

**Denis CLARINVAL**

## **GESPRÄCH**

# **HEIDEGGER UND DIE POESIE**

*Dieses Gespräch ist, wie vereinbart, ganz dem Wesen der Dichtung gewidmet – zumindest so, wie Sie es auffassen und durch 25 Züge umreißen, die nicht bloß Merkmale, sondern eigentliche Grundlegungen sind. Bevor wir uns Ihrer eigenen Auffassung des dichterischen Aktes zuwenden, möchte ich mit Ihnen die Kritik besprechen, die Sie an Heidegger üben im Hinblick auf sein Verhältnis zur Metaphysik und zur Dichtung. Nachdem Sie in „Feldweg“ ein vorbehaltloses Lob auf den Philosophen ausgesprochen haben, scheinen Sie sich in einem späteren Synthesetext von ihm zu distanzieren. Was können Sie dazu sagen?*

Zunächst möchte ich zwei Präzisierungen anbringen, die mir wesentlich erscheinen. Erstens: Das von Ihnen erwähnte Lob steht im Kontext einer ganz bestimmten Schrift, nämlich Heideggers „Der Feldweg“, ein Text von wenigen Seiten, der weit eher dem Bereich der Poesie als dem der Philosophie im strengen Sinn angehört. Zweitens: Der Text, auf den Sie sich beziehen, ist, wie Sie richtig sagen, eine Synthese von fünf oder sechs Seiten; er stellt keineswegs einen vorschnellen Schluss dar, sondern ist ein programmatischer Entwurf. Das heißt, das dort Vorgebrachte – an dem ich festhalte – bedarf noch der Entfaltung an den einschlägigen Schriften: sei es in „Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung“, in „Unterwegs zur Sprache“ oder in „Holzwege“. Mit diesen beiden Vorbehalten will ich nun versuchen, Ihre Frage in zwei Schritten zu beantworten: zunächst in Bezug auf Heideggers Verhältnis zur Metaphysik und zur Philosophie im Allgemeinen, sodann auf sein Verhältnis zur Dichtung, wie es in seinen Deutungen von Hölderlin, Rilke und Trakl hervortritt.

Die Geschichte der Metaphysik ist nach Heidegger die Geschichte der „Seinsvergessenheit“ zugunsten des Seienden: Die jeweiligen Bestimmungen des Seins in der Geschichte (ousia, Gott, Wille zur Macht, Technik) haben die Seinsfrage stets auf das Seiende zurückgebogen. Werfen

wir kurz einen Blick auf „Sein und Zeit“, das erste Hauptwerk des Philosophen. Heidegger stellt dort die Seinsfrage ausgehend von der Besonderheit des Daseins, des Menschen in seiner Alltäglichkeit. Das Werk ist, wie bekannt, unvollendet geblieben, da es eine innere Bruchstelle enthielt, die den Zusammenhang von Zeitlichkeit und Sein betrifft: Weil die Seinsfrage vom Dasein als menschlichem Sein her gestellt ist, reduziert sich die Zeitlichkeit auf jenes Zwischen, das Geburt und Tod umspannt; kurz gesagt, ohne eigentlich anthropologisch zu sein, ist „Sein und Zeit“ eine ontologische Analytik des Daseins, verstanden als menschliches Sein in seiner Alltäglichkeit und in seinem Bezug zur Umwelt.

In der Mitte der dreißiger Jahre tritt dann das auf, was später die „Kehre“ genannt wird: Worum handelt es sich? Das Dasein wird nun nicht mehr zur Bestimmung des menschlichen Seienden gebraucht, sondern für das Ganze des Seienden. Typographisch schreibt sich „Dasein“ nunmehr „Da-Sein“, und in einem Brief an Jean Beaufret präzisiert Heidegger die französische Übersetzung: Während es gewöhnlich mit „être-là“ wiedergegeben wird, ist die einzig angemessene Übersetzung des „Da-Sein“ „être-le-là“. Die Frage nach dem Sein und seiner Wahrheit, nunmehr vom Ganzen des Seienden her gestellt, führt in dieser neuen Wendung zu zwei entscheidenden Momenten: zur Geschichte des Seins und zum Ereignis als Aneignung.

Die Geschichte des Seins ist die seiner Verstellungen, von denen wir bereits gesprochen haben, doch ist die Betrachtung nun zu nuancieren. So offenbart sich das Sein etwa in der Technik, aber es enthüllt sich dort in einer Zurückhaltung; dem Entbergen des Seins ist ontologisch immer auch sein Sichentziehen zugeordnet: Das Sein enthüllt sich in seinem eigenen Entzug. Damit erscheint die Geschichte des Seins als Geschichte seiner je epochalen Entbergungen, die doch immer Rückhalt im Entzug bleiben – als ob jede Epoche das Sein nur partiell erfasst hätte; die „Seinsvergessenheit“ wird so zum Vergessen seines Sichverbergens im Entzug. Mehr als eine Abfolge von Lehren erinnert uns diese Geschichte des Seins daran, wie jede Epoche es in einen bestimmten begrifflichen Rahmen eingespannt hat. Dieses Einspannen ist wesentlich, und wir werden noch Gelegenheit haben, darauf zurückzukommen.

Das Ereignis ist die Aneignung des Seins, seine Selbstgabe an alles Seiende; anders gesagt: es gibt eine ontologische Einheit aller Seienden in dieser Mitzugehörigkeit zum Sein. Doch ebenso wie in der Geschichte des Seins ist auch diese Gabe niemals vollkommen oder vollständig, da das Sein sich im Geben stets im Entzug hält.

*Erlauben Sie mir, Sie zu unterbrechen, um die Dinge klar zu stellen: Was den Seins- und Wahrheitsgedanken nach der Kehre kennzeichnet, das sind die Geschichte des Seins – also die Weise, wie es sich durch die Epochen hindurch enthüllt –, und das Ereignis als Aneignung des Seins durch die Seienden. Hinzu kommt diese Zurückhaltung des Seins im Entzug: das Sein verhüllt sich in seiner eigenen Enthüllung. Inwiefern ermöglichen diese Momente Heidegger, die traditionelle Metaphysik zu überschreiten zugunsten eines neuen Denkens?*

Heidegger übernimmt für sich jene Notwendigkeit, die Metaphysik zu überschreiten, die Nietzsche bereits tiefgehend erhellte hatte – doch gelingt ihm das wirklich, oder bleibt er nicht vielmehr selbst Gefangener dessen, was er zu überwinden beansprucht? Beginnen wir mit der Geschichte des Seins. Diese Geschichte, so sagten wir, ist die seiner Entbergungen und Entzüge im Laufe der Epochen, Entbergungen, die stets in bestimmte begriffliche Rahmen eingeschrieben sind – wie *ousia*, Gott, Wille zur Macht oder Technik. Dieser begriffliche Rahmen ist genuin menschlich und fügt sich, wie Foucault sagte, in die jeweiligen „Sagbaren“ oder „Aussagbaren“ einer Epoche ein. Darüber hinaus ist auch die Geschichte selbst genuin menschlich: es gibt keine Geschichte der Natur, außer derjenigen, die der Mensch ihr zuzuschreiben vermag. Mit anderen Worten: die Frage nach dem Sein und seiner Wahrheit wird nicht vom Da-Sein als dem Ganzen des Seienden her gestellt, sondern vom singulären Dasein des Menschen; das heißt, man fällt zurück in die onto-anthropologische Falle von „Sein und Zeit“, die Heidegger doch zu überwinden gedachte.

*Und was das Ereignis betrifft: Bleibt Heidegger auch hier noch Gefangener jener Metaphysik, die er zu überschreiten beansprucht?*

Gewiss! Diese Ontologie des Seins ist die eines Abgrunds, eines Unbegründeten, da es selbst Grund (Grund) ist. Aber dieses Sein, das sich jedem Seienden darbietet, ist das, was übrigbleibt, wenn alles Hinzugefügte, alles Überlagerte (das, was ich fast sein „Wesen“ nennen möchte) getilgt, ausgelöscht, vergessen wird; und was bleibt, ist das Einfache. Doch gerade dieses Einfache führt uns zurück zum Selben: erinnern Sie sich an die letzten Sätze des „Feldwegs“:

Das Einfache führt uns zurück zum Selben in der Entsagung, die uns gerade die unerschöpfliche Kraft des Einfachen schenkt; und, so fügt Heidegger hinzu, eine ferne Herkunft wird uns gegeben, und diese Herkunft, dieses Natale, ist das Sein selbst. Indem er dieses Selbe privilegiert, das als Mit-Eigenes gefasst ist, wird Heidegger unausweichlich dazu geführt, die

Singularitäten zu tilgen. Und damit taucht die heftig diskutierte Frage erneut auf: die des Daseins des geschichtlichen Volkes. Erinnern wir uns, dass Heidegger in „Sein und Zeit“ zwei Entfremdungen aufzeigt, die aus der Uneigentlichkeit des Daseins entspringen: die Tradition und das Verfallen im „Man“. Doch dieses Vergessen seiner selbst im „Man“ ist uneigentlich, weil diesem „Man“ die geschichtliche Realität fehlt, die erst im Dasein des geschichtlichen Volkes erobert wird. Man täte Unrecht, hierin das ontologische Fundament irgendeiner Form von Nationalismus zu sehen; dennoch bleibt bestehen, dass Heideggers Philosophie, in einer fast gegensätzlichen Perspektive zu der eines Gilles Deleuze, eine Philosophie der Un-Unterscheidung ist. Indem er das Hinzugefügte der Wesen streicht, löscht Heidegger zugleich die Singularitäten. In der Metaphysik gilt das Sein traditionell als das, was aktualisiert; doch es kann keine Aktualisierung ohne Wesen, ohne ein quid geben. Indem Heidegger das Seiende zugunsten des Seins ausblendet, verweist er das Sein nicht nur an seine Grundlosigkeit, sondern auch an seine Unfähigkeit, irgendetwas zu gründen.

*Aber gerade dadurch, dass er das Seiende, alles Seiende, auf das Sein als Einfaches und Selbes, das nicht gründet, zurückführt, löst sich Heidegger doch von der traditionellen Metaphysik ...*

Im Gegenteil! Das Sein ist undenkbar außerhalb des Seienden; es ist ein Nichts des Seins. Heidegger möchte benennen, was unbenennbar ist; doch wenn es unbenennbar ist, dann deshalb, weil es nicht existiert – außer als reines Nichts. Heidegger hat dies geahnt, und genau hier tritt das dritte Moment ins Spiel: Das Sein gibt sich, es enthüllt sich im Seienden – wo sonst sollte es das tun? –, doch stets in der Zurückhaltung. Wenn sich das Sein enthüllt, selbst im Entzug, in der Vermittlung des Seienden, dann eben deshalb, weil das Sein Prinzip einer Nicht-Aktualisierung ist, einer stets unvollkommenen, immer im Rückhalt verbleibenden Aktualisierung; ein Sein im Übermaß gegenüber dem, worin oder wodurch es sich zeigt. Kurz: das Einzige, was Heidegger im Grunde wirklich beisteuert, ist dieser Überfluss des Seins im Verhältnis zu dem, was wahrnehmbar, sagbar ist. Noch musste Heidegger jedoch eine Zeitauffassung entwickeln, die dieser Konzeption des Entbergens/Verbergens entspricht, und das tat er schließlich in seinem späten Vortrag „Zeit und Sein“. Die Zeit wird nicht mehr gedacht als etwas, das zwischen zwei Grenzen abläuft, sondern von der „Zukunftigung“ (Futurierung) her: die Vergangenheit ist nicht, wie bei Sartre, toter Buchstabe, sondern Antizipation dessen, was kommt. Diese Futurierung ist übrigens dasjenige, was Deleuze durch seinen Begriff des Virtuellen räumlich gefasst hat: ein Reales, das noch nicht aktualisiert ist – nicht so, dass es als

ein bloß Mögliches erst kommen müsste, sondern so, dass es bereits als Wirklichkeit in einem virtuellen Plan eingeschrieben ist, am Rande des Immanenzplans. Wie dem auch sei: die Zeit des Seins im Modus der Futurierung zu denken, heißt nach Heidegger, sie unter dem Gesichtspunkt des Möglichen zu betrachten. Das ist letztlich nur eine Ausweitung dessen, was schon für das menschliche Dasein in „Sein und Zeit“ gesagt war: das Dasein als Entwurf seiner eigenen Möglichkeiten, wobei der Begriff des „Entwurfs“ eine erste, wenn auch unbeholfene Formulierung – als „Projektion“ – des Gedankens der Zeit als Futurierung darstellt.

*Sie haben gezeigt, inwiefern es Heidegger trotz seiner Absichten nicht gelingt, aus dem metaphysischen Rahmen auszubrechen. Nun scheint er aber in seinen späteren Texten die Dichtung – insbesondere die Hölderlins – zu jenem Ort zu machen, an dem sich das Sein anders sagen kann, im Entzug, im Gesang. Doch führt dieses Vertrauen in die stiftende Kraft des Gedichts nicht erneut zu einer Art Sakralisierung? Worin könnte nach Ihnen das dichterische Wort – anstatt das Sein zu enthüllen – vielmehr die Erfahrung seines Verlustes oder seiner Abwesenheit sein?*

Das ist eine andere Geschichte! Wenn ich „andere“ sage, meine ich, dass sie gewiss subtiler ist, aber sie bleibt ihrem Wesen nach untrennbar mit jener der Metaphysik verbunden – wir werden sehen, warum. Mit Ausnahme von Hebel (Heidegger, „Vorträge und Aufsätze, Fragen III und IV“) ruft Heidegger vier Dichter auf: Hölderlin, Rilke, Trakl und Stefan George. Wir müssen kurz die Weise betrachten, wie er jeden von ihnen behandelt, und ich schlage vor, mit Hölderlin zu beginnen, dem Dichter, dem er zahlreiche Schriften gewidmet hat.

Wenden wir uns diesem Verhältnis zu Hölderlin über seinen Kommentar zu „Wie wenn am Feiertage ...“ zu (Heidegger, „Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung“). Was sagt uns Heidegger hier? Er fasst die Natur unter dem Blickwinkel der griechischen Physis, und „Natur“ schreibt sich bei ihm mit großem „N“ – ein Hinweis. Natur als Physis ist das, was erblüht, hervorsprießt im Licht, was aufblüht; die bloß verstandene Natur dagegen ist das, was sich der Herrschaft der Technik darbietet. Entscheidend ist hier, dass die Natur, die sich selbst unmittelbar ist, zum Mittler oder Medium unseres Bezugs zum Geheimnis, zum Heiligen, zum Sein wird.

Die ganze Frage ist nun, ob diese Auffassung der Natur als Vermittlung der von Hölderlin entwickelten Vorstellung entspricht. Und ich antworte unumstößlich: nein! Um sich davon zu überzeugen, genügt es, den letzten Brief des „Hyperion“ zu lesen: Das Heilige (das Unendliche,

das Göttliche) gibt sich dort in der Natur selbst, die Natur ist keineswegs eine Art Mittler. Gewiss, die Natur mit großem „N“ hat eine symbolische Tragweite, doch Heidegger vergisst das eigentliche Wesen des Symbols.

Das Symbol ist kein Stellvertreter, sondern das, was uns mit dem Anderen eint, was ihn in Gegenwart bringt – nicht auf distanzierte Weise, sondern in Unmittelbarkeit. Der Theologe Edward Schillebeeckx hatte im Vatikan einen wahren Tumult ausgelöst, als er sagte, die Gegenwart Christi in der Eucharistie sei symbolisch, wobei die römischen Magister sich einbildeten, symbolisch stehe im Gegensatz zu wirklich: ein schwerer Irrtum! Was ist ein Symbol? Es ist irgendein Gegenstand, der von zwei Freunden entzwei gebrochen wird, bevor sie sich – aus welchem Grund auch immer – trennen, jeder von ihnen nimmt eine Hälfte mit. Der Gegenstand, hier nur zur Hälfte bewahrt, ist kein Bild, keine Repräsentation des anderen, sondern seine Vergegenwärtigung in der Abwesenheit selbst, und diese Vergegenwärtigung ist durchaus wirklich.

Wenn also die Natur, verstanden als Physis, eine symbolische Dimension trägt, dann nicht im Sinne einer Vermittlung, sondern im Gegenteil einer Vergegenwärtigung in Unmittelbarkeit. Die Natur, wie Hölderlin sie versteht, ist nicht Bühne oder mittlerische Szenerie der Offenbarung des Heiligen: sie ist Offenbarung des Heiligen selbst, jenseits aller Sprache – wir werden darauf zurückkommen.

Die ganze Frage, die mit der heideggerschen Auffassung des Entbergens/Verbergens zusammenhängt, lautet nun: Ist diese Epiphanie, dieses Hervorbrechen des Heiligen im Innern der Natur – begreifen wir: in ihr und nicht durch sie – total, vorbehaltlos, oder hält sich das Heilige im Entzug, während es sich doch in ihr zeigt? Es ist zweifellos die Lesart des Entzugs, die Heidegger bevorzugt. Doch ist diese Lesart dem Geist wie auch dem Buchstaben Hölderlins gemäß? Hier wiederum müssen wir verneinen: es ist vorbehaltlos, dass sich das Heilige (das Göttliche, das Unendliche) uns in der Natur darbietet – dem, der es wahrzunehmen vermag.

Dieses Heilige, das sich so ohne Vorbehalt schenkt, bleibt dennoch aufgrund seiner Unendlichkeit ungreifbar, unbenennbar („es fehlen die heiligen Namen“), ein wenig so, als wollte man die Schönheit einer Blume festhalten und fixieren: Von ihrer Schönheit behält die Blume nichts zurück, alles ist dem Blick gegeben, doch der Blick, „menschlich, allzu menschlich“ würde Nietzsche sagen, vermag sie nicht zu bannen, auch wenn ihm nichts von ihr entgeht.

Und daher kann man mit Fug behaupten – und eine aufmerksame Lektüre Hölderlins wird es nur bestätigen –, dass einerseits die Natur nicht das Medium oder der Mittler unseres Bezugs zum Heiligen ist, sondern seine Wohnstatt, und dass andererseits das Unendliche uns im Endlichen maßlos geschenkt ist – im Gegensatz zum Tier –, und dass es gerade diese Maßlosigkeit ist, die uns daran hindert, es uns anzueignen.

*Es gibt meines Erachtens eine merkwürdige, aber tiefe Verwandtschaft zwischen Hölderlin und Rainer Maria Rilke, die Heidegger entgangen ist: Was können Sie dazu sagen?*

Um auf diese Frage zu antworten, muss man sich auf den Text „Wozu Dichter?“ (Heidegger, „Holzwege“) beziehen. Im Gefolge Hölderlins stellt Heidegger die Frage, ob Rilke ein „Dichter in dürftiger Zeit“ sei. Zögerlich wird er diese Frage bejahen.

Heidegger interessiert sich hier für den Begriff des Offenen, den Rilke in der achten der „Duineser Elegien“ entfaltet. Rilke vergleicht den Menschen mit dem Tier: Das Tier, so Rilke, schreitet in Richtung Gott, weil es die Welt ohne jedes Gegenüber in der Vorstellung aufnimmt. Das Tier kennt den Tod nicht, oder genauer: sein Ende liegt immer schon hinter ihm, so dass es – anders als der Mensch – nicht auf den Tod zugeht. Der Tod ist die Obsession des Menschen: er fasst in sich allein seine ganze Zukunft zusammen.

Im Unterschied zum Tier blickt der Mensch unaufhörlich zurück – in einer distanzierten Schau auf all die durchlebten Augenblicke, und diese Augenblicke sind Sterbenserfahrungen, die den letzten Tod antizipieren, der ihm bevorsteht. In der Tat sterben wir in jedem Augenblick an etwas, und deshalb, sagt Rilke, nimmt der Mensch im Zurückblicken unaufhörlich Abschied. Es geht nicht darum, mit der Natur zu verschmelzen oder sich in ihr zu verlieren, sondern sie aufzunehmen als den immanenten Ort eines Übermaßes, eines Überschusses der Dinge selbst – denn die Dinge, und die Natur im Besonderen, quellen über von jener Unendlichkeit, die in ihnen wohnt.

Es besteht also eine enge Verwandtschaft zwischen Rilke und Hölderlin. Doch jenes Heilige, in dem Hölderlin den abwesenden Gott zu erreichen sucht, ist bei Rilke, obgleich es wie bei Hölderlin in der Natur immanent ist, nicht vergöttlicht: die Natur bei Rilke vollzieht eine Sakralisierung ohne Gott. Gerade diese Annäherung des Menschen an die Haltung des Tieres ist es, was Heidegger nicht denken kann, da er Rilkes Sicht als einen Naturalismus versteht, der

die Natur von ihrer Funktion als Physis-Mittlerin ablenkt und sie der Gefahr der technischen Beherrschung aussetzt.

Aber das ist nicht der entscheidende Punkt. Heidegger spricht vielmehr die Dimension des Risikos an, die der Dichtung innewohnt: riskant ist in der Dichtung, so Rilke, ein Atem, der weit mehr ist als das Leben. Heidegger kann das so nicht verstehen. Für ihn liegt das Risiko in Rilkes Sicht im Sprachlichen selbst, und darüber hinaus im Denken. Nach Heidegger ist die Sprache die Wohnstatt des Seins, und die Sprache zu riskieren heißt, das Sein selbst zu riskieren. Dort, wo Heideggers Denken begrifflich wird, ist dasjenige Rilkes von Natur aus viszeral und paradoxerweise mystisch.

Der Mensch ist Teil der Natur und nicht ihr Anderes, im Gegensatz zu Heidegger, der die Natur in eine Mittlerfunktion einschließt. Für Rilke ist die Natur vom Menschen bewohnt; für Heidegger bleibt der Mensch stets ihr Anderes, in der Vermittlung der Sprache.

Dieser riskierte Atem, von dem Rilke spricht, ist der Geist, der in allem überquillt – der über das Leben und sogar über den Tod hinausquillt. Jedes Mal, wenn er zurückblickt, nimmt der Mensch Abschied, nicht vom Leben, sondern von all den Toden, die sich darin aneinanderreihen: der Mensch, der sich zurückwendet, das Offene fliehend, stirbt an allen Dingen, bis hin zu seinem eigenen Tod. Deshalb kann er nicht verstehen, dass „Tod das Leben ist, aber Leben auch der Tod“ (Hölderlin, „In lieblicher Bläue“).

*Wir haben Heideggers Verhältnis zur Dichtung anhand seiner Kommentare zu Hölderlin und Rilke betrachtet; in „Das Wort im Gedicht“ (in „Unterwegs zur Sprache“) wendet er sich an Trakl. Was können Sie dazu sagen?*

Bei Trakl ist das Gedicht nicht – wie bei Hölderlin – der Ort des fehlenden Namens, auch nicht – wie bei Rilke – der Ort eines verkörperten Wortes: bei Trakl ist es der Ort des Zusammenbruchs der Sprache. Das Wort ist hier seiner Bezeichnungsfunktion entkleidet; es bezeichnet nicht mehr, es blutet. Es ist weniger eine Brücke zum Sein als vielmehr ein Riss im Sagen.

Das dichterische Wort will nichts retten, es registriert die Verwüstung. Bei Trakl ist das Sein nicht mehr verhüllt, es ist verlassen. Das Wort enthüllt die Sache nicht, es legt ihren Entzug bloß. Und doch bleibt gerade in diesem Entzug die Möglichkeit des Gedichts – nicht als Aufbau, sondern als Wache, als Lauschen auf die Stille, die dem zerbrochenen Wort folgt.

Heidegger erkennt in Trakl diese abgründige Nähe zum Ungesagten, nicht als Verweigerung des Sagens, sondern als jenen Moment, in dem das Sagen, seiner Kräfte entleert, das erscheinen lässt, was nicht ausgesprochen werden kann. Es ist hier eine Dichtung der Katastrophe, eine Dichtung des Nachher, wo die Sprache, am Rand ihrer Auflösung, sich einem armen, dämmernden, aber wirklichen Licht öffnet. Trakl benennt die Welt nicht: er beweint sie. Und vielleicht liegt gerade darin – in diesem dünnen Schluchzen des Wortes – jene schwerste Notwendigkeit des Gedichts, die Heidegger erkennt.

Bei Trakl sucht Heidegger nach einem letzten Widerhall des Seins, nach einer dünnen Spur in den Ruinen der Sprache. Er horcht auf das, was im Schweigen des Gedichts noch ontologisch rauschen könnte. Doch dieses Rauschen ist bei Trakl nicht mehr. Es gibt keine Reserve, keinen Entzug, der auf seine Offenbarung wartet. Es gibt einen reinen Zusammenbruch, eine bodenlose Leere, in die die Wörter, aller Zuweisung beraubt, versinken.

Heidegger versucht, die Sprache zu retten, weil es für ihn kein Sein ohne Wort gibt – Trakl jedoch rettet nichts. Er lässt die Sprache bluten, er treibt sie bis an den Rand ihrer eigenen Vernichtung, dorthin, wo das Gedicht nichts mehr sagt, sondern selbst den Sturz verkörpert. Die Welt ist nicht mehr zu benennen: sie ist bereits verloren. Es ist nicht das Fehlen des Wortes, das das Erscheinen der Sache verhindert, wie in Heideggers Denken vom Entzug, sondern die Sache selbst, die sich aufgelöst hat – und mit ihr jede Möglichkeit der Rede.

Bei Trakl sagt das Wort nicht das Sein: es versinkt in dem, was das Sein hinter sich gelassen hat – in einer Nacht ohne Wiederkehr. Und wenn etwas bleibt, dann in der Weise einer kalten Glut unter der Asche, die kein Atem mehr entfacht. Das Gedicht ist daher nicht länger ein Ort der Entbergung: es ist die Grabstele der Sprache. Heidegger, als Philosoph des Entzugs, möchte darin immer noch das Versprechen eines Neubeginns hören. Doch was er nicht hört, oder nicht hören kann, ist, dass die Sprache hier nichts mehr verspricht. Sie konstatiert, sie nutzt sich ab, sie verlöscht in einem radikalen Verstummen, das kein Jenseits vorbereitet.

Das ist vielleicht die tragische Größe Trakls: die Sprache bis zu ihrem eigenen Tod geführt zu haben – ohne Hoffnung auf Auferstehung.

*Heidegger hat den Vortrag „Das Wort“ („Unterwegs zur Sprache“) gehalten, der eine persönliche Lesart des gleichnamigen Gedichts von Stefan George darstellt; er befasst sich*

*besonders mit dem letzten Vers: „Kein Ding sei, wo das Wort gebricht“. Was halten Sie von dieser heideggerschen Lesart?*

Beginnen wir mit einem Auszug aus dem Vortrag, dort, wo es um den Verzicht geht, den der vorletzte Vers des Gedichts evoziert:

„Der erlernte Verzicht ist nicht einfach das Abwerfen eines Anspruchs, sondern die Verwandlung des Sagens in ein kaum hörbares, nachklingendes Echo einer rätselhaften, unsagbaren Sage.“

Vielleicht sind wir jetzt besser in der Lage, die Schlussstrophe zu bedenken, so dass sie von sich selbst her spricht und das ganze Gedicht sich in ihr sammelt. Sollte dies auch nur ein wenig gelingen, dann könnten wir in guten Augenblicken den Titel des Gedichts, *Das Wort*, deutlicher hören und erkennen, dass die letzte Strophe nicht nur schließt, noch einfach öffnet, sondern auch das Geheimnis des Wortes verschließt.

So lernt ich traurig den Verzicht: Kein Ding sei, wo das Wort gebricht.

So lernte ich traurig den Verzicht: Nulle chose n'est, là où fait défaut le mot.

Die Schlussstrophe spricht vom Wort im Modus des Verzichts. Dieser ist an sich selbst ein Sagen: ein Sich-Entbehren, das heißt das Aufgeben eines Anspruchs. So genommen, behält der Verzicht einen negativen Charakter: ‚Kein Ding‘ – keine Sache; ‚das Wort gebricht‘ – das Wort fehlt, ist nicht verfügbar. Nach der Regel erzeugt die doppelte Negation eine Bejahung. Der Verzicht sagt: Eine Sache kann nur da sein, wo das Wort gewährt ist. Der Verzicht spricht bejahend. Das bloße Abweisen erschöpft nicht das Wesen des Verzichts, es bringt es nicht einmal zum Ausdruck.“

Der Verzicht hat wohl einen negativen Aspekt, aber auch einen positiven. Doch von „zwei Seiten“ zu sprechen, wäre hier irreführend. Das würde das Bejahende und das Verneinende auf dieselbe Ebene stellen und so das eigentliche Sagen des Verzichts verdecken.

Darüber gilt es vor allem nachzudenken. Und mehr noch: wir müssen bedenken, auf welchen Verzicht die Schlussstrophe abzielt. Er ist einzigartig: er betrifft nicht irgendeinen Besitz, sondern das Wort selbst, als ein Sich-Entbehren, das heißt als ein Sagen. Der Verzicht bringt die Beziehung zum Wort in Bewegung, hin auf das, was jedes Sagen als solches angeht. Wir ahnen, dass in diesem Sich-Entbehren das Verhältnis zum Wort eine fast übermäßige Intimität erreicht.

Das Rätsel der Schlussstrophe überwältigt uns. Wir wollen es nicht lösen, sondern es lesen und unser Denken auf sie konzentrieren.

Zunächst denken wir den Verzicht als ein Sich-Entbehren von etwas. Grammatisch steht das „sich“ hier im Dativ und bezeichnet den Dichter. Wessen entbehrt sich der Dichter (im Akkusativ)? Der Anspruch auf die repräsentative Beherrschung des Wortes.

Nun offenbart sich jedoch eine andere Dimension in diesem Verzicht: Der Verzicht schenkt sich dem höheren Walten des Wortes, das allein es ermöglicht, dass ein Ding ein Ding ist. Das Wort bedingt das Ding als Ding. Wir möchten dieses Walten des Wortes „*Bedingnis*“ nennen. Dieses alte Wort ist aus unserem Sprachgebrauch verschwunden. Goethe kannte es noch. Doch hier bedeutet *Bedingnis* etwas anderes als *Bedingung*, selbst in dem Sinne, in dem Goethe es noch gebrauchte. Die *Bedingung* (*Bedingung*) ist ein reales Fundament für etwas Reales; sie gründet, sie stellt her. Sie erfüllt den Satz vom Grund. Aber das Wort gründet das Ding nicht. Das Wort lässt das Ding als Ding an-wesend sein. Dieses Lassen-sein – das nennen wir *Bedingnis*. Der Dichter erklärt nicht, was diese *Bedingnis* ist.

Aber er überantwortet sich, sein Sagen, diesem Geheimnis des Wortes. In dieser Hingabe, diesem Sich-Schenken, verzichtet der Dichter auf den Anspruch, den er zuvor verfolgte. So verwandelt sich der Sinn des Sich-Entbehrens: Das „sich“ steht nicht mehr im Dativ, sondern im Akkusativ. Der *Anspruch* geht vom Akkusativ in den Dativ über.

In diesem grammatischen Gleiten verbirgt sich die Metamorphose des Dichters selbst. Er hat sich führen lassen – er und das Sagen, das ihm noch möglich bleibt – vor das Geheimnis des Wortes, vor die *Bedingnis* des Dinges im Wort. Aber selbst in diesem verwandelten Sich-Entbehren bleibt der negative Charakter des Verzichts vorrangig. Und doch wird immer klarer: Der Verzicht des Dichters ist keineswegs ein Nicht-Sagen, sondern ein Ja-Sagen. Dieses Sich-Entbehren – nur scheinbar eine Ablehnung, ein Rückzug – ist in Wahrheit: ein Sich-nicht-Entbehren des Geheimnisses des Wortes. Dieses Sich-nicht-Entbehren kann nur sprechend sagen: „Es sei.“

Von nun an sei es so: das Wort, *Bedingnis* des Dinges. Dieses „es sei“ lässt erscheinen, was das Verhältnis zwischen Wort und Ding in seinem Wesen ist: es gibt kein Ding ohne das Wort. Und dieses „ist“ liegt im „sei“, das der Verzicht sich zuspricht. Deshalb ist es nicht nötig, den letzten

Vers nachträglich in eine Indikativform zu verwandeln, um das *ist* sichtbar zu machen: das „sei“ gibt uns das „ist“ – reiner, weil verhüllt.

*Kein Ding sei, wo das Wort gebricht.* Nulle chose n'est, là où le mot fait défaut.

In diesem Sich-nicht-Entbehren spricht der Verzicht sich selbst als das Sagen, das ganz dem Geheimnis des Wortes verdankt ist. Der Verzicht wird in diesem Sich-nicht-Entbehren ein Sich-als-verdankt-Erkennen. Darin liegt der Verzicht. Verzicht ist Anerkennung, Dank – ein Akt der Dankbarkeit. Er ist weder bloß eine Ablehnung, noch ein reiner Verlust.

*Aber warum ist der Dichter dann von Traurigkeit ergriffen?*

*So lernt ich traurig den Verzicht : Ainsi j'appris, triste, le renoncement.*

Ist es der Verzicht selbst, der ihn traurig macht? Oder war er nur traurig im Augenblick, da er den Verzicht lernte? In diesem Fall könnte diese jüngst erlebte Traurigkeit verschwunden sein, sobald er sich dem Verzicht als Anerkennung (*Verdank*) hingegeben hat – denn die Dankbarkeit ist ein Affekt, der auf die Freude gerichtet ist.

(Heidegger, „Das Wort“)

Wie versteht Heidegger nun diesen Schlussvers „Kein Ding sei, wo das Wort gebricht“? Soll man nach ihm meinen, dort, wo das Wort fehlt, sei schlechthin nichts vorhanden? Keineswegs! Heidegger ist sich der Grenzen der Sprache sehr wohl bewusst (er hat sich ausführlich darüber in den „Denkerfahrungen“ geäußert): „gebrechen“ bedeutet für ihn nicht fehlen oder mangeln, sondern das Gemeinte nur teilweise treffen.

Die Sprache ist für Heidegger die bevorzugte Wohnstatt des Seins, und im Wort entbirgt sich das Sein; aber zugleich hält es sich eben im Wort, aufgrund dieser Gebrechlichkeit, auch im Entzug. So gilt: dort, wo das Wort gebricht, entbirgt sich keine Sache, sondern sie verharret im Entzug (in der Verschllossenheit) – was jedoch nicht bedeutet, dass sie nicht ist; sie ist das, was das Wort nicht zu entbergen vermag.

Doch ist dies wirklich der Sinn, den Stefan George seinem Schlussvers geben wollte? Keineswegs, da bin ich überzeugt. „Kein Ding sei, wo das Wort gebricht“ – das heißt: dort, wo das Wort an seinem Ort fehlt, dort, wo es sich in seiner Anmaßung, zu sagen, über die Schwelle des Unsagbaren hinauswagt, dort, wo es sich auf ein Feld begibt, das ihm verwehrt ist, weil es

das Feld des Unaussprechlichen ist, jenseits aller Sprache. Man findet hier einen Versuch, der demjenigen gleicht, den Heidegger unternimmt, wenn er „Das Wort im Gedicht“ in Bezug auf Trakl verorten will.

*Es scheint also, dass Sie sich durch diese kritische Lesart von Heidegger distanzieren: handelt es sich – nach dem Lob des „Feldwegs“ – um ein Abwenden?*

Durchaus nicht! Ich bleibe in dieser Treue zu Heidegger (und zu Nietzsche natürlich), aber sie haben mich bis an diese Schwelle geführt, und um zu springen, muss ich ihre Hände loslassen. Diese Schwelle – das ist Trakl und die Dichtung als Zusammenbruch der Sprache, das Denken des Un-denkbaren. Es geht nicht darum, wie Nietzsche es bildhaft sagte, das Abgründige auf einem Seil zu übersteigen, sondern sich wie Trakl in den Abgrund fallen zu lassen, um darin das verborgene Licht zu erfassen.

*Sie haben nun drei alte metrische, in Alexandrinern gereimte Gedichte in freie Verse umgeschrieben: warum diese Umarbeitung?*

Weil die Metrik sehr beschwerlich ist: man muss die Silben zählen, Reime finden und zugleich den Text bewahren. Der freie Vers, wie sein Beiwort schon sagt, erlaubt das Fehlen dieser Zwänge – und das kann dem Text nur dienen. Den langen Vers habe ich beibehalten, weil er am besten der meditativen Dimension der Texte entspricht, die ich vorlege.

Diese drei überarbeiteten Texte („An wenige Worte“, „Die Worte“ und „Von der Rede“) erlauben es Ihnen, ein Ganzes einzuleiten, das Sie „Der Zusammenbruch“ nennen: können Sie uns Genaueres dazu sagen?

Dieses Ensemble umfasst, neben den drei genannten Texten, ein weiteres unveröffentlichtes Gedicht in freien Versen, „Glut unter der Asche“, das das Fundament oder den Sockel des Ganzen bildet; darauf folgt ein bereits veröffentlichter, unverändert übernommener philosophischer Text über das „leere Feld“ (*case vide*), und ein ebenfalls bereits publiziertes Gedicht in freier Versform mit dem Titel „Das leere Feld“.

Was hier unter „leeres Feld“ zu verstehen ist, hat nichts mit der strukturalistischen Konzeption zu tun. Das leere Feld ist ein hohler Körper oder, genauer, ein Riss. Ich habe Ihnen gesagt, dass die Weltnacht bei Trakl das Wort überflutet hat und dass es zusammengebrochen ist, gleichsam eingesogen von einem Sogloch, das den Tiefen des Realen eigen ist. Es handelt sich also um

einen Riss, genauer: um multiple Risse, die in die Singularitäten eingeschrieben sind als Felder ihrer Möglichkeiten.

Das ist es, was ich unter Dichtung als „Polyphonie der Risse“ verstehe: die Sprache, die mit Trakl zusammengebrochen ist, findet in diesen Rissen den Ort ihrer Wiederkehr, aber in einer anderen Gestalt – losgelöst von ihrer menschlichen Verankerung und grundlegend polyphon, weil die Sprache nur in der Polyphonie noch hervortreten kann, nicht um etwas zu sagen, sondern um zur Geburt zu kommen.

Heidegger sagte, die Sprache sei die Wohnstatt des Seins: ich antworte ihm, dass das Sein nicht in der Sprache wohnt, sondern in ihr den Ort seiner Geburt findet. Die Sprache ist für mich also nicht Wohnstatt des Seins, sondern seine Matrix im eigentlichen Sinne – der Ort selbst seines Werdens zum Geist. Aber nur, wenn man sich darauf einigt, dass diese Sprache nicht mehr spezifisch menschlich ist, sondern von allen Möglichkeiten in der Singularität ihres Werdens mit-angehört.

*Worin unterscheidet sich also der von Ihnen dargestellte Zusammenbruch der Sprache von der Situation der Sprache bei Trakl?*

Bei Trakl bleibt die Sprache streng menschlich, doch sie hört auf, funktional zu sein; sie löscht sich aus, wird durchsichtig für die Welt in Trümmern. Es ist, als ob die Welt, die Ruinen, die Sprache selbst zerrissen hätten – die Sprache hört auf, ein offenes Fenster zur Welt zu sein. In der Sprache wird die Welt vergegenwärtigt, repräsentiert; in diesem Sinne spricht Nietzsche von Sprache als Metapher. Bei Trakl verschwindet die Repräsentation, denn es gibt keine Sprache mehr, nur noch die Brutalität der Welt, die sich unmittelbar in der Sprache präsentiert – daher dieser Gedanke der Transparenz.

In der Dichtung als Zusammenbruch der Sprache tritt jedoch etwas anderes ein: Die Sprache ist hier nicht, wie bei Trakl, Transparenz, damit die Zersetzung der Welt sich voll entfalten kann. Es ist die Sprache selbst, die sich zersetzt; sie löscht sich nicht aus, sondern bleibt als Fragmente ihrer eigenen Ruine bestehen. Die Wörter erscheinen wie faule Früchte eines toten Baumes, die zu Boden fallen und zerplatzen.

Die Sprache, die bei Trakl noch ein nicht-signifikanter Raum bleibt, in den die Welt gleichsam gewaltsam einbricht, ist nicht einmal mehr dieses residuale Theater der Welt. Denn die Sprache verliert hier nicht – wie bei Trakl – ihre Dichte, sondern ihre ganze Konsistenz: es gibt die Welt

und ihr gegenüber die Stille. Dieser Zusammenbruch der Sprache zieht den Menschen selbst mit in den Sturz, da er jede Herrschaft verliert – beraubt seiner exklusiven Verfügung über die Sprache, sobald diese sich buchstäblich zersetzt hat. Dort, wo bei Trakl die Sprache erlischt, löst sie sich im Zusammenbruch auf – und in dieser Zersetzung verliert sie jede Möglichkeit, Sprache zu sein. Nicht nur sagt die Sprache nichts mehr: sie existiert nicht mehr. Die Wörter sind nur noch Asche, und der Satz ein völlig verzehrter Holzschrein.

*Wenn sich die Sprache zersetzt und mit ihr der Mensch, bleibt also nur eine Welt, die sich nicht mehr sagen lässt ...*

Im Gegenteil! Gerade in der Transparenz der Sprache lässt sich die Welt nicht mehr sagen, außer durch Einbruch – und dieses Verschwinden der Sprache zieht sie in einen endgültigen Verlust. Trakl macht die Sprache nicht abwesend, sondern löscht ihre ganze Opazität, und so bleibt sie ohne Möglichkeit der Wiedergeburt. Mit dem Zusammenbruch hingegen löst sich die Sprache auf, zerstört sich selbst – und macht dadurch das Entstehen einer anderen Sprache möglich. Diese andere Sprache verliert jedoch jede Funktionalität, insofern sie nicht mehr auf den Menschen als ihren alleinigen Herrn zurückgeführt ist, und wird durch dieses Dezentrieren zur Polyphonie der Welt in all ihren Singularitäten.

Doch diese polyphone Sprache, die dennoch von jedem einzelnen Wesen aufgenommen werden kann, setzt eine Mit-Zugehörigkeit voraus.

*Ist dieser Zusammenbruch der Sprache nicht eine Abstraktion oder höchstens eine dichterische Metapher?*

Im Gegenteil! Die Wörter höhlen sich mehr und mehr aus, bis sie zu leeren Hüllen werden – man muss nur um sich hören. Das vielleicht deutlichste Beispiel ist die Holzsprache, die unsere politischen Führer so schätzen. Aber beobachten Sie die sozialen Netzwerke: sie entleeren die Wörter, ersetzen sie durch Bilder – meist grotesk, Fratzen aller Art.

Dieser Zusammenbruch der Sprache zeigt sich besonders deutlich in der Werbung: das Bild ersetzt das Wort, doch dieses Bild ist unreal, vorfabriziert, einzig zur Verführung entworfen. Ich erinnere mich sehr gut an eine Sendung von *Touche pas à mon poste* am 6. Mai 2021: dort hörte man eine Tierrechtsaktivistin unsinnige Worte im Fluss äußern – kein Sprechen mehr, sondern eine Logorrhoe, eine Folge von Schreien und Wörtern, die seltsam an den langen Monolog von Lucky in Becketts *Warten auf Godot* erinnerten.

Die Wörter werden ihres Sinns beraubt – und vor allem ihres geschichtlichen Gewichts. Schlachthöfe werden mit Vernichtungslagern verglichen, Metzger sind die Diener des Holocaust der Schweine, „ich bin die Sau“ sagt die Rednerin – und in diesem inkonsistenten Fluss tauchen plötzlich Bezüge auf zur Covid-Pandemie.

Und auch im Alltag der Menschen löschen sich die Wörter in Oberflächlichkeit aus: alle, die mir noch begegnen, sprechen vom Wetter, höchstens vom Preis des Salats, aber nie geht es darüber hinaus. Ich habe oft gesehen, wie Bekannte den Weg wechselten, um mir nicht zu begegnen; oder sie wirken gehetzt, und das Gespräch reduziert sich auf ein „Salut, ça va?“ – und eine Antwort ist unnötig, weil der andere schon zu weit entfernt ist, um sie zu hören.

Die Wörter, besonders in der Werbung, werden nicht nach dem bemessen, was sie bedeuten, sondern nach ihrer Anziehungskraft, nach dem Überredungsvermögen, das sie ausüben können. Und hier spielt natürlich die Wiederholung ihre Rolle der Formung: die Wörter klingen wie Pfiffe.

*Um diesen Zusammenbruch der Sprache zu benennen, verwenden Sie einen besonders starken Ausdruck: Sie sprechen von der Verwesung der Sprache?*

In der Tat! Die Wörter (und mit ihnen die Sprache) entleeren sich ihres Inhalts wie ein Sarg sich des Toten, der in ihm lag, entleert. Es handelt sich – wie ich sagte – um eine eigentliche Zersetzung; aber gerade weil sie sich im Zusammenbruch zersetzt, ist die Sprache fähig, neu zu entstehen. Dieser Ausdruck findet sich oft im Werk Trakls, doch bei ihm ist es die Welt, die verwest – nicht die Sprache.

Verstehen Sie: bei Trakl wird die Sprache durchsichtig, das heißt, sie verliert jede Funktionalität, jede Möglichkeit, etwas zu sagen, denn es gibt nichts mehr zu sagen: die Welt ist in ihrer eigenen Nacht zusammengebrochen, und es gibt nichts hinzuzufügen. Was soll man von einer Welt in Trümmern sagen, außer dass sie in Trümmern liegt? Die Sprache verliert dort jede Funktion, irgendetwas zu sagen, weil es nichts mehr zu sagen gibt.

Sie sprechen von einer Mit-Zugehörigkeit, die von der Wiederkehr der Sprache vorausgesetzt wird, was mich an das Geviert bei Heidegger erinnert: Erde, Himmel, Göttliche und Sterbliche antworten einander in einem Spiel von Spiegelungen, von Reflektiertem und Reflektierendem – und dieses Spiel ähnelt einem Ring.

Die Struktur des Gevierts, wie Heidegger sie in seinem Vortrag „Das Ding“ entfaltet, ist tatsächlich die eines Ringes. Doch indem er diesen Begriff verwendet, begeht Heidegger einen schweren Fehler, der ihn unvermeidlich der Kritik aussetzt, die er selbst dem ewigen Wiederkehren des Gleichen bei Nietzsche entgegenhält.

Was Nietzsche an Nietzsche kritisiert, ist, dass er die ewige Wiederkehr des Gleichen als einen Kreis auffasst, der um sich selbst kreist, um systematisch zu seinem Ausgangspunkt zurückzukehren. Diese Deutung ist zwar irrig, trifft aber genau auf die Ring-Struktur des Gevierts zu. Indem er um sich selbst kreist, um ein Zentrum, bleibt der Ring unproduktiv: er wiederholt bloß dieselbe Beziehungsstruktur zwischen den Vieren. Und ich füge hinzu: ein Ring hat immer ein Zentrum – darauf werden wir zurückkommen.

Die ewige Wiederkehr des Gleichen bei Nietzsche darf nicht als Kreis gedacht werden, der unendlich um sich selbst kreist, um ein Zentrum, sondern als aufsteigende Spirale, deren Durchmesser sich unaufhörlich erweitert – was Bernoulli „spira mirabilis“ nannte. In diesem Bild gibt es Raum für wahre Schöpfung, für die Hervorbringung neuer Möglichkeiten. Und da sie aufsteigend ist, erhebt dieser schöpferische Prozess diejenigen, die daran teilhaben, immer weiter.

Eine aufsteigende Spirale besteht aus aufeinanderfolgenden Kreisen, die sich ebenfalls um ein Gravitationszentrum bewegen, während sie sich erheben. Der einzige Unterschied ist, dass sich dieses Zentrum der Schwere mit der Aufwärtsbewegung verschiebt.

Bernoulli hätte wohl dasselbe gesagt, doch in Wahrheit gibt es kein Zentrum – nur einen Abgrund, dessen Gefäß, dessen Hülle die Spirale ist. Was ist die Natur dieses Abgrunds? Kein Chaos im Sinne Deleuzes (das Ununterschiedene), auch nicht im Sinne Simondons (die ununterschiedene Materie, aus der die Singularitäten durch Transduktion hervortreten), sondern ein Knoten singulärer Möglichkeiten, der sich nur erweitert, je weiter die Spirale sich ausdehnt.

Das ist es, was ich „Risse“ (*failles*) nenne: immer singulär, als Felder von Möglichkeiten. Sie kreuzen sich, bilden ein Gewebe von Möglichkeiten – doch diese Möglichkeiten können nur in jener Spirale hervortreten, die sie alle umgibt. Das ist das Prinzip der Mit-Zugehörigkeit. Aber diese Spirale ist weit mehr als bloße ontologische Mit-Zugehörigkeit im heideggerschen Sinne.

*Was wollen Sie damit sagen?*

Dass das, was die singulären Möglichkeiten ermöglicht – in diesem Fall die Spirale –, die Sprache ist, die die Mit-Zugehörigkeit erst möglich macht. Es ist die Sprache, die den bevorzugten, ja den einzigen Ort der Hervorbringung aller singulären Möglichkeiten bildet.

Ein Individuum, das allein in der Welt wäre, bewohnte ein steriles Feld ohne jede Möglichkeit, denn zum einen wäre es nicht in eine Mit-Zugehörigkeit eingelassen, und zum anderen wäre es der Sprache beraubt. Es ist allein in der geteilten Sprache – in der Sprache, die aus eben dieser Mit-Zugehörigkeit hervorgeht –, dass alle singulären Möglichkeiten auftauchen.

Wir sind und wir werden mit und durch die anderen – unter der Bedingung, dass wir mit ihnen durch eine Sprache verbunden sind, die für alle erkennbar ist.

*Wie könnten ein Mensch oder ein Vogel empfänglich sein für die Sprache eines Baumes – gesetzt, er spräche?*

Weil diese Mit-Zugehörigkeit nicht die des Seins ist, sondern die des Geistes: es ist derselbe Geist, der mit-zugehört wird, doch stets auf singuläre Weise. Ein Baum äußert sich aus der Bedingung, die die seine ist, und ebenso verhält es sich mit dem Menschen oder dem Vogel. Und es ist der Geist, der die Aufnahme jedes Einzelnen durch alle anderen gewährleistet.

Doch Sprache ist auch Gewebe – und es ist in diesem Gewebe, das stets im Werden begriffen ist, dass jeder seine eigene Singularität entfaltet, in einer Sprache, die, indem sie sich übt, immer mehr zur gemeinsamen wird.

Das Wesentliche ist hier: die Sprache hat kein Zentrum mehr – jene eminente Stelle, die bisher der Mensch innehatte, und der nun ein Seiendes unter anderen ist, ohne eines von ihnen zu sein.

Darum hat es auch keinerlei Sinn, wenn eine Aktivistin sagt: „Ich bin die Sau.“ Der Geist vereint Singularitäten, aber er vermischt sie niemals. Das „Ich“ bildet sich als solches aus dem „Du“ in der Matrix der Sprache, jedoch niemals als dessen Identisches – auch wenn beide demselben Geist mit-zugehören.

Das Wort ist nicht mehr die Rede eines Einzelnen, sondern die polyphone Orchestrierung all der Risse, in denen die Welt atmet.