jene, deren jeweiliger Prägekraft eine besondere Maßgabe für die Entwicklungsgeschichte des Menschen zugeschrieben werden muß. Jetzt spricht der Titel von Humboldts Abhandlung im Hinblick auf dessen Weg zur Sprache deutlicher.

Humboldt handelt «Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues» und über sie, insofern «die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts» unter «ihrem Einfluß» steht. Humboldt bringt die Sprache als *eine* Art und Form der in der menschlichen Subjektivität ausgearbeiteten Weltansicht zur Sprache.

Zu welcher Sprache? Zu einer Folge von Aussagen, die in der Sprache der Metaphysik seines Zeitalters sprechen, bei welcher Sprache die Philosophie von Leibniz ein maßgebendes Wort mitspricht. Es bekundet sich am deutlichsten dadurch, daß Humboldt das Wesen der Sprache als *Energieia* bestimmt, diese jedoch ganz ungrisch im Sinne von Leibnizens Monadologie als die Tätigkeit des Subjektes versteht. Humboldts Weg zur Sprache nimmt die Richtung auf den Menschen, führt durch die Sprache hindurch auf anderes: das Ergründen und Darstellen der geistigen Entwicklung des Menschengeschlechtes.

Das aus solcher Hinsicht begriffene Wesen der Sprache zeigt indes nicht auch schon das Sprachwesen: Die Weise, nach der die Sprache als die Sprache west, d. h. währt, d. h. in dem versammelt bleibt, was die Sprache in ihr Eigenes als die Sprache zu ihr selbst gewährt.

Sinnen wir der Sprache als der Sprache nach, dann haben wir das bislang übliche Vorgehen einer Sprachbetrachtung aufgegeben.

Wir können nicht mehr nach allgemeinen Vorstellungen wie Energie, Tätigkeit, Arbeit, Geisteskraft, Weltansicht, Ausdruck uns umsehen, in denen wir die Sprache als einen besonderen Fall dieses Allgemeinen unterbringen. Statt die Sprache als dieses und jenes zu erklären und so von der Sprache wegzuflüchten, möchte der Weg zu ihr die Sprache als die Sprache erfahren lassen. Im Wesen der Sprache ist diese zwar be-griffen, aber durch ein Anderes als sie selbst in den Griff genommen. Achten wir dagegen nur auf die Sprache als die Sprache, dann verlangt sie von uns, erst einmal all jenes vorzubringen, was zur Sprache als der Sprache gehört. Doch eines ist es, mancherlei, was sich im Sprachwesen zeigt, zusammen zuordnen, ein anderes, den Blick in das zu versammeln, was von sich her das Zusammengehörige einigt, insofern dieses Einende dem Sprachwesen die ihm eigene Einheit gewährt.

Der Weg zur Sprache versucht jetzt, strenger am Leitfaden entlang zu gehen, den die Formel nennt: Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen. Es gilt, dem Eigentümlichen der Sprache näherzukommen. Auch hierbei zeigt sich die Sprache zunächst als unser Sprechen. Wir achten jetzt nur darauf, was alles und zwar immer schon und nach demselben Maß, ob beachtet oder nicht, im Sprechen mitspricht.

Zum Sprechen gehören die Sprechenden, aber nicht nur so wie die Ursache zur "Wirkung. Die Sprechenden haben vielmehr *im* Sprechen ihr Anwesen. Wohin? Auf das hin, womit sie sprechen, wobei sie verweilen als dem, was sie je und je bereits angeht.

Das sind nach ihrer Weise die Mitmenschen und die Dinge, ist alles, was diese bedingt und jene be-stimmt. All dieses ist je schon bald so, bald anders angesprochen, als Angesprochenes besprochen und durchgesprochen, gesprochen in der Weise, daß die Sprechenden zu- und miteinander und zu sich selber sprechen. Das Gesprochene bleibt indes vielfältig. Es ist oft nur das Ausgesprochene, was entweder rasch hinschwindet oder auf irgendeine Weise erhalten wird. Das Gesprochene kann vergangen, kann aber auch langher schon ergangen sein als das Zugespochene.

Das Gesprochene entstammt auf mannigfache Art dem Ungesprochenen, sei dies ein noch-nicht-Gesprochenes, sei es jenes, was ungesprochen bleiben muß im Sinne dessen, was dem Sprechen vorenthalten ist. So gerät das auf vielfache Weise Gesprochene in den Anschein, als sei es vom Sprechen und den Sprechenden abgetrennt und gehöre nicht zu ihnen, während es doch dem Sprechen erst und den Sprechenden solches entgegenhält, wozu sie sich verhalten, wie immer sie auch im Gesprochenen des Ungesprochenen sich aufhalten.

Im Sprachwesen zeigt sich eine Mannigfaltigkeit von Elementen und Bezügen. Sie wurden aufgezählt und gleichwohl nicht aneinandergereiht.

Im Durchgehen, d. h. im ursprünglichen Zählen, das noch nicht mit Zahlen rechnet, ergab sich die Begründung eines Zusammengehörens. Das Zählen ist ein Erzählen, das auf das Einigende im Zusammengehören vorblickt und es gleichwohl nicht zum Vorschein bringen kann.

Das hier an den Tag kommende Unvermögen des Denkblickes, die einigende Einheit des Sprachwesens zu erfahren, hat eine lange Herkunft. Deshalb blieb sie

auch unbenannt. Die überlieferten Namen für das, was man unter dem Titel «Sprache» meint, nennen diese stets nur in einer oder der anderen Hinsicht, die das Sprachwesen verstatet.

Die gesuchte Einheit des Sprachwesens heiße der Aufriß. Der Name heißt uns, das Eigene des Sprachwesens deutlicher zu erblicken. Riß ist dasselbe Wort wie ritzen. Wir kennen den «Riß» häufig nur noch in der abgewerteten Form, z. B. *a/s* Riß in der Wand. Einen Acker auf- und umreißen, heißt aber heute noch in der Mundart: Furchen ziehen. Sie schließen den Acker auf, daß er Samen und Wachstum berge. Der Auf-Riß ist das Ganze der Züge derjenigen Zeichnung, die das Aufgeschlossene, Freie der Sprache durchfgt. Der Aufriß ist die Zeichnung des Sprachwesens, das Gefüge eines Zeigens, darein die Sprechenden und ihr Sprechen, das Gesprochene und sein Ungesprochenes aus dem Zugesprochenen verfgt sind.

Doch bleibt der Aufriß des Sprachwesens sogar in seiner ungefähren Zeichnung so lange verhüllt, als Wir nicht eigens beachten, in welchem Sinne bereits von Sprechen und Gesprochenem - gesprochen wurde.

Zwar ist das Sprechen Verlautbarung. Es läßt sich auch als eine Tätigkeit des Menschen auffassen. Beides sind richtige Vorstellungen von der Sprache als Sprechen. Beides bleibt jetzt unbeachtet, ohne daß wir vergessen möchten, wie lange schon das Lautende der Sprache auf seine gemäße Bestimmung wartet; denn das phonetisch-akustisch-physiologische Erklären der Lautung erfährt nicht deren Herkunft aus dem Geläut der Stille, noch weniger die hierdurch erbrachte Bestimmung des Lautens.

Wie aber sind Sprechen und Gesprochenes in der voraufgegangenen kurzen Erzählung des Sprachwesens gedacht? Sie zeigen Sich schon als solches, wodurch und worin etwas zur Sprache, d. h. zu einem Vorschein kommt, *insofern etwas gesagt ist*. Sagen und Sprechen sind nicht das gleiche. Einer kann sprechen, spricht endlos, und alles ist nichtssagend. Dagegen schweigt jemand, er spricht nicht und kann im Nichtsprechen viel sagen.

Doch was heißt *sagen*? Um dies zu erfahren, sind wir an das gehalten, was unsere Sprache selber uns bei diesem Wort zu denken heißt. «Sagan» heißt: zeigen, erscheinen-, sehen- und hören-lassen.

Wir sagen Selbstverständliches und doch in seiner Tragweite kaum Bedachtes, wenn wir auf folgendes weisen Zueinandersprechen heißt: einander etwas sagen, gegenseitig etwas zeigen, wechselweise sich dem Gezeigten zutrauen.

Miteinandersprechen heißt: zusammen von etwas sagen, einander solches zeigen, was das Angesprochene im Besprochenen besagt, was es von sich her zum Scheinen bringt. Das Ungesprochene ist nicht nur das, was einer Verlautbarung entbehrt, sondern das Ungesagte, noch nicht Gezeigte, noch nicht ins Erscheinen Gelangte. Was gar ungesprochen bleiben muß, wird im Ungesagten zurückgehalten, verweilt als Unzeigbares im Verborgenen, ist Geheimnis.

Das Zugesprochene spricht als Spruch im Sinne des Zugewiesenen, dessen Sprechen nicht einmal des Verlautens bedarf.

Das Sprechen gehört als Sagen in den Aufriß des Sprachwesens, der von Weisen des Sagens und des Gesagten durchzogen ist, darin das An- und Abwesende sich ansagt, zusagt oder versagt: sich zeigt oder sich entzieht. Das Durchgängige im Aufriß des Sprachwesens ist das vielgestaltige Sagen aus verschiedener Herkunft. Im Hinblick auf die Bezüge des Sagens nennen wir das Sprachwesen im Ganzen

die Sage und gestehen, daß auch jetzt das Einigende der Bezüge noch nicht erblickt ist.

Wir pflegen das Wort «Sage», wie manche anderen Worte unserer Sprache, jetzt meist in einem herabmindernden Sinne zu gebrauchen. Sage gilt als die bloße Sage, das Gerücht, was nicht verbürgt und daher unglaubwürdig ist. So wird «die Sage» hier nicht gedacht, auch nicht in dem wesentlichen Sinne, den die Rede von der «Götter- und Heldensage» meint.

Aber vielleicht «die ehrwürdige Sage des blauen Quells» (G. Trakl)? Nach dem ältesten Gebrauch des Wortes verstehen wir die Sage vom Sagen als dem Zeigen her und gebrauchen zur Benennung der Sage, insofern in ihr das Sprachwesen beruht, ein altes, gut bezeugtes, aber ausgestorbenes Wort: *die Zeige*.

Das pronom. demonstrativum wird übersetzt durch «Zeigewörtlin». Jean Paul nennt die Erscheinungen der Natur «den geistigen Zeigefinger».

Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige. Deren Zeigen gründet nicht in irgendwelchen Zeichen, sondern alle Zeichen entstammen einem Zeigen, in dessen Bereich und für dessen Absichten sie Zeichen sein können.

Im Blick auf das Gefüge der Sage dürfen wir jedoch das Zeigen weder ausschließlich noch maßgebend dem menschlichen Tun zuschreiben. Das Sichzeigen kennzeichnet als Erscheinen das An- und Abwesen des Anwesenden jeglicher Art und Stufe.

Selbst dort, wo das Zeigen durch unser Sagen vollbracht wird, geht diesem Zeigen als Hinweisen ein Sichzeigenlassen voraus.

Erst wenn wir unser Sagen nach dieser Hinsicht bedenken, ergibt sich eine zureichende Bestimmung des Wesenden in allem Sprechen. Man kennt das Sprechen als die gegliederte Verlautbarung des Gedankens mittels der Sprechwerkzeuge. Allein Sprechen ist zugleich Hören. Nach der Gewohnheit werden Sprechen und Hören einander entgegengesetzt: Der eine spricht, der andere hört. Aber das Hören begleitet und umgibt nicht nur das Sprechen, wie solches im Gespräch stattfindet.

Das Zugleich von Sprechen und Hören meint mehr. Das Sprechen ist von sich aus ein Hören. Es ist das Hören auf die Sprache, die wir sprechen. So ist denn das Sprechen nicht zugleich, sondern *zuvor* ein Hören. Dieses Hören auf *die Sprache* geht auch allem sonst vorkommenden Hören in der unscheinbarsten Weise voraus. Wir sprechen nicht nur *die Sprache*, wir sprechen *aus* ihr. Dies vermögen wir einzig dadurch, daß wir je schon auf die Sprache gehört haben. Was hören wir da? Wir hören das Sprechen der Sprache.

Aber spricht denn die Sprache selbst? Wie soll sie dies bewerkstelligen, wo sie doch nicht mit Sprechwerkzeugen ausgestattet ist? Indes . die *Sprache* spricht. Sie befolgt zuerst und eigentlich das Wesende des Sprechens: das Sagen. Die Sprache spricht, indem sie sagt, d. h. zeigt. Ihr Sagen entquillt der einst gesprochenen und bislang noch ungesprochenen Sage, die den Aufriß des Sprachwesens durchzieht. Die Sprache spricht, indem sie als die Zeige, in alle Gegenden des Anwesens reichend, aus ihnen jeweils Anwesendes erscheinen und verschwinden läßt.

Demgemäß hören wir auf die Sprache in der Weise, daß wir uns ihre Sage sagen lassen. Auf welche Arten wir auch sonst noch hören, wo immer wir etwa.s hören, da ist das Hören das alles Vernehmen und Vorstellen schon einbehaltende *Sichsagenlassen*.

Im Sprechen als dem Hören auf die Sprache sagen wir die gehörte Sage nach. Wir lassen ihre lautlose Stimme kommen, wobei wir den uns schon aufbehaltenen Laut verlangen, zu ihm hinreichend ihn rufen. Nunmehr könnte im Aufriß des Sprachwesens wenigstens ein Zug sich deutlicher bekunden, daran wir erblicken, wie die Sprache als Sprechen in ihr Eigenes eingeholt wird und so als die Sprache spricht. Wenn das Sprechen als Hören auf die Sprache sich die Sage sagen läßt, dann kann dieses Lassen sich nur er-geben, insofern und insonah unser eigenes Wesen in die Sage eingelassen ist. Wir hören sie nur, weil wir in sie gehören. Allein den ihr Gehörenden gewährt die Sage das Hören auf die Sprache und so das Sprechen.

In der Sage währt solches Gewähren. Es läßt uns in das Vermögen des Sprechens gelangen. Das Wesende der Sprache beruht in der also gewährenden Sage. Und die Sage selbst? Ist sie etwas von unserem Sprechen Abgetrenntes, dahin erst eine Brücke geschlagen werden müßte?

Oder ist die Sage der Strom der Stille, der selbst seine Ufer, das Sagen und unser Nachsagen, verbindet, indem er sie bildet?

Unsere gewohnten Vorstellungen von der Sprache finden kaum dahin. Die Sage - laufen wir nicht doch Gefahr, wenn wir aus ihr das Sprachwesen zu denken versuchen, daß wir die Sprache zu einem phantastischen, an sich bestehenden Wesen hinaufsteigern, das wir nirgendwo finden, solange wir nüchtern der Sprache nachsinnen? Die Sprache bleibt doch unverkennbar an das menschliche Sprechen gebunden. Gewiß. Allein welcher Art ist das Band? Woher und Wie waltet sein Bindendes? Die Sprache braucht das menschliche Sprechen und ist gleichwohl nicht das bloße Gemächte unserer Sprechfähigkeit. Worin beruht, d.h. gründet das Sprachwesen? Vielleicht fragen wir, nach Gründen suchend, am Sprachwesen vorbei. Ist gar die Sage selber das Be-Ruhende, das die Ruhe des Zusammengehörens dessen gewährt, was in das Gefüge des Sprachwesens gehört?

Ehe wir dem nachdenken, achten wir erneut auf den Weg zur Sprache. Einleitend wurde angedeutet' Je deutlicher die Sprache als sie selbst zum Vorschein kommt, je entschiedener wandelt sich der Weg zu ihr. Bisher hatte der Weg den Charakter eines Ganges, der unser Nachsinnen in die Richtung auf die Sprache innerhalb des seltsamen Geflechtes führt, das die Wegformel nennt. Wir gingen mit Wilhelm v. Humboldt vom Sprechen aus und versuchten, das Wesen der Sprache erst vorzustellen, dann zu ergründen. Hernach galt es, das, was zum Aufriß des Sprachwesens gehört, zu erzählen. Dem nachsinnend, gelangten wir zur Sprache als der Sage.

III

Mit der erzählenden Erläuterung des Sprachwesens als der Sage ist der Weg zur Sprache bei der Sprache als der Sprache an- und so in sein Ziel gelangt. Das Nachdenken hat den Weg zur Sprache hinter sich gebracht. So scheint es und gilt auch, solange man den Weg zur Sprache zur den Gang eines Denkens hält, das der Sprache nachsinnt. In Wahrheit sieht sich jedoch das Nachdenken erst vor den gesuchten *Weg zur Sprache* und kaum in seine Spur gebracht. Denn inzwischen hat sich im Sprachwesen selbst solches gezeigt, was sagt: In der Sprache als der Sage west dergleichen wie ein Weg.

Was ist ein Weg? Der Weg läßt gelangen. Die Sage ist es, die uns, insofern wir auf sie hören, zum Sprechen der Sprache gelangen läßt. Der Weg zum Sprechen west in der Sprache selbst. Der Weg zur Sprache im Sinne des Sprechens ist die Sprache als die Sage. Das Eigentümliche der Sprache verbirgt sich demnach im Weg, als welcher *die* Sage die auf sie Hörenden zur Sprache gelangen läßt. Diese Hörenden können wir nur sein, insofern wir in die Sage gehören. Das Gelangenlassen, der Weg zum Sprechen, kommt bereits aus einem Gehörenlassen in die Sage. Dieses birgt das eigentlich Wesende des Weges zur Sprache. Wie aber west die Sage, daß sie das Gehörenlassen vermag? Wenn je, dann dürfte sich das Wesende der Sage eigens bekunden, sobald wir inständiger dessen achten, was die Erläuterung ergab.

Die Sage ist Zeigen. In allem, was uns anspricht, was uns als Besprochenes und Gesprochenes trifft, was sich uns zuspricht, was als Ungesprochenes auf uns wartet, aber auch in dem von *uns* vollzogenen Sprechen waltet das Zeigen, das Anwesendes erscheinen, Abwesendes entscheiden läßt. Die Sage ist keineswegs der nachgetragene sprachliche Ausdruck des Erscheinenden, vielmehr beruht alles Scheinen und Verscheinen in der zeigenden Sage. Sie befreit Anwesendes in sein jeweiliges Anwesen, entfreit Abwesendes in sein jeweiliges Abwesen. Die Sage durchwaltet und fügt das Freie der Lichtung, die alles Scheinen aufsuchen, alles Entscheinen verlassen, dahin jegliches An- und Abwesen sich hereinzeigen, sich einsagen muß. Die Sage ist die alles Scheinen fügende Versammlung des in sich vielfaltigen Zeigens, das überall das Gezeigte bei ihm selbst bleiben läßt.

Woher rührt das Zeigen? Die Frage fragt zuviel und übereilt. Es genügt, darauf zu achten, was sich im Zeigen regt und sein Regsames zum Austrag bringt. Hier bedürfen wir keines langwierigen Suchens. Es genügt der einfach jäh, unvergeßliche und darum stets neue Blick *in* das, was uns zwar vertraut ist, was wir gleichwohl nicht einmal zu kennen, geschweige denn auf die gemäßige Weise zu erkennen versuchen. Dieses unbekannt Vertraute, alles Zeigen der Sage *in* ihr regsames Erregende ist jeglichem An- und Abwesen die Frühe jenes Morgens, mit dem erst der mögliche Wechsel von Tag und Nacht anhebt: Das Früheste und Uralte zugleich. Wir können es nur noch nennen, weil es keine Erörterung duldet; denn es ist die Ortschaft aller Orte und Zeit-Spiel-Räume. Wir nennen es mit einem alten Wort und sagen:

Das Regende im Zeigen der Sage ist das Eignen.

Es erbringt das An- und Abwesende in sein jeweilig Eigenes, aus dem dieses sich an ihm selbst zeigt und nach seiner Art verweilt. Das erbringende Eignen, das die Sage als die Zeige in ihrem Zeigen regt, heiße das Ereignen. Es er-gibt das Freie der Lichtung, in die Anwesendes anwähren, aus der Abwesendes entgehen und im Entzug sein Währen behalten kann. Was das Ereignen durch die Sage ergibt, ist nie die Wirkung einer Ursache, nicht die Folge eines Grundes. Das erbringende Eignen, das Ereignen, ist gewährender als jedes Wirken, Machen und Gründen. Das Ereignende ist das Ereignis selbst- und nichts außerdem. Das Ereignis, im Zeigen der Sage erblickt, läßt sich weder als ein Vorkommnis noch als ein Geschehen vorstellen, sondern nur im Zeigen der Sage als das Gewährende erfahren. Es gibt nichts anderes, worauf das Ereignis noch zurückführt, woraus es gar erklärt werden könnte. Das Ereignen ist kein Ergebnis (Resultat) aus anderem,

aber die Ergebnis, deren reichendes Geben erst dergleichen wie ein «Es gibt» gewährt, dessen auch noch «das Sein» bedarf, um als Anwesen in sein Eigenes zu gelangen.

Das Ereignis versammelt den Aufriß der Sage und entfaltet ihn zum Gefüge des vielfaltigen Zeigern. Das Ereignis ist das Unscheinbarste des Unscheinbaren, das Einfachste des Einfachen, das Nächste des Nahen und das Fernste des Fernen, darin wir Sterblichen uns zeitlebens aufhalten.

Das in der Sage waltende Ereignis können wir nur so nennen, daß wir sagen: Es - das Ereignis - eignet. Sagen wir dies, dann sprechen wir in unserer eigenen schon gesprochenen Sprache.

Wir hören Verse von Goethe, die das Zeitwort *eignen*, *sich eignen* aus der Nähe zu *sich zeigen* und *bezeichnen* gebrauchen, obzwar nicht im Hinblick auf das Sprachwesen. Goethe sagt:

Von Aberglauben früh und spat umgarnt:

Es eignet sich, es zeigt sich an, es warnt

(Faust 2e Teil V. Akt Mitternacht)

An anderer Stelle heißt es in abgewandelter Weise:

Sei auch noch so viel bezeichnet,

Was man fürchtet, was begehrt,

Nur weil es dem Dank sich eignet,

Ist das Leben schätzenswert

(Dem Grossherzog Karl August zu Neujahr 1828)

Das Ereignis verleiht den Sterblichen den Aufenthalt in ihrem Wesen, daß sie vermögen, die Sprechenden zu sein. Verstehen wir unter dem Gesetz die Versammlung dessen, was jegliches in seinem Eigenen anwesen, in sein Gehöriges gehören läßt, dann ist das Ereignis das schlichteste und sanfteste aller Gesetze, sanfter noch denn jenes, das Adalbert Stifter als «das sanfte Gesetz» erkannt hat. Das Ereignis ist freilich nicht Gesetz im Sinne einer Norm, die irgendwo über uns schwebt, ist keine Verordnung, die einen Verlauf ordnet und regelt.

Das Ereignis ist *das* Gesetz, insofern es die Sterblichen in das Ereignen zu ihrem Wesen versammelt und darin hält.

Weil das Zeigen der Sage das Eignen *ist*, beruht auch das Hörenkönnen auf die Sage, das Gehören zu ihr, im Ereignis. Um diesen Sachverhalt im Ganzen seiner Tragweite zu erblicken, wäre nötig, das Wesen der Sterblichen hinreichend vollständig in seinen Bezügen zu denken, erst recht freilich das Ereignis als solches. *(Vlg. Vorträge und Aufsätze (1954) (Das Ding S. 163 ff.; Bauen Wohnen denken S. 145 ff. Die Frage nach der Technik S. 13 ff. Heute, da kaum und halb Gedachtes sogleich auch schon in irgendeine Form der Veröffentlichung gejagt wird, mag es vielen unglaubwürdig erscheinen, daß der Verfasser seit mehr denn fünfundzwanzig Jahren das Wort Ereignis für die hier gedachte Sache in seinen Manuskripten gebraucht. Diese Sache, obzwar in sich einfach, bleibt vorerst schwer zu denken, weil das Denken sich zuvor dessen entwöhnen muß, in die Meinung zu verfallen, hier werde «das Sein» als Ereignis gedacht. Aber das*

Ereignis ist wesenhaft anderes, weil reicher als jede mögliche metaphysische Bestimmung des Seins. Dagegen läßt sich das Sein hinsichtlich seiner Wesensherkunft aus dem Ereignis denken.)

Hier muß ein Hinweis genügen.

Das Ereignis ereignet in seinem Er-äugen des Menschenwesens die Sterblichen dadurch, daß es sie dem vereignet, was sich dem Menschen in der Sage von überall her auf Verborgenes hin *zusagt*. Die Vereignung des Menschen als des Hörenden in die Sage hat dadurch ihr Auszeichnendes, daß sie das Menschenwesen in sein Eigenes entläßt, aber nur, damit der Mensch als der Sprechende, d. h. Sagende, der Sage entgegnet, und zwar aus dem ihm Eigenen. Dies ist: das Lauten des Wortes. Das entgegenende Sagen der Sterblichen ist das Antworten. Jedes gesprochene Wort ist schon Antwort: Gegensege, entgegenkommendes, hörendes Sagen. Die Vereignung der Sterblichen in die Sage entläßt das Menschenwesen in den Brauch, aus dem der Mensch gebraucht ist, die lautlose Sage in das Verlauten der Sprache zu bringen.

Das Ereignis läßt in der brauchenden Vereignung die Sage zum Sprechen gelangen. Der Weg zur Sprache gehört zu der aus dem Ereignis bestimmten Sage. In diesem Weg, der zum Sprachwesen gehört, verbirgt sich das Eigentümliche der Sprache. Der Weg ist ereignend.

Einen Weg bahnen, z. B. durch verschneites Feld, heißt heute noch in der alemannisch-schwäbischen Mundart *wegen*. Dieses transitiv gebrauchte Zeitwort besagt: einen Weg bilden, bildend ihn bereit halten. Be-wegen (Be-wegung) heißt, so gedacht, nicht mehr: etwas nur auf einem schon vorhandenen Weg hin und herschaffen, sondern: den Weg zu ... allererst erbringen und so der Weg sein.

Das Ereignis ereignet den Menschen in den Brauch für es selbst. Also das Zeigen als das Eignen ereignend, ist das Ereignis die Be-wegung der Sage zur Sprache. Die Be-wegung bringt die Sprache (das Sprachwesen) als die Sprache (die Sage) zur Sprache (zum verlautenden Wort). Die Rede vom Weg zur Sprache meint jetzt nicht mehr nur und nicht mehr im Vorrang den Gang unseres Denkens, das der Sprache nachsinnt. Der Weg zur Sprache hat sich unterwegs gewandelt.

Er hat sich aus unserem Tun in das ereignete Sprachwesen verlagert. Allein die Wandlung des Weges zur Sprache sieht nur für uns in der Rücksicht auf uns wie eine jetzt erst erfolgte Verlagerung aus. In Wahrheit hat der Weg zur Sprache schon immer seine einzige Ortschaft im Sprachwesen selbst.

Dies heißt jedoch zugleich: Der zunächst gemeinte Weg zur Sprache wird nicht hinfällig, sondern. erst durch den eigentlichen Weg, die er-eignend-brauchende Bewegung, möglich und nötig. Weil nämlich das Sprachwesen als die zeigende Sage im Ereignis beruht, das uns Menschen der Gelassenheit zum freien Hören übereignet, öffnet die Bewegung der Sage zum Sprechen uns erst die Pfade, auf denen wir dem eigentlichen Weg zur Sprache nachsinnen.

Die Wegformel: *die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*, enthält nicht mehr nur eine Anweisung für uns, die wir die Sprache bedenken, sondern sie sagt die forma, die Gestalt des Gefüges, worin das im. Ereignis beruhende Sprachwesen sich be-wegt.

Unbedacht, nur nach dem bloßen Wortlaut angehört, spricht die Formel ein Geflecht von Beziehungen aus, in das sich die Sprache verwickelt. Es scheint, als bedürfe jeder Versuch, die Sprache vorzustellen, der dialektischen Kunstgriffe, um diese Verwicklung zu meistern. *Ein* solches Verfahren, zu dem die Formel förmlich

reizt, versäumt jedoch die Möglichkeit, sinnend, d.h. in die Bewegung sich eigens einlassend, das Einfache des Sprachwesens zu erblicken, statt die Sprache vorstellen zu wollen.

Was wie ein wirres Geflecht aussieht, löst sich, aus der Bewegung erblickt, in das Befreiende, das die in der Sage ereignete Bewegung erbringt. Sie entbindet die Sage zum Sprechen. Sie hält ihm den Weg frei, auf dem das Sprechen *als* Hören, ihr, der Sage, das jeweils zu Sagende ent-rangt und *das* Empfangene *ins* lautende Wort hebt. Die Bewegung der Sage zur Sprache ist das entbindende Band, das verbindet, indem es er-eignet.

Also in ihr eigenes Freies entbunden, kann die Sprache sich einzig um sich selbst kümmern. Dies hört sich an wie die Rede von einem egoistischen Solipsismus. Aber die Sprache versteift sich nicht auf sich im Sinne einer nur eigensüchtigen, alles vergessenden Selbstbespiegelung. *Als* die Sage ist das Sprachwesen das ereignende Zeigen, das gerade von sich absieht, um so das Gezeigte in das Eigene seines Erscheinens zu befreien.

Die Sprache, die spricht, indem sie sagt, bekümmert sich darum, daß unser Sprechen, auf das Ungesprochene hörend, ihrem Gesagten entspricht. So ist denn auch das Schweigen, das man gern dem Sprechen als dessen Ursprung unterlegt, bereits ein Entsprechen. Das Schweigen entspricht dem lautlosen Geläut der Stille der ereignend-zeigenden Sage. Die im Ereignis beruhende Sage ist als das Zeigen die eigenste Weise des Ereignens. Das Ereignis ist sagend. Demgemäß spricht die Sprache je nach der Weise, in der das Ereignis sich als solches entbirgt oder entzieht. Noch kann ein Denken, das dem *Ereignis* nachdenkt, dieses erst vermuten und es doch schon im *Wesen* der modernen Technik erfahren, das mit dem immer noch befremdlichen Namen *Ge-Stell* benannt ist. Insofern es den Menschen stellt, d.h. ihn herausfordert, alles Anwesende *als* technischen Bestand zu bestellen, west das *Ge-Stell* nach der Weise des Ereignisses und zwar so, daß es dieses zugleich verstellt, weil alles Bestellen sich in das rechnende Denken eingewiesen sieht und so die Sprache des *Ge-Stells* spricht. Das Sprechen wird herausgefordert, der Bestellbarkeit des Anwesenden nach jeder Richtung zu entsprechen.

Das so gestellte Sprechen wird zur Information. Sie informiert sich über sich selbst, um ihr eigenes Vorgehen durch Informationstheorien sicherzustellen. Das *Ge-Stell*, das überallhin waltende Wesen der modernen Technik, bestellt sich die formalisierte Sprache, jene Art der Benachrichtigung, kraft deren der Mensch in das technisch-rechnende Wesen eingeformt, d.h. eingerichtet wird und schrittweise die «natürliche Sprache» preisgibt. Auch dort, wo die Informationstheorie zugestehen muß, daß die formalisierte Sprache immer wieder auf die «natürliche Sprache» zurückverwiesen werde, um durch die nicht formalisierte Sprache die Sage des technischen Bestandes zur Sprache zu bringen, bezeichnet dieser Umstand für die gängige Selbstausslegung der Informationstheorie nur ein vorläufiges Stadium. Denn die «natürliche Sprache», von der hierbei die Rede sein muß, wird im voraus als die noch nicht formalisierte, jedoch als in die Formalisierung bestellte Sprache angesetzt. Die Formalisierung, die rechnerische Bestellbarkeit des Sagens, ist *das* Ziel und die Maßgabe. Das im Willen zur Formalisierung gleichsam notgedrungen und vorerst noch zugestandene «Natürliche» der Sprache wird nicht im Hinblick auf die anfängliche Natur der Sprache erfahren. Diese Natur ist die *Physis*, die

ihrerseits im Ereignis beruht, aus dem die Sage in ihr Regsames aufgeht. Die Informationstheorie begreift das Natürliche als den Mangel an Formalisierung. Doch selbst dann, wenn auf einem langen Weg eingesehen werden könnte, daß sich das Sprachwesen niemals in den Formalismus auflösen und.- verrechnen läßt und wir dementsprechend sagen müssen, die «natürliche Sprache» sei die *nicht* formalisierbare Sprache, selbst dann wird die «natürliche Sprache» immer noch nur negativ bestimmt, d.h. gegen die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Formalisierung abgesetzt.

Wie aber, wenn die «natürliche Sprache», die für die Informationstheorie nur ein störender Restbestand bleibt, ihre Natur, d.h. das Wesende des Sprachwesens aus der Sage schöpfte? Wie, wenn die Sage, statt das Zerstörende der Information nur zu stören, diese schon überholt hätte aus dem Unbestellbaren des Ereignisses? Wie, wenn das Ereignis - niemand weiß, wann und wie - zum *Ein-Blick* würde, dessen lichtender Blitz in das fährt, was ist und für das Seiende gehalten wird? Wie, wenn das Ereignis durch seine Einkehr jegliches Anwesende der bloßen Bestellbarkeit entzöge und es in sein Eigenes zurückbrächte?

Jede Sprache des Menschen ist in der Sage ereignet und als solche im strengen Wortsinn, wenngleich nach verschiedenen Maßen der Nähe zum Ereignis, eigentliche Sprache. Jede eigentliche Sprache ist, weil durch die Be-wegung der Sage dem Menschen zugewiesen, geschickt, dadurch geschicklich.

Es gibt keine natürliche Sprache nach der Art, daß sie die Sprache einer geschicklos, an sich vorhandenen Menschennatur wäre. Jede Sprache ist geschichtlich, auch dort, wo der Mensch die Historie im neuzeitlich-europäischen Sinne nicht kennt. Auch die Sprache als Information ist nicht *die* Sprache an sich, sondern geschichtlich nach dem Sinn und den Grenzen des jetzigen Zeitalters, das nichts Neues beginnt, sondern nur das Alte, schon Vorgezeichnete der Neuzeit in sein Äußerstes vollendet.

In der ereignisartigen Herkunft des Wortes, d.h. des menschlichen Sprechens aus der Sage beruht das Eigentümliche der Sprache.

Erinnern wir zum Schluß wie am Beginn das Wort von Novalis: «Gerade das Eigentümliche der Sprache, daß sie sich bloß um sich selbst bekümmert, weiß keiner.» Novalis versteht das Eigentümliche in der Bedeutung des Besonderen, das die Sprache auszeichnet. Durch die Erfahrung des Sprachwesens als der Sage, deren Zeigen im Ereignis beruht, gelangt das *Eigentümliche* in die Nähe des *Eignens* und *Ereignens*. Das Eigentümliche empfängt von da seine urkundliche Bestimmung, der nachzudenken hier nicht der Ort ist.

Das aus dem Ereignis her bestimmte Eigentümliche der Sprache läßt sich noch weniger wissen als das Besondere der Sprache, wenn wissen heißt: etwas im Ganzen seines Wesens, dieses umblickend, gesehen haben. Das Sprachwesen vermögen wir nicht zu umblicken, weil wir, die wir nur sagen können, indem wir die Sage nachsagen, selbst in die Sage gehören. Der monologische Charakter des Sprachwesens hat sein Gefüge in dem Aufriß der Sage, der sich mit dem von Novalis gedachten «*Monolog*» nicht deckt, nicht decken kann, weil Novalis die Sprache im Gesichtsfeld des absoluten Idealismus aus der Subjektivität dialektisch vorstellt.

Aber die Sprache *ist* Monolog. Dies sagt jetzt ein Zwiefaches: Die Sprache *allein ist* es, die eigentlich spricht. Und sie spricht *einsam*. Doch einsam kann nur sein, wer *nicht* allein ist; nicht allein, d.h. nicht abge sondert, vereinzelt, ohne jeden Bezug.

Im Einsamen west dagegen gerade der Fehl des Gemeinsamen als der bildendste Bezug *zu* diesem. «Sam» ist das gotische sama, das griechische *ama*. Einsam besagt: das Selbe im Einigenden des Zueinandergehörenden. Die zeigende Sage be-wegt die Sprache zum Sprechen des Menschen. Die Sage braucht das Verlauten im Wort. Der Mensch aber vermag nur 'zu sprechen, insofern er, der Sage gehörend, auf sie hört, um nachsagend ein Wort sagen zu können. Jenes Brauchen und dieses Nachsagen beruhen in jenem Fehlen, das weder ein bloßer Mangel noch überhaupt etwas Negatives ist.

Weil wir Menschen, um die zu sein, die wir sind, in das Sprachwesen eingelassen bleiben und daher niemals aus ihm heraustreten können, um es noch von anderswoher zu umblicken, erblicken wir das Sprachwesen stets nur insoweit, als wir von ihm selbst angeblickt, in es vereignet sind. Daß wir das Sprachwesen nicht wissen können -nach dem überlieferten, aus dem Erkennen als Vorstellen bestimmten Begriff des Wissens- ist freilich kein Mangel, sondern der Vorzug, durch den wir in einen ausgezeichneten Bereich vorgezogen sind, in jenen, darin wir, die zum Sprechen der Sprache Gebrauchten, als die *Sterblichen* wohnen.

Die Sage läßt sich in keine Aussage einfangen. Sie verlangt von uns, die ereignende Be-wegung im Sprachwesen zu er-schweigen, ohne vom Schweigen zu reden.

Die im Ereignis beruhende Sage ist als das Zeigen die eigenste Weise des Ereignens. Dies klingt wie eine Aussage. Vernehmen wir nur sie, dann sagt sie nicht das zu-Denkende. Die Sage ist die Weise, in der das Ereignis spricht; die Weise nicht so sehr als modus und Art, sondern die Weise als das *melos*, das Lied, das singend sagt. Denn die ereignende Sage bringt das Anwesende aus dessen Eigentum zum Scheinen, lobt, d.h. erlaubt es in sein eigenes Wesen. Hölderlin singt im Beginn der achten Strophe der «Friedensfeier» :

Viel hat von Morgen an,
Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander,
Erfahren der Mensch; bald sind aber Gesang (wir).

Die Sprache wurde das «Haus des Seins» genannt. Sie ist die Hut des Anwesens, insofern dessen Scheinen dem ereignenden Zeigen der Sage anvertraut bleibt. Haus des Seins ist die Sprache, weil sie als die Sage die Weise des Ereignisses ist. Um dem Sprachwesen nachzudenken, ihm das Seine nachzusagen, braucht es einen Wandel der Sprache, den wir weder erzwingen noch erfinden können. Der Wandel ergibt sich nicht durch die Beschaffung neu gebildeter Wörter und Wortreihen.

Der Wandel rührt an unser Verhältnis zur Sprache. Dieses bestimmt sich nach dem Geschick, ob und wie wir vom Sprachwesen als der Ur-Kunde des Ereignisses in dieses einbehalten werden. Denn das Ereignis ist, eignend-haltend-ansichhaltend, das Verhältnis aller Verhältnisse. Darum bleibt unser Sagen als Antworten stets im Verhältnisartigen. Das Ver-hältnis wird hier überall aus dem Ereignis gedacht und nicht mehr in der Form der bloßen Beziehung vorgestellt. Unser Verhältnis zur Sprache bestimmt sich aus der Weise, nach der wir als die Gebrauchten in das Ereignis gehören.

Vielleicht können wir den Wandel unseres Bezuges zur Sprache um ein Geringes vorbereiten. Die Erfahrung könnte erwachen: Alles sinnende Denken ist ein

Dichten, alle Dichtung aber ein Denken. Beide gehören zueinander aus jenem Sagen, das sich schon dem Ungesagten zugesagt hat, weil es der Gedanke ist als der Dank.

Daß die Möglichkeit eines gewachsenen Wandels der Sprache in den Gedankenkreis Wilhelm von Humboldts gelangte, bezeugen Worte aus seiner Abhandlung «Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues ... ». An dieser Abhandlung hat Wilhelm v. Humboldt, wie der Bruder im Vorwort schreibt, «einsam, in der Nähe eines *Grabes*» bis zu seinem Tode gearbeitet.

Wilhelm von Humboldt, dessen tiefdunkle Blicke *in* das Wesen der Sprache zu bewundern wir nicht ablassen dürfen, sagt: «Die *Anwendung* schon vorhandener Lautform auf die inneren Zwecke der Sprache ... läßt sich *in* mittleren Perioden der *Sprachbildung als* möglich denken. Ein Volk könnte, durch innere Erleuchtung und Begünstigung äußerer Umstände, der ihm überkommenen Sprache so sehr eine andere Form erteilen, daß sie dadurch zu einer ganz anderen und neuen würde.» (§ 10, s. 84). An einer späteren Stelle (§ 11, S. 100) heißt es: «Ohne die Sprache in ihren Lauten, und noch weniger in ihren Formen und Gesetzen zu verändern, führt die *Zeit* durch wachsende Ideenentwicklung, gesteigerte Denkkraft und tiefer eindringendes Empfindungsvermögen oft in sie ein, was sie früher nicht besaß. Es wird alsdann in dasselbe Gehäuse ein anderer Sinn gelegt, unter demselben Gepräge etwas Verschiedenes gegeben, nach den gleichen Verknüpfungsgesetzen ein anders abgestufter Ideengang angedeutet. Es ist dies eine beständige Frucht der *Litteratur* eines Volkes, in dieser aber vorzüglich der *Dichtung* und *Philosophie*.»