

Dennis J. Schmidt

Idiome der Wahrheit

Aus dem Amerikanischen von
Nikola Mirković

Vittorio Klostermann

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek



Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2014

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.

Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg,

alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert 

Satz: post scriptum, www.post-scriptum.biz

Druck: Wilhelm & Adam, Heusenstamm

Printed in Germany

ISSN 1868-3355

ISBN 978-3-465-04227-3

Inhalt

Vorwort	9
Heidegger und Homer: Die Verborgenheit der Wahrheit	13
Heidegger und die Griechische Tragödie	39
Was wir den Toten schulden	75
Heidegger und Klee	91
Die Sprache in der Zeit der modernen Technik: Über den Raum des Politischen	127
Idiome der Sittlichkeit	153
Heidegger und Gadamer: Über Sprache und Freiheit	171
Über das Idiom der Wahrheit und die Bewegung des Lebens	185
Über die Quellen des ethischen Lebens	201
Quellennachweise	219

Für

Joseph P. Fell

Vorwort

Die in diesem Band versammelten Aufsätze umfassen ein weites Spektrum an Themen: Malerei, Tragödie, Technik, Tod, Freiheit, Geburt und Sprache. Ebenso lang ist die Reihe an Figuren, die zur Sprache kommen: Heidegger, Gadamer, Homer, Klee, Sophokles, Freud und Platon. Aber diese Vielfalt an Themen und Figuren geht aus einer einfachen Überzeugung hervor und ist auf ein einheitliches Ziel ausgerichtet. Die Überzeugung besteht darin, dass die Sprache als solche die Tendenz dazu hat, Begriffe und Fachausdrücke auszubilden und dabei in Erstarrung zu geraten; denn obwohl sie eine Stätte des Denkens sein sollten, neigen Begriffe dazu, zu Spielmarken zu werden. Das trifft auf die begriffliche Sprache deshalb zu, weil Begriffe die Verworrenheit und Komplexität einer Sache leicht überspielen können, und das geschieht nicht nur in der Sprache der Philosophie, sondern in allen Ausdrucksformen der theoretischen Vernunft. Da die begriffliche Sprache als eine klar definierte Einheit erscheint, verbirgt sie die Endlichkeit, die zu jeder Sprache gehört. Es ist gerade diese Verbergung der eigenen endlichen Natur, die den Begriff allzu sicher und verlässlich erscheinen lässt. In unserer Zeit, die so sehr von den verschiedenen Logiken der Berechnung, Technisierung und Verwissenschaftlichung bestimmt ist, sind die Konsequenzen der Verkalkung der Sprache weitreichend, sie beschleunigen eine kulturelle Tendenz von größerem Ausmaß. Wir sind heute Zeuge einer Entwicklung, in der Ideen zu Twitter-Meldungen und Stichwörtern reduziert werden, in der die Sprache aufhört eine Stätte des Denkens und des Verstehens zu sein und sich zu einem bloßen Mittel der Kommunikation und der Manipulation wandelt – und das ist nur die offensichtlichsste Weise, in der sich ein tiefer liegendes Problem manifestiert. Vor diesem Hintergrund erkunde ich im Folgenden Themen und Texte, die in der Lage sind, die Herabwürdigung von Sprache und Denken in Frage zu stellen und womöglich umzukehren.

Die Philosophie hatte einstmals den Willen, eine Gegenbewegung zu bilden zu der Tendenz, Worte in Spielmarken zu verwandeln und ohne Verstand zu sprechen. Sokrates fragte mit Nachdruck nach der Bedeutung von Worten, die Sorge um ein echtes Verständnis, das unser Verhältnis zu dem Gesagten vertieft, gehörte für ihn zu den grundlegenden Zielen des philosophischen Gesprächs. Die Philosophie ist diesem sokratischen Anspruch in ihrer Geschichte jedoch nicht immer gerecht geworden. Sokrates lag meiner Überzeugung nach richtig: Falls die Philosophie eine übergreifende Aufgabe hat, dann besteht diese in dem Versuch, die Welt, in der wir uns befinden, besser zu verstehen. Ein solches Philosophieverständnis zollt einem Umstand Anerkennung, der heute häufig vergessen wird: Die Philosophie hat es nicht mit Wissen zu tun; es geht ihr vielmehr um eine Art des Verstehens, das sich selbst als ein endliches begreift, als etwas, das immer unterwegs ist, da es von der Bewegung der Geschichte gesättigt ist. Die Philosophie muss die Aufgabe, die Sprache zu ihrem Ursprung zurück zu führen und ihr ihre Beweglichkeit und Offenheit zurückzugeben, aber nicht alleine bewältigen: die Werke der Kunst, vor allem aber der Dichtung, haben schon immer in diese Richtung gewirkt. Mit wenigen Ausnahmen hat die Philosophie die Beiträge, die die Kunst hier leistet, jedoch nicht in ausreichendem Maße ernst genommen. Eine Ausnahme bilden hier die Vertreter von Phänomenologie, Hermeneutik und Destruktion. Diese drei Denktraditionen haben die verhärteten Formen der Sprache am stärksten verunsichert und haben für dieses Vorhaben aus der Erfahrung mit Kunstwerken geschöpft.

In diesem Band werden phänomenologische, hermeneutische und dekonstruktive Ansätze fortgeführt, aber es stehen zugleich Dimensionen im Vordergrund, die in diesen Denktraditionen meines Erachtens noch nicht ausreichend untersucht worden sind. So werden in den folgenden Aufsätzen insbesondere zwei Punkte hervorgehoben. Der erste Punkt, den ich betonen möchte, besteht in der Einsicht, dass ›Vergessen‹, ›Verbergen‹, ›Verstecken‹ und ›Missverstehen‹ als konstitutive Momente der Bewegung des Lebens verstanden werden müssen. Sicherlich wurden ›Vergessen‹, ›Verbergen‹, ›Verstecken‹ und ›Missverstehen‹ in den genannten Denktraditionen ausführlich thematisiert, aber ich glaube, dass wir uns ihnen noch entschlossener widmen müssen. Deswegen vertiefe ich im Folgenden die Auseinandersetzung mit den Grenzen der Sprache und mit dem ›Sagbaren‹ in mehrfacher Hinsicht. Der Tod, die Tragödie, die

Freiheit und das Kunstwerk werden alle in Hinblick darauf untersucht, wie sie die Sprache an eine Grenze führen, an einen Punkt, an dem die Sprache herausgefordert wird zu sprechen. Die Grenzen der Sprache aber sind das, was ich als Frage des Idioms verstehe. Das Idiom ist eine Form der Sprache, die zwar zu einem gewissen Grad verständlich und einsichtig gemacht werden kann, letztlich aber unübersetzbar bleibt. Indem die Aufmerksamkeit auf das Idiom gerichtet wird, wird eine besondere Grenze der Sprache aufgezeigt, eine Grenze, an der etwas vollkommen ausgesprochen werden kann und zugleich unübersetzbar bleibt. Das Idiom äußert sich, sowohl in seiner wörtlichen als auch seiner übertragenen Bedeutung, in zwei Weisen, die stets inkommensurabel bleiben. Aufgrund seiner zweifachen Wahrheit lässt sich mit dem Idiom auf ein Wort bringen, wie Sprache allgemein erschließen und zugleich verbergen kann.

Das Idiom verweist auch auf den zweiten Punkt, der nach meiner Überzeugung im Anschluss an die Tradition von Phänomenologie, Hermeneutik und Dekonstruktion noch stärker herausgearbeitet werden muss. Ich meine damit die Bedeutung, die die radikalen Überlegungen über den Charakter der Sprache, die sich der Verhärtung und Zähmung zum Begriff widersetzt, für die Ethik haben. Dabei handelt es sich um die folgenreichste, aber auch schwierigste Frage, die zu dem Denken des Idioms gehört. Die Philosophie war lange Zeit darauf verpflichtet, in dem Idiom der Idee die Sprache des Denkens zu sehen. Dieser Umstand hatte, wie wir spätestens seit Heideggers Metaphysikkritik wissen, weitreichende Konsequenzen. Die in diesem Band versammelten Aufsätze widmen sich jedoch weniger diesen Konsequenzen, sondern untersuchen vielmehr das ethische Selbstverständnis, das wir gewinnen, wenn wir die Wahrheit der Sprache auf eine andere Weise auffassen und uns nicht an der Idee, sondern am Idiom orientieren. Diese Stoßrichtung verbindet die Aufsätze dieses Bandes. Da jeder einzelne Text sein eigenes Ziel verfolgt, kann er aber auch unabhängig von den anderen gelesen werden.

Die in diesem Buch versammelten Aufsätze sind in unterschiedlichen Kontexten entstanden. Für vielfältige Anregungen möchte ich daher den Teilnehmern folgender Veranstaltungen meinen Dank aussprechen: des Collegium Phaenomenologicum in Città di Castello, des Hermeneutischen Symposiums in Freiburg im Breisgau, der Konferenzen der Heidegger-Gesellschaft und der Treffen der Ancient Philosophy Society. Den zahlreichen Fragen, der Kritik und den freundlichen Gesprächen bei diesen Zusammenkünften

verdanke ich viel. Ebenso lerne ich nach wie vor von meinen Studenten an der Pennsylvania State University, und auch dafür bin ich dankbar.

Um ausführlich zu beschreiben, welche Gedanken ich im fortlaufenden Gespräch mit meinen Freunden entwickelt habe, müsste ich ein weiteres Buch schreiben. Stattdessen will ich hier schlicht festhalten, dass ich von meinen Freunden sicher mehr gelernt habe, als ich mir bewusst bin und jemals zum Ausdruck bringen könnte. Vor allem haben sie mir geholfen, mich selbst besser zu verstehen. In diesem Sinne geht mein anhaltender und tief empfundener Dank an Walter Brogan, Donatella di Cesare, Günter Figal, Rodolphe Gasché, Theodore George, James Risser und John Sallis. Ich kann mir eine Welt ohne Hans-Georg Gadamer als Gesprächspartner nicht vorstellen. Ich befinde mich bis auf den heutigen Tag in einem unmöglichen und zugleich unverzichtbaren Dialog mit ihm. Jennifer Mensch hat meine Aufsätze wieder und wieder gelesen und mithilfe ihres kritischen Blicks Vieles verbessert. Ihre eigenen Forschungsbeiträge weisen in eine andere Richtung als meine, doch das hat mich vor allem gelehrt, wie vielfältig und interessant die philosophische Arbeit sein kann. Danken möchte ich auch meiner Tochter Zoe, die mir mehr darüber beigebracht hat, was es heißt, ein Idiom zu sein, als jeder und als jedes andere. Für eine Siebenjährige ist das keine geringe Leistung. Besonderer Dank gilt schließlich Nikola Mirković, der meine Texte mit Tatkraft und Sorgfalt übersetzt und viel dazu beigetragen hat, meine Arbeit und meine Worte zu verbessern.

Ich darf mich glücklich schätzen, dass ich nicht nur von meinen Freunden viel gelernt habe. Glück hatte ich auch, auf einige wunderbare Lehrer zu treffen, die über die Jahre zu Freunden geworden sind. Dieses Buch ist meinem ersten Lehrer, Joseph P. Fell, gewidmet, der für mich in so vielen Dingen ein Ursprung bleibt.

Heidegger und Homer: Die Verborgenheit der Wahrheit*

Wie soll in der Philosophie mit den Errungenschaften der Dichtung umgegangen werden? Wie kann man in einer Sprache, die von der Suche nach Bedeutungen bestimmt ist und sich im Begriff vollendet, auf eine Art des Sprechens antworten, die sich gerade nicht von der Sprache entfernt, um Bedeutungen festzustellen, sondern sich an die Sprache und ihre Ursprünge hält? Die Relevanz dieser Fragen und ihrer Implikationen – die bereits in der griechischen Philosophie thematisiert, aber dann bis zu Kants *Kritik der Urteilskraft* ausgeschlossen wurden – sind heute offensichtlich: Man hat eingesehen, dass der Sprache des Begriffs im Bereich der Wahrheit Grenzen gesetzt und damit die Beschränkungen und Verfehlungen unserer zeitgenössischen Welt auf verschiedene Weise bezeugt worden sind. Zudem wurde eingesehen, dass die Philosophie in diesem Zusammenhang eine besondere Rolle einnimmt. Die Notwendigkeit einer anderen Weise des Sprechens und Denkens ist immer deutlicher geworden. Die Kunst, die einst von der Wahrheit getrennt wurde, zeigt sich nun gerade als der Ursprung, der es ermöglicht, den Verengungen des Begrifflichen zu entkommen. Insbesondere die Dichtung, die in ihrem besonderen Verhältnis zur Sprache einen Vorrang vor anderen Künsten besitzt, scheint einen vielversprechenden Zugang zu einem Denken zu bieten, das von den lange Zeit gültigen Vorurteilen und verhärteten Vorannahmen der westlichen Kultur frei ist.

* Eine frühere Fassung des Textes ist unter dem Titel »Truth be told« erschienen. In *Heidegger and Language*, hrsg. von Jeffrey Powell, Indiana University Press, 2013, 163–180. Reprinted with permission of Indiana University Press.

Ich weise auf diesen Zusammenhang nicht hin, um die Frage nach dem Verhältnis von Kunst, Wahrheit und Philosophie allgemein zu entfalten. Es soll vielmehr deutlich werden, dass die Auseinandersetzung der Philosophie mit der Dichtung als etwas verstanden werden muss, das, wenn es wirklich stattfindet, in das Zentrum dessen führt, was die Griechen *πόλις* nannten. Diese Auseinandersetzung ist deshalb notwendig, weil die Verfehlungen unserer eigenen Zeit, die man in aller Kürze als diejenigen einer metaphysisch konstruierten Welt charakterisieren kann, sich immer weiter zuspitzen und zunehmend gefährlich werden.¹ Diese Dinge betreffen die *πόλις*, weil die Art, *wie* wir sprechen, das »Zwischen«, den Raum unserer Gemeinschaften und Kultur bestimmt.² Platon war sich dieses Zusammenhangs bewusst. Seine ausführlichste Erörterung der Dichtkunst findet sich daher auch nicht zufällig in einem Dialog, der von der Natur der *πόλις* handelt. Dass er dieses Thema als besonders wichtig erachtet, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass es zu Beginn des Dialogs erörtert wird. Auch bei Heidegger hat dieser Zusammenhang eine exponierte Stellung: »Die Sprache ist die Urdichtung, in der ein Volk das Sein dichtet. Umgekehrt beginnt die große Dichtung, durch die ein Volk in die Geschichte tritt, die Gestaltung seiner Sprache.«³ Wenn Platon und Heidegger von Dichtung sprechen, dann tun sie das aber meistens nicht in Hinblick auf deren Beziehung zur *πόλις* oder zu einem Volk. Bei der Erörterung dichterischer Texte geht es beiden Philosophen meistens vielmehr

¹ »Hier aber – um diese Jahre dringt das in unser Dasein, was die Griechen *ἀκμή* nennen.« Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann, Brief vom 10. April 1932 (34), in: Briefwechsel 1918–1969, hrsg. von Joachim W. Storck, Marbach 1989, 48–49, hier 49. Heidegger stellt die Verbindung zwischen dem Anfang der abendländischen Kultur bei den Griechen und der Gestalt, die diese Kultur in der Moderne als »Ge-stell« annimmt, mehrfach dar. Eine der deutlichsten Stellen findet sich in *Was heißt Denken?*. Heidegger geht dort auf die Begründung der westlichen Logik durch das griechische *λέγειν* und den *λόγος* ein (und erwähnt in diesem Zusammenhang auch den ursprünglichen Sinn dieser Worte bei Homer), er schreibt: »Ohne das *λέγειν* dieser Logik müßte der heutige Mensch sein Motorrad entbehren. Es gäbe auch keine Flugmaschine und keine Turbinen und keine Atomenergiekommissionen [...] kein Zeitalter der Aufklärung [...]. Die Welt sähe [...] anders aus.« Heidegger, *Was heißt Denken?*, GA 8, 207.

² Zum Begriff des »Zwischen« vgl. Hannah Arendt, *Vita activa, oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich, 2002, 66.

³ Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, 180.

um die Frage, wie uns diese Texte in ein Verhältnis zur Wahrheit setzen. Unabhängig davon, was im einzelnen Fall das konkrete Thema bildet, sollte man den Bezug zu Volk und *πόλις* und den umfassenden Rahmen der Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Dichtung nicht aus dem Blick verlieren.⁴

Aristoteles ist der erste, der das Kunstwerk als ein solches untersucht, das heißt unabhängig von anderen Fragestellungen und insbesondere von den politischen Zusammenhängen, die Platons Auseinandersetzung mit der Kunst letztlich bestimmen. In der *Poetik* – die auch den Titel »Sophokles und das Wesen der Dichtung« tragen könnte – nimmt Aristoteles die Dichtkunst gesondert in den Blick. Wir haben uns an eine solche Eingrenzung gewöhnt, es erscheint selbstverständlich, dichterische Texte als »Literatur« zu betrachten. Heidegger ist allerdings der Ansicht, dass die Betrachtung von Dichtung als Literatur die eigentlichen Errungenschaften, welche die Dichtung ausmachen, verdeckt: »Für uns gehört die Dichtung seit langem schon zur Literatur, ebenso das Denken. [...] Es wäre töricht, diesen Zustand, der weit zurückliegende Gründe hat, zu bemängeln oder gar über Nacht abändern zu wollen. Gleichwohl – ist Homer, ist Sappho, ist Pindar, ist Sophokles Literatur? Nein!«⁵ Ebenso wie die Ästhetik eine Art metaphysischer Ghettoisierung der Kunst darstellt, in der die eigentlichen Errungenschaften und die ursprüngliche Bedeutung der Kunst abgeschwächt werden, so verstellt der Begriff der »Literatur« das, was in einem Werk der Dichtung gesagt werden kann. Was aber wird in den Werken der Dichtung zur Sprache gebracht? Und wie kann man darauf Bezug nehmen?

*

Jene Philosophen, welche die Dichtung und die Herausforderung, die die Dichtung für die Philosophie darstellt, ernst nehmen, haben eine Sache gemeinsam: Sie wählen sich immer einen bestimmten Dichter, dessen Werk einen Vorrang vor allen anderen besitzen soll und so in das Zentrum der Herausforderung hineinführt. Für

⁴ Vgl. dazu meinen Beitrag *Poetry and the Political*, in: Kathleen Wright (Hrsg.), *Festivals of Interpretation*, Albany 1990, 209–228.

⁵ Heidegger, Was heißt Denken?, GA 8, 139.

Platon ist dieser Dichter Homer,⁶ für Aristoteles ist es Sophokles,⁷ für Heidegger ist es Hölderlin.⁸ Die Wahl Hölderlins hat im Falle Heideggers auch damit zu tun, dass er sich von Hölderlins Werk eine Bedeutung für Deutschland verspricht, die derjenigen gleicht, die Homer für die Griechen hatte. Homer gab den Griechen ihre Götter,⁹ er beeinflusste maßgeblich ihre Sprache,¹⁰ und eröffnet so den Ort der πόλις, an dem sich eine Gemeinschaft versammeln kann.¹¹ Was für den Anfang der Philosophie bei Platon gilt, trifft auch jetzt wieder zu: Homer gehört in die Mitte dessen, womit sich die Philosophie auseinandersetzen muss, nämlich dem Wesen und der Sprache der Wahrheit.

Für Platon und Aristoteles muss *Homer als Dichter* – und das heißt, nicht als Person, sondern vom poetischen Charakter seiner Sprache her gedacht – lügen. Er hat also im besten Falle eine unsichere Beziehung zur Wahrheit, im schlimmsten Falle aber eine beschädigte oder sogar schädigende. Die Gründe und Hintergründe

⁶ Man kann das sogar an der Anzahl der Dichterzitate in Platons Werk nachvollziehen: Homer wird 164 Mal zitiert, Euripides 16 Mal, Hesiod zwölfmal, Aischylos neunmal, Pindar neunmal, Sophokles viermal und Simonides dreimal. Für diese Angaben siehe Leonard Brandwood, *A Word Index to Plato*, Leeds 1978. Homer wird nur in drei Dialogen nicht zitiert. Vgl. Auch Edwin Howes, *Homeric Quotations in Plato and Aristotle*, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 6 (1895), 153–237.

⁷ Für Aristoteles ist Sophokles nicht nur der Dichter par excellence, sondern sein Werk ist auch für die Kunst allgemein maßgeblich.

⁸ Man könnte auch auf die Stellung von Celan im Werk von Derrida und Gadamer hinweisen oder auf die Bedeutung Wagners als Ausnahmekünstler in Nietzsches Werk.

⁹ Lange vor Heidegger hat das Herodot schon erkannt. Vgl. Herodot, *Historien*, II, 55.

¹⁰ In einer Weise, die Heinrich Heine in Bezug auf die deutsche Sprache Martin Luther zugesprochen hat: »Die Sprache in Luthers Bibel [...] ist eine ewige Quelle der Verjüngung für unsere Sprache. Alle Ausdrücke und Wendungen die in der lutherischen Bibel stehen, sind deutsch, der Schriftsteller darf sie immerhin noch gebrauchen; und da dieses Buch in den Händen der ärmsten Leute ist, so bedürfen diese keiner besonderen gelehrten Anleitung, um sich literarisch aussprechen zu können. Dieser Umstand wird, wenn bei uns die politische Revolution ausbricht, gar merkwürdige Erscheinungen zur Folge haben. Die Freiheit wird überall sprechen können und ihre Sprache wird biblisch seyn.« Heinrich Heine, *Über Deutschland 1833–1836. Aufsätze über Kunst und Philosophie*, Heine-Säkularausgabe, Band 8, hrsg. v. Renate Francke, Berlin 1972, 155.

¹¹ Vgl. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, 161.

dieses Urteils sind zwar komplex, am Ende sind sich beide Philosophen aber in Bezug auf die poetische Sprache einig. So liest man bei Aristoteles, dass Homer allen Dichtern beigebracht habe, richtig zu lügen.¹² Platon ist ebenso direkt: »Sie [Hesiod und Homer und die anderen Dichter] haben für die Menschen unwahre [ψευδεῖς] Erzählungen [μύθους] zusammengesetzt und vorgetragen und tragen sie auch noch vor.«¹³ Aristoteles bezieht sich auf eine Stelle in der Odyssee, um näher darzulegen, wie Homer Unwahres sagt. Es handelt sich dabei um ein Beispiel, das Homer selbst als Lüge einführt: Als Odysseus zu Penelope spricht, bevor diese ihn erkannt hat, benutzt er, um seine wahre Identität weiter geheim zu halten »vielen Trug« [ψευδέα] und lässt ihn »wie Wahrheit klingen« [ἐτύμοισιν].¹⁴ Im nächsten Augenblick wird Odysseus von seiner Amme Eurykleia erkannt, sie erkennt ihn nicht an seinen Worten, sondern an einer Narbe, die sie als Zeichen [σημα] liest.

Ich möchte zu diesem Urteil über die Dichtung, das sich sowohl bei Platon als auch bei Aristoteles findet, zwei Dinge anmerken. Erstens ist festzustellen, dass das Wort, das die beiden Philosophen für ›Wahrheit‹ gebrauchen – ἀλήθεια – sich bei Homer nur selten findet. Es gibt fünf andere Worte, um über Wahres zu sprechen – ἔτεός, ἔτυμος, ἐτήυμος, νημερτής und ἀτρεκής – und man findet alle diese Worte häufiger als »ἀλήθης«, das in Platons Zeit verwendet wurde, um den Begriff der Wahrheit zu bilden.¹⁵ Zweitens verweisen sowohl Platon als auch Aristoteles, wenn sie von der Beziehung der dichterischen Rede zur Lüge sprechen, auf die Verwandtschaft von Sprache und Malerei. Platon charakterisiert die poetische Lüge als eine »unrichtige« Darstellung in der »Rede« [εἰκάζῃ τις κακῶς τῷ λόγῳ].¹⁶ Ich werde auf diese beiden Punkte später noch einmal zurückkommen.

¹² Vgl. Aristoteles, De Poetica, 1459b; die *Poetik* wird zitiert nach: Aristotelis De arte poetica liber, hrsg. v. Ingram Bywater, Oxford 1955.

¹³ Platon, Politeia, 377d; zitiert nach Platon, Werke in acht Bänden, hrsg. v. Gunther Eigler, übersetzt v. Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 1971.

¹⁴ Vgl. Homer, Odyssee, XIX, 203. Ein fast identischer Vers findet sich bei Hesiod (*Theogonie*, 27).

¹⁵ Für eine ausführliche Darstellung der griechischen Ausdrücke für ›Wahrheit‹ vgl. Thomas Cole, *Archaic Truth, Quaderni ubinati di cultura classica* 42 (1983), 7–28.

¹⁶ Platon, *Res publica* 377e; Platons Dialoge werden zitiert nach: *Platonis Opera*, hrsg. v. John Burnet, Oxford 1900–1907. Vgl. dazu Aristoteles, *De Poetica*, 1462b.

Die zuvor gestellte Frage, auf welche Weise sich die Philosophie mit den Texten Homers auseinanderzusetzen hat, wird von Platon und Aristoteles beantwortet, indem gefordert wird, Abstand von diesen Texten zu nehmen.¹⁷ Dieser Abstand, den man als den Abstand der theoretischen Betrachtung fassen kann, muss in der Sprache hervorgebracht werden. Wenn man die begrifflichen Möglichkeiten des Wortes aufgreift, geschieht das tatsächlich in einer Abstoßbewegung von dem poetischen Charakter der Sprache, der aus einer besonderen Beziehung des Wortes zum Bild und zur Einbildungskraft entsteht.¹⁸ Für Platon und Aristoteles ermöglicht der Abstand, den die Sprache der Philosophie eröffnet, dass die Lüge der poetischen Werke *als Lüge* erkannt wird. Die Gefahr dieser Lüge besteht – vor allem nach Platons Auffassung – darin, dass sie die Pflicht gegenüber der Wahrheit gefährdet, wie diese von der Philosophie definiert wird und auch für die philosophische, und das heißt gerechte, Gemeinschaft bestimmend ist.¹⁹ Diese Lügen besitzen viele Gestalten – Täuschung, Verzerrung, Verstellung – es handelt sich bei ihnen um verschiedene Modi dessen, was Aristoteles als die Wege beschrieben hat, mit denen die Dichtung Dinge »unsichtbar macht« (ποιητῆς ἀφανίζει).²⁰ Die poetische Lüge ist also nicht bloß der Widerspruch oder das Andere der Wahrheit; ihre Wirkungsweisen sind komplexer als die einfache Negation einer gegebenen Wahrheit; sie ist keine Lüge, die sich einer Art dialektischer Überwindung fügt.

In einer gewissen Hinsicht haben Platon und Aristoteles mit ihrem Urteil über Homer recht: Sein Werk ist reich an Täuschung,

¹⁷ Wobei natürlich Vorsicht geboten ist, wenn man die Unterschiede zwischen Platon und Aristoteles in dieser Hinsicht außer Acht lässt. Es gibt tatsächlich nicht unerhebliche Unterschiede in ihrer Auffassung dichterischer Sprache; vgl. dazu Dennis J. Schmidt, *On Germans and other Greeks*, Bloomington 2001, Kapitel 1 und 2.

¹⁸ Vgl. meinen Aufsatz: *Between Word and Image. Twombly and the Question of Writing*, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 8 (2009), 59–84.

¹⁹ Wenn Nietzsche zu einer Neubewertung der Begriffe von Wahrheit und Lüge in einem »außermoralischen Sinne« aufruft, dann meint er damit auch, dass es notwendig ist, die Verpflichtung zu lösen, die Wahrheit in Hinblick auf Gerechtigkeit und die Gemeinschaft in Hinblick auf diese Wahrheit zu verstehen.

²⁰ Aristoteles, *De Poetica*, 1461. Das Wort ἀφανίζειν bedeutet »auslöschen«, »verschwinden lassen«, »verborgen halten«, »von der Öffentlichkeit fernhalten« und »verdunkeln«.

Verkleidung, Verbergung, an Listen und anderen Formen, die dem »ποιητῆς ἀφανίζει« entsprechen. Die Beispiele sind zu zahlreich, um sie vollständig zu nennen: Götter verbergen ihre eigene Natur, indem sie als Sterbliche erscheinen, hölzerne Pferde verbergen Streitkräfte, Penelope webt tagsüber ein Tuch, das sie nachts wieder auf-trennt, ohne dass man ihre List bemerkt, der Nebel verhüllt Krieger, die so geschützt werden, Schleier verbergen Gesichter und Gefühle, Odysseus verleugnet seinen Namen, um den Zyklopen zu töten, er verkleidet sich als ein Bettler und gibt sich seiner Ehefrau nicht zu erkennen, Kalypso (deren Namen auf das Verschleiern und Verbergen verweist)²¹ versteckt Odysseus sieben Jahre lang auf ihrer Insel, die Zukunft der römischen Kultur, die erst noch entstehen soll, wird durch eine List der Göttin Aphrodite gesichert, die Äneas umhüllt, beschützt und vom Schlachtfeld führt, während die Achäer mit einem εἰδῶλον des Äneas kämpfen.²² Bei der ersten Erwähnung des Odysseus in der *Ilias* wird dieser als πολυμήτις, »listenreich«, bezeichnet, und zu den Listen gehört klarerweise auch das Lügen.²³ Die Aufzählung ließe sich lange fortführen und es ist nicht nur Odysseus, der durch das Lügen überlebt.

*

Heideggers Analyse und seine Argumente für die Forderung, von einer statischen Wahrheitskonzeption, die an das Ideal der Gewissheit gebunden ist, abzurücken und zu einem Verständnis von Wahrheit als ἀλήθεια zu gelangen, sind wohlbekannt.²⁴ Es besteht dennoch die

²¹ Vgl. David F. Krell, Kalypso, in: *The Presocratics after Heidegger*, hrsg. v. David C. Jacobs, Albany (NY) 1999, 101–134.

²² Zu diesem letzten Beispiel vgl. Michael Naas, *Keeping Homer's Word*, in: *The Presocratics after Heidegger*, hrsg. v. David C. Jacobs, Albany (NY) 1999, 73–99.

²³ Vgl. Homer, *Ilias*, I, 311. Der Kontrast zwischen Achill, dem Helden der *Ilias*, und Odysseus, dem Helden der *Odyssee*, wird an den Worten besonders gut deutlich, mit denen die beiden eingeführt werden. Bei Achill ist es die μήνις, bei Odysseus die μήτις.

²⁴ Die beiden wichtigsten Gegenpositionen haben Paul Friedländer und Bruno Snell vertreten. Snell vertritt eine »subjektivere« Lesart der ἀλήθεια, vgl. *Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft* 1 (1975), 1–18. Friedländer hat seine Kritik, die von Homers Gebrauch von ἀλήθεια ausgeht, in vier verschiedenen Versionen vorgebracht, veröffentlicht in den verschiede-

Tendenz, ἀλήθεια als dasjenige zu sehen, was letztlich das Verbergen überwindet, obwohl Heidegger ἀλήθεια als die Bewegung von Entbergen und Verbergen bestimmt. Die Sache ist jedoch wesentlich komplexer und bereits hier kann Homer hilfreich sein. Man tut gut daran, Heideggers Rückgriffe auf Homer einzubeziehen, die fast alle mit dem zu tun haben, was am Gedanken der ἀλήθεια am schwersten zu verstehen ist: nämlich, mit der Bedeutung und Wichtigkeit des Verbergens und der Weise, wie das Verbergen zur Wahrheit gehört.²⁵ Heideggers Anspruch ist es, eine Bewegung der Wahrheit bei Homer aufzuzeigen, die die Wichtigkeit des Verbergens für die Grundbewegung des Lebens nicht verstellt.

Heidegger wendet sich Homer zu, weil er bei Homer eine Sprache findet, die der Sprache der Philosophie vorausgeht, eine Sprache, die sozusagen jenen Weisen näher kommt, in denen vom Erscheinenden als solchem gesprochen werden kann. Heidegger geht nicht auf Distanz zu Homers Sprache, sondern nähert sich dieser Sprache an. Er hört in ihr eine Sprechweise, die die Begriffssprache nicht erfasst. Heideggers Homer-Lektüren kümmern sich nicht um Gerechtigkeit, Moralität oder um didaktische Zwecke. Heidegger zieht keine ›Lehren‹ aus Homer; vielmehr steht Homer für ihn für die verschiedenen Weisen, in denen das Erscheinen geschieht. Homer huldigt einer Sprache, die empfänglich ist für jene Wahrheit, die das

nen Ausgaben von Platon (Band I, Berlin erste Auflage 1954, zweite Auflage 1958, dritte Auflage 1964, vierte Auflage 1968). Heidegger geht auf diese Kritik (direkt und indirekt) ein, vgl. Heidegger, Hegel und die Griechen, GA 9, 427–444; Heidegger, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, GA 14. Für eine sorgfältige Diskussion der Debatte zwischen Friedländer und Heidegger vgl. Robert Bernasconi, *The Question of Language in Heidegger's History of Being*, New Jersey 1985, 17–23. Aus anderer Perspektive auch Hans-Georg Gadamer, *Plato und Heidegger*, in: Ute Guzzoni / Bernhard Rang / Ludwig Siep (Hrsg.), *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Hamburg 1976, 166–175.

²⁵ Eine Liste einiger Homerinterpretationen in Heideggers Werk (sowie die Angabe der für Heidegger jeweils zentralen Begriffe, wenn solche klar zu erkennen sind): GA 40, 133: Od. XXIV, 106, λέγειν; GA 54, 32: Il. XVIII, 46, ἀψευδής; GA 54, 34: Od. VIII 40ff/83ff ἐλάνθανε / αἶδετο; GA 54, 35: Il. X, 22/227, λανθάνομαι; GA 54, 45: Il. II, 348, ὑπόσχεσις; GA 54, 88: Il. XXII, 118, Od. IX, 348, Od. VI, 303, Od. III, 16, κεύθω, κρύπτω, κακύπτω; Id. XXIII, 244, Αἰδι κεύθμαι; GA 54, 188: Od. I, 1; Il. I, 1; GA 54, 190: Il. XXIII, 358ff; GA 79, 161: Od. I, 56, λόγος; Holzwege, 316ff: Il. I, 68–72, ἔόν / ἔοντα; Vorträge und Aufsätze, 253ff: Od. VIII, 83ff, ἐλάνθανε / αἶδετο; GA 16, p. 629: Od. XVI, 161, ἐναργεῖς.