

sche und Platon die Dialektik als eine Suche nach Wahrheit verstehen, widersetzen sie sich der bloß abbildenden Sophistik bzw. Bildungsphilisterei. Die Studie endet mit der Darstellung der Nietzscheschen Auffassung der wesentlich rhetorischen, d.h. metaphorischen, schaffenden und interpretatorischen Natur der Sprache.

Die beachtenswerte und aufschlussreiche Leistung dieses Buches liegt in dem Versuch Lossis, die Nähe und innere philosophische Verwandtschaft zwischen Nietzsche und Platon mittels der Einsicht in die schaffende Macht des Lebens zu deuten. Voraussetzung dafür ist, dass diese Macht als das Wesen der unbedingten Wahrheitssuche erkannt wird. Man muss sagen, dass einige Aspekte dieses Versuchs nicht in aller Breite und Tiefe entfaltet sind – es wäre z.B. für den Gedankengang der Studie nützlich gewesen, wenn die Autorin die Begriffe der Wertschätzung bzw. Umwertung und des Nihilismus vor dem Hintergrund der Struktur des produktiven Geschehens des Willens zur Macht präziser dargestellt hätte. Das aber vermindert den Wert der Studie keineswegs, sondern zeigt nur, dass dieser interpretatorische Versuch (als Experiment) eine reiche Zukunft in sich trägt.

**Petar Šegedin**

Institut für Philosophie

Ulica grada Vukovara 54, HR-10000 Zagreb

psegedin@ifzg.hr

---

Damir Barbarić (Hrsg.), *Das Spätwerk Heideggers: Ereignis – Sage – Geviert*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007, 224 S.

---

Im Juni 2006 fand in Zagreb eine internationale Tagung zum Spätwerk Heideggers statt. Die damaligen Beiträge wurden überarbeitet und teilweise erweitert und sind nun im vorliegenden Band veröffentlicht. Ausgewiesene Heidegger-Forscher aus sechs mitteleuropäischen Ländern nehmen Grundzüge des späten Heideggerschen Denkens auf und zeigen, dass erst mit der Veröffentlichung eines großen Teils von Heideggers Nachlass eine zulässige Beurteilung seiner Philosophie möglich ist.

Der einleitende Beitrag G. Figals setzt sich mit Heideggers Verständnis der Phänomenologie auseinander. Seinen “Weg in die Phänomenologie”

schildert Heidegger in einem seiner spätesten Texte: "In ihrem Eigensten" sei die Phänomenologie "die zu Zeiten sich wandelnde und nur dadurch bleibende Möglichkeit des Denkens, dem Andenken des zu Denkenden zu entsprechen" (9). Nach Figal wird die Phänomenologie damit anonym, das heißt, sie hat keine Bindung mehr an ein philosophisches Programm. Die Möglichkeit des Denkens nimmt im Artikulieren "verschiedene Färbungen" (9) an. Nicht nur ihre Zukunft ist das Eigenste der Phänomenologie, es ist schon ihre Vergangenheit. Alle Philosophie sei ursprünglich nichts als solche durchschaute Phänomenologie gewesen. Die in ihrem Wesen erkannte Phänomenologie wird universal.

Grundgedanken und Grundbewegung von Heideggers Denken werden von den in diesem Band vertretenen Interpreten mit unterschiedlicher Akzentuierung gesehen. Figal nennt die Grundbewegung "die Anonymisierung und Universalisierung der Phänomenologie" (10), die er als ebenso wesentlich wie paradox bezeichnet. Es bleibt für ihn die Frage entscheidend, was die Anonymisierung und Universalisierung der Phänomenologie zu dieser beitragen können (11).

Heidegger hat seinen Ausgang von einer Kritik an Husserls Programm genommen. Im Sinne Heideggers sind nicht die Gegenstände der Erkenntnis phänomenal, "sondern die in ihrer Bedeutsamkeit erfahrbaren Momente einer Welt" (12). Sie werden als Phänomene nicht in der Reflexion erfasst, "sondern dadurch, daß sie im Dasein als real gegebene entzogen werden" (Ibid.). Nachdrücklicher als das faktisch Gegebene zeigt sich das, was sich verweigert. Dieser von Figal als entscheidend betrachtete Gedanke Heideggers, die Entzogenheit, kehrt auch in Interpretationen anderer Beiträge wieder.

Figal zeigt die Schritte auf, die Heidegger bewogen haben, "die Verabsolutierung des Herstellens zurückzunehmen" (13) und vom aristotelischen *aletheuein* zur *physis* zu kommen. Die *physis* als das Wesen der Phänomene "ist das Erscheinen, in dem etwas ein Erscheinendes ist" (14). Wenn Heidegger später zu seinem früheren Leitbegriff der *aletheia* zurückkehrt, so geht er dabei auf Parmenides zurück. In der Entfaltung dieser Bezüge kann nachvollzogen werden, auf welche Weise die Möglichkeit der Phänomene zu einem seiner zentralen Gedanken führt, zu dem der "Lichtung". Wenn der Gedanke der Lichtung einer Empirie zugehört, "die umgekehrt von diesem Gedanken ihre Orientierung empfinde" (18), hält Figal eine Weiterführung Heideggers für möglich.

In ihrem Beitrag "Das Ethos des anderen Anfangs" sieht B. Bruić die Geschichte des ersten Anfangs "in der metaphysischen Auslegung der Wesung des Seins" (20). Der andere Anfang spielt sich zu "als mögliche offene Wesung des Seins": als Ereignis. "Die Lichtung und die Verbergung sind das Ereignis selbst." Dass "die Wesung des Seins als Erschlossenheit

und Entzug zugleich zu denken ist" (22), stellt für Brujić den Grundgedanken Heideggers dar. In Grundstimmungen wie dem Entsetzen und der Scheu kann der andere Anfang herbeigeführt werden, denn die Verlassenheit des Seienden vom Sein übernimmt die Zugehörigkeit zum Sein als Ereignis.

Darüber hinaus wird in diesem Beitrag die Frage nach der Bedeutung des letzten Gottes gestellt. Wie ist seine Beziehung zum Ereignis zu denken? Er ist, wie es heißt, nicht das Ereignis selbst; aber er ist des Ereignisses bedürftig. Das Denken des Ereignisses des anderen Anfangs will Brujić auch als Ethik verstanden wissen. Sie nimmt damit Stellung gegen den Einwand, Heidegger habe keine Ethik geschrieben. Für Brujić bedeutet "das Denken der Verfallenheit, Gelassenheit und des letzten Gottes im Vorbeigang" ein "vorbereitendes Denken", um die technische Welt zu verwandeln (26).

G. Pöltner ("Zeit-Gabe. Zum Ereignisdenken des späten Heidegger") wendet sich dem 1962 gehaltenen Vortrag "Zeit und Sein" zu, der um die wechselweise Bestimmung von Sein und Zeit kreist. Auch wenn der Vortrag nicht unmittelbar an *Sein und Zeit* anschließen könne, sei doch die leitende Frage dieselbe geblieben. Im abendländischen Denken habe Sein dasselbe wie Anwesen besagt und "Sein wird als Anwesenheit durch Zeit bestimmt" (29). "Umgekehrt spricht aus Zeit wiederum Sein. Denn die Zeit vergeht, indem sie im Vergehen bleibt. Bleiben sagt so viel wie 'anwesen'. Also wird die Zeit 'durch ein Sein bestimmt'" (Ibid.). Sein muss als Sein und Zeit muss als Zeit verstanden werden. Weder Sein noch Zeit können als etwas Seiendes bzw. Zeitliches aufgefasst werden; und deshalb kann man nicht davon sprechen, dass sie *sind*. Es muss vielmehr gesagt werden: "Es gibt Sein und es gibt Zeit" (Heidegger, zit. 30). Das "es gibt" versteht Heidegger "im Sinne des Gebens eines Es" (Ibid.).

Zwei weitere Abschnitte überschreibt Pöltner mit "Sein als Sein – Sein als Gabe" (30–33) und "Zeit als Zeit – Zeit als Gabe" (33–36). Für diese zentralen Gedanken sei wesentlich, dass zum Gabe-Sein das Empfangen gehöre. "Im Empfangen vermag die Gabe als Gabe zu sein. [...] Das als Gabe waltende Sein ist die Zeit" (33). Zeit wird nicht von der Subjektivität des Subjekts hervorgebracht (ist keine reine Form der Anschauung). Dennoch darf nicht aus dem Blick geraten, dass Zeit nicht ohne den Menschen ist. Es wird zur Aufgabe menschlichen Daseins, das Empfangen der Zeit-Gabe zu vollbringen: innezustehen und auszustehen (mit den Worten Heideggers).

Das Ereignis wird in diesen Überlegungen somit als dasjenige gesehen, was Sein und Zeit zusammengehören lässt. Wird die Frage nach dem Es gestellt, das Sein und Zeit gibt, darf nicht an eine seiendste Ursache gedacht werden. Pöltner sieht im Geben des Es vielmehr ein "Ursprungs-

geschehen“; das Es nennt “die Nähe einer abgründigen Verborgenheit” (37), zunächst ein “Anwesen von Abwesen”; die Enteignis gehört zum Ereignis. Auf die Verwandtschaft von Ereignisdenken und Schöpfungsgedanken (Thomas von Aquin) weist Pöltner im letzten Abschnitt (40–41) ausdrücklich hin.

I. Kordić gibt seinem Beitrag den Titel “Die Kehre, die keine war?” und verneint die Frage in seinen anschließenden Ausführungen. Die Kehre soll deshalb keine gewesen sein, weil Heideggers Denken “ein dauerhaftes Unterwegs” gewesen sei. Das seinsgeschichtliche Denken eröffnet “die Lichtung des Seyns als Ereignis, worin sich die Entgegnung des Gottes und des Menschen mit dem Streit der Erde und der Welt kreuzt” (48). Auch in diesem Beitrag wird das “Ereignis” zum Leitwort, es wird hier bestimmt als Freiheit und Verweigerung. Das heißt aber wieder, dass Ereignis zugleich “Enteignis” bedeutet. Worum es im Ereignisdenken geht, das ist die Unverfügbarkeit des Seins, das Geschehen des Ereignisses als Abgrund und Geheimnis, dem das Dasein des Menschen ausgeliefert ist.

D. Komel (“Vom hermeneutischen Bezug”) will zeigen, “wie sich der hermeneutische Bezug [...] in dem Zwischen dessen entfaltet, was [...] durch das ‘Noch-nicht’ des Denkens [...] angedeutet wird” (62). Es folgt dabei dem Entzug “als demjenigen Zug der Seinswahrheit [...], der den Bezug des Denkens anzieht, damit dieses anders werde.” Die Möglichkeit des Hörens wird schon in *Sein und Zeit* in Verbindung mit dem hermeneutischen Verstehen gesehen. Hören-Lassen bedeutet Offenheit des Denkens für die Zugehörigkeit zur Wahrheit des Seins. Im Öffnen des Gehörs für das noch nicht Gedachte ändert sich das Denken. Es ist wesentlich Denken in der Sprache und braucht den Menschen. Die Sprache selbst erweist sich “als das Sein und Seiendes in den Unterschied Austragende ...” (69). “In der Reichweite des Entwurfs vom hermeneutischen Bezug in der Sprache” sieht Komel jedoch die Gefahr, dass das Denken einer “Fabulisierung” der Welt unterliegen könnte. Damit würde auf die Möglichkeit der Besinnung (dem rechnenden Denken standzuhalten) verzichtet. Mit einer Erschließung der Welt als “Geviert”, im hermeneutischen Bezug, wird uns jedoch (möglicherweise?) “eine Gegend dieses Noch-nicht verliehen”. Wir erwarten hörend das Wort, das “das Selbe bleibt wie Botschaft [...], die uns als Botengänger braucht” (Heidegger, zit. 72).

Für das Ereignisdenken, das zur Sorge um die Offenheit des Seyns wird, kommt in R. Thurnhers Interpretation (“Der Blick zurück auf *Sein und Zeit* in den *Beiträgen* und in *Besinnung*”) der Befindlichkeit bzw. den Befindlichkeiten eine entscheidende Rolle zu. Die “Befindlichkeiten” in *Sein und Zeit* werden beim späteren Heidegger zu “Stimmungen”, wie Thurnher eingehend darlegt. So geht es im Ereignisdenken “in Entsprechung zum Geschick des Seyns um epochale Grundstimmungen”. In ih-

nen “wird dem Existierenden sein Überantwortetsein in Freiheit offenbar, aber auch seine Geworfenheit in eine je bestimmte Welt” (91). Nunmehr (im Rückblick auf *Sein und Zeit*) bestimmt sich die Geworfenheit aus dem “Zuwurf des Seyns” und das “Woher der Befindlichkeit” rückt in den Blick: “das Seyn selbst in seinem Zuspruch”. Heidegger habe versucht, sein Denken in *Sein und Zeit* “als ein vom Seyn selbst – und zwar im Wege der Grundstimmung der Angst – ereignetes Denken zu deuten” (94). Thurnher zeigt jedoch auf, wie sich Heideggers Denken gewandelt hat.

D. Koch (“Das erbringende Eignen”) sieht eigenständige Abhandlungen zum Eigenwesen des Ereignisdenkens noch immer als Desiderat. Er betrachtet es als seine Hauptaufgabe, “das erbringende Eignen und das Eigenwesen in seinen zusammenhängenden Wesenszügen zu entfalten” (95). Nach einer Skizzierung des dorthin führenden Weges tritt er in seine Thematik ein: “Was gehört zum ‘eigenen Wesen’, wodurch bestimmt es sich? Was ist das Eignen?” (99). Kochs ausführliche Explikation dieser Fragestellungen kommen zu dem “Ergebnis”, dass sich das Ereignen “nur im ent-sprechenden ent-gegnenden Sagen des sich als Sagenhaftes aus der Stille Zusprechenden” ereignet. Und einzig die Sprache ist die “Ortschaft des Eignens” (106).

In seinem Beitrag “Über das Eigentümliche des Raumes bei Heidegger unter besonderer Berücksichtigung der *Beiträge zur Philosophie*” behandelt H. Vetter in einem ersten Abschnitt “die Bestimmung der Räumlichkeit des Daseins in *Sein und Zeit*”, um sich im zweiten Teil mit dem “Zeit-Raum in den *Beiträgen zur Philosophie*” auseinanderzusetzen. Mit einer anderen Gewichtung, aber ebenso ausdrücklich, wird auch in den *Beiträgen* der Raum nicht von der Zeit getrennt. Drei Unterscheidungsmerkmale sieht Vetter jedoch zwischen *Sein und Zeit* und den *Beiträgen* gegeben: hinsichtlich des Ausgangs vom Dasein, hinsichtlich der raum-zeitlichen Bestimmungen sowie hinsichtlich des Verhältnisses von Raum und Zeit. Der Zeit-Raum selbst wird in seiner Eigentümlichkeit als “Wesen und Wesung” gekennzeichnet, als Grund und Ab-grund, als Augenblicksstätte (117–125). Für Vetter bedeutet es den “Gipfel der Besinnung” auf Zeit und Raum in den *Beiträgen*, wenn “der Zeit-Raum als die Augenblicksstätte der Entscheidung” für das sich offen haltende Dasein bestimmt wird (122).

Zentrales Thema für D. Barbarić (“‘Das Bleiben als Kommen’. Heidegger in Zwiesprache mit Hölderlin”) ist Heideggers “Versuch eines ursprünglicheren, d.h. vom Sein her vollzogenen Verständnisses der Bewegung sowie von Zeit und Raum” (129). Ohne Auseinandersetzung mit Hölderlins Dichtung wären diese Fragestellung und ihre Ausarbeitung für Heidegger nicht möglich gewesen. In Absetzung von der aristotelischen Bewegungslehre als Ortsbewegung besteht Heidegger auf der “Unter-

scheidung zwischen der gewöhnlichen Vorstellung von der Bewegung und der Bewegtheit als der ursprünglichen Seinsstruktur an allem Bewegten" (130). Ruhe und Bewegung sind "keine sich gegenseitig ausschließenden Gegensätze". Für Barbarić bedeutet es einen der wichtigsten Gedanken Heideggers, Ruhe als "höchste Idee reiner Bewegtheit" zu bestimmen (130/31). Heideggers Denken ist "unermüdliche Suche nach dem 'ontologische(n) Rätsel der Bewegtheit des Geschehens überhaupt'" (131).

Schon für den frühen Heidegger ist das "Urphänomen der Bewegung" die "Zeitigung". Um die metaphysischen Vorstellungen von Bewegung, Zeit und Raum überwinden zu können, sucht und findet Heidegger bei Hölderlin den Anstoß, die Zeit "als die schicksalhafte 'Weile', die Bewegung als den 'Übergang' und das 'Bleiben', und den Raum als die 'Dimension' [...] des Ursprungs zu erfahren" (133). Das Anwesen als ein ständiges Bleiben zu verstehen, wird von Heidegger in Frage gestellt. Es geht ihm darum, "im Innersten von allem Anwesenden als Bleibenden ein Werden zu erkennen (134).

Was ist das Bleiben? Was das Werden? Was das Vergehen? Hölderlins Aufsatz "Das Werden im Vergehen" wird für Heidegger zum Ausgangspunkt möglicher Interpretationen. Bei Hölderlin findet er das "leidenschaftliche Bemühen", "das Vergehen als Entstehen, das Gehen als ein Kommen in eins zu denken ..." (136). Wenn Vergehen nicht mehr als "Woher und Wohin des Übergehens" verstanden, sondern der Übergang selbst zum Ersten wird, als "das Wesentliche im Hervorgang", der "immer schon dem Entgänglich gleich ist", eignet ihm "die Seinsweise des zögernden, gleichsam wandernden und strömenden Bleibens" (137). Das Bleiben ist kein unendliches Immer-Weiter, sondern "das Bleiben als Weile ereignet, reicht und erreicht, bringt näher" – das Sein (138).

Wenn das Sein als Anfang, als Ursprung betrachtet wird, zeigen sich auch Zeit und Zeitlichkeit auf eine Weise, die Barbarić als "überraschend neu" bezeichnet. "Denn der Anfang ist [...] erstaunlicherweise nie gegenwärtig". Im Sinne von "Kunft und Ankunft" ist es ein solches "Kommen, das stets nur im Kommen bleibt" (139). So wird es auch möglich zu verstehen, dass das Sein nie wirklich vergehen kann. Es kann nicht zugrunde gehen; vergehen kann nur "vorbeigehen" bedeuten. Und in diesem Vorbeigehen blitzt (wenn überhaupt denkbar) das Wesen der Ewigkeit auf, an der teilzunehmen dem Menschen in dem "sich blitzartig zeigenden und im gleichen Nu sich entziehenden Augenblick" unter Bedingung der Bewahrung des Sinns für "das entrückende Wesen des Festes" möglich ist (140).

Heideggers Trakl-Deutung wendet sich C. Nielsen zu: "Der Schmerz". Als eigentliches Anliegen wird die Frage nach dem "Ort" des Traklschen



Gedichts gesehen und damit dem Ort der Sprache überhaupt. Wenn der Schmerz das "reißende Zwischen von Drinnen und Draußen, von in den Untergang gerufener 'Seele' und dem flammenden Außer-sich des 'Geistes' darstellt", soll das Wesen dichterischer Sprache im Schmerz gründen (158). Inbegriff des Schweigens, in das der ekstatische Weltaufenthalt im Schmerz stürzt, ist der Stein als Zeichen von Weltlosigkeit. Heidegger besteht auf der "Gegenwendigkeit" des Schmerzes: das, was versteinert, versteinert *im Schmerz*. Wäre das im Schmerz Versteinemde dagegen ein "verlöschtes Etwas" und fiel damit aus den gelichteten Bezügen der Welt heraus, gäbe es für uns keinen Schmerz.

Nielsen stellt an Heidegger die Frage, ob der Schmerz "im Spielraum einer Ontologie" nicht "seines Eigensten" beraubt wird. Sie hält fest, dass der Schmerz "keine Wahrheit außerhalb seiner selbst" duldet: Schmerz als "Inbegriff der Intentionalitätslosigkeit" und "Unveräußerbarkeit", "im ursprünglichen Wortsinne der 'Abgeschiedenheit'", des *Privaten* (159). Der im Schmerz geschehende Riss in die äußerste Einsamkeit des Einzelnen führt im "Hinblick auf das Sich-zeigen der Phänomene" zur "radikal unvermittelten Geburt des Wortes" (159). Sprache als Dichtung ist völlig unabhängig vom Erscheinen der Sichtbarkeit der Welt.

Ausgegangen war Nielsen von der Behauptung, dass Heideggers Denken unablässig um das "Ekstatische" gekreist sei. Menschliches Dasein sei in diesem Sinne von reiner Intentionalität bestimmt. Doch nach *Sein und Zeit* hat sich die Fragwürdigkeit einer Gegenwart von Welt durch die rein ekstatische Zeitlichkeit gezeigt. Gibt es nicht etwas, das vor dem Außer-Sich der Ekstasen da ist? Die Frage nach diesem "da" wird zum Ausgangspunkt der Auseinandersetzung Heideggers mit dem "Ort" der Dichtung Trakls. Der Ort: die Abgeschiedenheit – sein Zentrum: Schmerz (143). Für Heidegger scheint das Gedicht seinen Ort in einer nicht an Vermittelbarkeit gebundenen Subjektivität zu haben.

I. Fehér ("Der göttliche Gott. Hermeneutik, Theologie und Philosophie im Denken Heideggers") unterscheidet bei Heidegger zwei Theologiebegriffe: Der negative Begriff ist der aristotelisch-scholastisch geprägte, der positive derjenige, der nicht auf ein System theologischer Sätze abzielt, sondern (mit Heideggers Worten) auf "die christliche Existenz selbst in ihrer Konkretion". In diesem Sinn "entspringt" Theologie aus dem Glauben und "springt in ihn zurück". Fehér weist damit auf eine Ähnlichkeit zwischen Heideggers Theologie- und Philosophiebestimmung hin: In beiden findet sich die Schlüsselposition des komplementären Begriffspaares "entspringen" – "zurückspringen" (173).

Fehér versteht Heideggers Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition als theologisch motiviert, bestrebt, eine angemessene Begrifflichkeit für die Theologie zu finden. Mit einer hermeneutischen

Neubestimmung der Philosophie (in den Nachkriegsjahren) wird Philosophie “die im faktischen Leben selbst seiende Weise des Erkennens, in der faktisches Dasein sich [...] auf sich selbst stellt”. Und in ihrer “sich auf sich selbst stellenden Fraglichkeit” muss Philosophie a-theistisch sein (187). Weil es um den lebendigen, nicht den metaphysischen Gott geht, muss dieses Denken gott-los sein – wort-los, erschweigend.

A. Fabris (“Heideggers Gespräch als Sage des Ereignisses”) möchte bislang unerörterte Aspekte zum Thema machen und bezieht sich dabei auf einen Text aus den *Feldweg-Gesprächen*, der den Titel “Anchibasie” trägt. In diesem wird besonders deutlich, dass vor allem zwei Aspekte eng miteinander verflochten sind: “Das Gespräch als zu bedenkendes Thema und das Gespräch als Gedankenform”. Es soll verständlich werden, dass die Sage des Ereignisses dieses Gespräch ist. Das Gespräch wird zum Ort, “in dem sich das Verhältnis zwischen Gott, Menschen und der Welt entfaltet” (193).

An einer entscheidenden Stelle scheint es dem “Weisen”, “als ob im eigentlichen Gespräch sich dies ereigne, daß etwas zur Sprache kommt” (194). Es soll eine philosophische Form sein, “in der die Sprechenden den Miteinbezug des Philosophierens innerhalb des Philosophierens selbst erfahren” (197). Dabei wird “Gelassenheit” neu verstanden: als “das Lassen dessen, was die Sprache anzeigt” und als “Gelassenheit der Sprache selbst” (Ibid.).

Im letzten der Beiträge dieses Bandes geht es I. Mikecin (“Sage und Laut. Zur Wesensbestimmung der Sprache im Spätwerk Heideggers”) um ein “Abgrenzen von dem, was das Wesen der Sprache nicht ist, was aber doch eine Erscheinung dieses Wesens ist” (199). Die Verlautbarung, die zum Sprechen gehört, vollzieht sich nicht nur im Aussprechen, sondern auch im Schweigen. Die Beziehung zwischen Sagen und Verlauten wird auf das Verhältnis zwischen Himmel und Erde zurückgeführt und von hierher als Streit gesehen, in dem jedes das andere über sich hinausträgt. Das Wesen der Sprache als Sage zu bestimmen, bedeutet, dass das Lauten der Sprache aus dem Sagen aufgeht. Hier kommen Heideggers Wortbeziehungen ins Spiel, wenn er im Hinblick auf das Lauten Sage als “Läuten” versteht, und feststellt, dass das Läuten lautlos, dass die Sage “das Geläut der Stille” sei (204). Dem “Hören auf die Sage” entspringt das angemessene Wort. “Sage als Wesen der Sprache” ist das “Bewegende des Weltgeviertes” (208).

In seinen unterschiedlichen Akzentuierungen wird das Spätwerk Heideggers in diesem Band auf beeindruckende Weise vor Augen geführt. Der polnische Philosoph L. Kolakowski hat einmal die Frage gestellt, wie es zu erklären sei, dass sich trotz vehementer Kritik (z.B. von Anhängern der analytischen Philosophie) Heideggers Philosophie mit solcher Macht über



die Welt verbreiten konnte und Tausende von Menschen in ihrem Denken inspirierte. Er beantwortet die Frage mit der Feststellung, dass Heidegger uns offenbar etwas sagen wollte, was bislang verborgen gewesen ist. Die Texte dieses Bandes legen Zeugnis davon ab und versöhnen auch mit den irritierenden Wortfindungen und bemühten Etymologien im Verständnis dafür, dass einiges in der Philosophie anders gar nicht gesagt werden kann. Trotzdem ist es begrüßenswert, wenn aus Heideggers Sprache das Sinnvolle herausgefunden werden kann, und das ist einigen Beiträgen gelungen. Unumgänglich bleibt die Anstrengung des Sicheinlassens im Sinne der Worte Heideggers, die der Herausgeber seinem Beitrag vorangestellt hat: "Das Einfache ist das Schwerste und erst nach langer Bemühung zu erfahren."

**Johanna Kindermann**

Liechtensteinstraße 103, A-1090 Wien  
johanna.kindermann@chello.at