



**DER LETZTE GOTT UND  
DAS DIONYSISCHE.  
MARTIN HEIDEGGERS WEG  
ZUM ANDEREN ANFANG**

Tomasz Drewniak

## **DER LETZTE GOTT UND DAS DIONYSISCHE. MARTIN HEIDEGGERS WEG ZUM ANDEREN ANFANG**

**Zusammenfassung:** Die Anwesenheit des Dionysischen im Denken Heideggers kann anhand zweier sich gegenseitig beleuchtender Ebenen analysiert werden: der direkten Explorierung des dionysischen Motivs bei der Interpretation der Dichtung F. Hölderlins und der Philosophie F. Nietzsches sowie der dionysischen Struktur des Da-Seins selbst. Die Seinsvergessenheit und der Nihilismus machen das Ergebnis der Auffassung des Seins als des Ideals aus, im Kontext dessen sich das Sein durch die Anwesenheit kennzeichnen soll, und was sich damit verbindet durch Zugänglichkeit und Nützlichkeit. Eine solche Kraftsteigerung – wie Heidegger betont, indem er sich u. a. auf Sophokles' *Antigone* beruft – führt den Menschen endgültig zum Machtverlust gegenüber dem Sein und zu einem mit dem Leiden verbundenen Unterziehen des Menschen der Gewalt des Seins selbst. Im Kontext der Erfüllung der Metaphysik erscheint das Dionysische als eine Selbstreflektiertheit des Menschen (Dasein) und des Seins, wo die Steigerung des Negativen – das Verschmerzen der Erfahrung des Verlassenseins durch das Sein und die Verborgenheit des Seins selbst – einen Horizont von Möglichkeiten der Offenbarung des Seins in seinem Kernwesen eröffnet (der andere Anfang). In einer weiteren Perspektive erweist sich das Dionysische als der grundlegende Modus des Seins (und der mit seinem Verständnis verbundenen europäischen Kultur) als einer ewigen Anziehung (die Kehre) von Offenheit und Verborgenheit, die in den entscheidenden Momenten der Geschichte des Seins ans Wort kommt. Das Dionysische waltet über dem Übergang zwischen dem ersten Anfang (Unverborgenheit), der Konstitution der Metaphysik (Wendung von φύσις (physis) zu εἶδος (eidos)), der Dekonstruktion der Metaphysik (Umkehrung des Platonismus) und dem neuen Anfang (Überwindung der Metaphysik). Das Dionysische als das Kehrhafte bedeutet ewige Verwandlung der Position, die Kehre, die zum Wesen der Philosophie angehört.

**Stichwörter:** Dionysos, der letzte Gott, die Metaphysik, die Wi(e)der-Kehre.

---

## **DIONISISMO Y ÚLTIMO DIOS. CAMINO DE MARTIN HEIDEGGER HACIA UN NUEVO PRINCIPIO**

**Resumen:** Dioniso y dionisismo no constituyen un objeto distinguido de consideraciones de Martin Heidegger. Sin embargo están presentes en el contexto del asunto más importante para su filosofía, es decir busca de la posibilidad de rebasar los límites del horizonte metafísico de interpretación de existencia. Esto se hace visible en los comentarios de Heidegger a la filosofía de F. Nietzsche y la poesía de F. Hölderlin. Precisamente este último, según Heidegger, lee la esencia de Dioniso más justamente que el autor de *Voluntad del poder*. El camino fuera de metafísica pasa según interpretación de Heidegger del fragmento de "Antígona" de Sófocles -a través de aumentar su tendencia negativa, experiencia de abandono por ser, y no a través de aumento de dominación sobre existencia (la idea de superhombre de Nietzsche). La expresión ejemplificada por la figura del último Dios, que hace posible rebasar los límites de metafísica, expresa la dionisiaca naturaleza de pura existencia (y también filosofía): su entrada en lo público (primer principio), su pasaje a la presencia permanente (metafísica empezada por Platón), su pasaje a la reserva (fin de metafísica y nihilismo), y por fin otra entrada en lo público (nuevo principio). Por lo tanto el último Dios significa la más abismal experiencia de reserva de ser, que gracias a este mismo extremo puede convertirse en su carácter público.

**Palabras clave:** Dioniso, último Dios, metafísica, contra - vuelta.

---

**Fecha de recepción:** noviembre 30 de 2010  
**Fecha de aceptación:** febrero 2 de 2011

---

**Tomasz Drewniak:** polaco, Phd. University of Silesia; miembro de la Polskie Towarzystwo Filozoficzne (Polish Society of Philosophy); autor y colaborador de diversas publicaciones, entre ellas los libros titulados *Dionysos und das Dionysische / Dionysos and the Dionysian* (2009) y *Epistemologia fikcji / Epistemology of the fiction* (2011, in edition / en edición).

Correo electrónico: tomaszdrewniak@wp.pl

## **DER LETZTE GOTT UND DAS DIONYSISCHE. MARTIN HEIDEGGERS WEG ZUM ANDEREN ANFANG**

---

“Der letzte Gott” - so lautet der Titel des siebten Kapitels der “Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis”, indem das achte und letzte Kapitel den Titel “Das Sein” trägt. Im Untertitel fügt Martin Heidegger hinzu, dass dieser Gott ganz anders als frühere Götter, besonders als der christliche Gott, sei (Heidegger, 1989a: 403). Dieser Unterschied betrifft nicht nur den Namen dieses Gottes, der namenlos bleibt, sondern vor allem seine Natur, er ist kein einziger Gott oder kein Gott inmitten vieler Götter. Im Gegenteil setzt sein Ankommen die Existenz aller früheren Götter (Pöggeler, 1995: 214) und ihre Zerstörung voraus.

Eine unmittelbare Relation verbindet ihn mit dem christlichen Gott: der letzte Gott kommt nach seinem Tode. Das Adjektiv “letzte” soll hier nicht als Weisung auf sein permanentes Vorhandensein vernommen werden, als ob kein anderer Gott oder keine Götter nach dem letzten Gott möglich wären. Vielmehr müssen wir die Natur des letzten Gottes im Bezug auf griechische Wörter *ἔσχατον* (*eschaton*), *τέλος* (*telos*) (Schenk, 1897: 318, 807-808) und im Bezug auf das lateinische Wort *finis* (Georges, 1897: 1036-1037) auffassen. Diese bedeuten eine Art von Verhältnis, das zwischen seinem eigenen Bereiche und seiner Nachbarschaft schwebt, d.h. etwas, was an der äußersten Grenze, am Rande eines Ortes oder Sache steht, was auf das Andere, das zu diesem Orte oder zu dieser Sache nicht gehört, gerichtet ist. In diesem Sinne heißt dieses Adjektiv die Vollziehung, die extatische Struktur hat. Oder besser: es heißt eine Vollziehung, die das Andere herausbildet. Der den letzten Gott gegenüber anderen Göttern auszeichnende Unterschied hat nicht den Charakter einer lebenslosen Abtrennung, sondern macht das Maß in ihm mit der Notwendigkeit voll. Obwohl der letzte Gott zu demselben Wesenskreise wie die vergangenen Götter gehört, geschieht in ihm eine Wende: eine Erschließung dieses Kreises. Was erreicht im letzten Gott die Kulmination? Wozu führt diese Kulmination? Wie stellt sie sich dar? Welche Rolle spielt das Dionysische in diesem Prozess?

## 1. DIE METAPHYSIK UND DIE VERDOPPLUNG DES ANFANGS

Der letzte Gott erscheint anders als die bisherigen Göttern. Sein Erscheinen bedarf also einer neuen Denkweise, einer Art von Denken, das nicht-metaphysisch sein wird, obwohl es noch auf die Metaphysik bezogen ist. Er hat keine leibliche, symbolische oder vorstellbare Gestalt. Er ist der Gott der Wenigen, Gott der Dichter und der Denker, die während der Nacht der Welt leben und diese Nacht als heilige Nacht auffassen. Dieses Denken (Besinnung) wird auch den Weg zu dem anderen Anfang erschließen und brechen. Der letzte Gott erscheint also zwischen dem Ende des ersten Anfangs und dem Ankommen des anderen Anfangs.

Der erste Anfang bedeutet nach Heidegger den Moment des Beginns der Philosophie, den Moment, in dem das Sein als φύσις (*physis*) vernommen war. Seine Spuren findet Heidegger im Denken von Anaximander, Heraklit, Parmenides oder in der tragischen Dichtung von Sophocles. Diese Auffassung des griechischen Anfangs ist mit keiner nostalgischen Sehnsucht nach den Griechen verbunden, als ob die Restauration des Griechentums in seiner Größe irgendwann möglich wäre. Der Anfang, wie jeder Anfang, enthält in sich den Unterschied zwischen seinem selbst und seiner Entwicklung. Dank diesem Unterschiede also dank dem Heraustreten aus dem ursprünglichen Moment ist jede Herausbildung möglich. Der Anfang muss eine zweideutige Natur haben: einerseits zeigt er sich als etwas Anderes im Bezug auf seine Erfüllung, andererseits bestimmt (bedingt) er das, was nach ihm folgt. Das heißt: der erste Anfang verwandelt sich in die Metaphysik, aber als solches bleibt er etwas Anderes als die Metaphysik. Metaphysik verwischt den Unterschied zwischen seiner selbst und dem ersten Anfang; sie wird daher zum Anfänglichen, was nicht problematisiert wird. Da sich jede Philosophie für Heidegger als Wiederaufnahme des Anfänglichen konstituiert, ist sie, wenn sie in metaphysischer Verborgenheit des ersten Anfangs bleibt, im bestimmten Horizont der Seinsdarstellung versunken. Die Philosophie als Metaphysik nimmt an, dass das Sein nur als Seiendheit des Seienden erscheint. Absolute Wiederaufnahme des Anfänglichen fordert das Heraustreten über die Metaphysik heraus. In diesem Heraustreten kommt der Anfang auf doppelte Weise zur Sprache: einerseits als vormetaphysisches Denken der Griechen, das enthüllt werden muss, andererseits als nachmetaphysisches Denken (der andere Anfang), das vorbereitet werden soll.

Die Entäußerung, also Offenbarung innerster Struktur des ersten Anfangs bleibt die Metaphysik. Der Ursprung der Metaphysik ist für Heidegger Platons Entdeckung der Ideen als Maßstabs des irdischen Seienden. Ein Moment des Aufgehens, also die Präsenz des Sich-Zeigendes wird zum Wesen des Seienden und wird mit dem Sein selbst gleichgesetzt. Die irdische Einheit der Verbergung und des Aufgehens erscheint jetzt als Schatten der Ideen. Die eigentliche Gestalt des Menschen und des Seienden ist die in ihrer selbst gegründete Unverborgenheit; aus dieser Unverborgenheit schöpft der Mensch die Weisungen für das Denken und das

Handeln. Das ständige Vorhandensein der Ideen übersteigt im theoretischen und praktischen Sinne die Endlichkeit und die Veränderlichkeit des zur Erde angehörten Seienden. Die Metaphysik und die auf ihren Grundlagen entwickelte Technik verwandeln den ursprünglich den Griechen gegebenen Streit von Welt und Erde in die Herrschaft der Welt über die Erde also die Machenschaft, so dass das Ende der Metaphysik mit der Zerstörung der Erde und der Götterlosigkeit verbunden ist. Die Metaphysik, anfänglich als Philosophie, dann als moderne Wissenschaft und Technik fordert das Sein im Ganzen zur bestimmten Gestalt des Erscheinens auf, die auf ständiges Vorhandensein der Ideen bezieht wurde. Die Macht über die Seienden entstammt aus dem Entwurf der Vorstellung des Seins als Vorhandenseins: "Die >Metaphysik< ist die uneigenständige Verlegenheit zum Seyn (Sein) und der Grund der schließlichen Seinsverlassenheit des Seienden" (Heidegger, 1989a: 423).

In dieses Horizont wurde das Göttliche gestellt, erstens als griechische Gottheiten, später als christlicher Gott, der –wie das Nietzsches Wort "Gott ist tot" besagt– seine objektive Gegenständlichkeit mit dem Niedersinken des Nihilismus verloren hat. Aus der Gottlosigkeit folgt keine Vergötterung des Menschen. Ganz umgekehrt: Der Mensch bleibt im Rahmen des Gestells und gehört zu seinem Bestand. An ihrem Ende bleibt die Metaphysik außerhalb des Seins: obwohl das Sein das Andere der Metaphysik ist, kommt es nicht in seiner Fülle, in seiner Wahrheit ans Licht. In der Vollendung der Metaphysik west das Sein als bloße Negativität. Durch die Überwindung der Metaphysik vollzieht sich die Beseitigung des Grundes und der Ursache der Macht, die Selbsterschöpfung der Gewalt im Ganzen. In diesem Moment wird auch der erste Anfang von der Herrschaft der Metaphysik befreit, was seine Wiederaufnahme ermöglicht.

## **2. DAS SEIN UND DIE GÖTTER**

Eine der wichtigsten Kategorien der "Beiträge" ist der Streit von Welt und Erde, der das Sein mit dem Seienden vereinigt, denn das Sein west "stets nur mittelbar durch den Streit von Welt und Erde zum >Seienden<" (Heidegger, 1989a: 471). In diesem Streit offenbaren auch zuerst die griechischen Götter. Das agonale Prinzip, wie das der große und vielmals von Heidegger erwähnte Kulturhistoriker, Jakob Burckhardt gezeigt hat, ist zur Grundlage des sozialen, politischen, geistigen Lebens der Griechen geworden, weil sie Streit (πόλεμος, ἔρις) als Grundgesetz des Aufgehens des Wesens des Sein gesehen haben. Innerhalb des Streites treten alle wesentlichen Entscheidungen auf und man kann sagen, falls er aufhören wird, verschwindet auch für die Griechen der Boden für die Entfaltung des Seins (Anderson, 1996: 211). Zum Wesen des Streites gehören auch die Gegenwärtigkeit, das Erscheinen des Wesens und die Harmonie, d.h. die Fügung der gegensätzlichen Seiten. Der Streit "legt die Seiten fest, und die eine Seite ist

nur, was sie ist, durch die andere, im gegenseitigen Sicherkennen" (Heidegger, 1989b: 126). Im Streit zeigt sich die Angehörigkeit der beiden Seiten zueinander. Der Streit ist die Gewaltbeziehung (Machtbeziehung) innerhalb des Seienden, weil die eine Seite der anderen sich zu bemächtigen versucht. Der Mensch, der in seiner Tätigkeit als gewalttätig aufgefasst werde (Heidegger, 1989a: 282), übt seine Gewalt an dem Seienden aus, infolgedessen kommt das Sein als Überwältigendes ans Licht. Die Herrschaft (die Übermacht) des Seins (Crowe, 2007: 225-245) west als Vermächtnis, das "keiner Gewalt bedarf und doch wirksamer bleibt als diese" (Heidegger, 1989a: 282), d. h. immer wenn die Macht als Grundlage der Gewaltmöglichkeiten zur Vollendung kommt.

Der Streit zeigt ihre zur Entfaltung bringende Rolle schon innerhalb der griechischen Göttersage (Heidegger, 1992a: 163-164). Die Götter als Unsterbliche, die alle Gestalt des endlichen Seienden überragen, haben ihr Wesen im Gegensatz zur Mutter Erde als obere Kraft entfaltet: die Himmlischen sind das, was sie sind. Sie bleiben im Lichte, das heißt dort, "wo, wie bei den Griechen, das Wesen des Sein anfänglich ins Unverborgene gekommen ist" (Heidegger, 1992a: 164). Nachdem die Götter infolge des Sieges über Söhne des Übermaßes und der Unordnung (Giganten und Titanen) die Welt beherrscht haben, muss der Mensch gleich wie die Himmlischen einen Kampf um sein Wesen bestehen (Heidegger, 1983: 153). Heidegger beschreibt so die Beziehung der Erde, der Götter und des Menschen: "Indem die Erde Heimat wird, öffnet sie sich der Macht der Götter. Beides ist dasselbe und schließt in sich das dritte: daß die Erde selbst im Sturm des Göttlichen in ihren Gründen und Abgründen aufgerissen wird" (Heidegger, 1989b: 105). Die Erde öffnet die Möglichkeit der Konstitution der Götter und des Menschen, indem ihre ursprüngliche Grenzen übertreten werden, deswegen werden die Götter mit dem Unterirdischen oder mit dem Überirdischen verbunden (Heidegger, 1992a: 175).

Die Natur der Götter erklärt Heidegger in der Aussicht ihrer Unverborgenheit: "Das Wesen der Götter, die den Griechen erschienen, ist eben dieses Erscheinen im Sinne des Hereinblickens in das Geheuer, so zwar, daß das in das Geheuer herein und so aus ihm heraus Blickende das Ungeheuer ist, das sich in dem Umkreis des Geheueren dargibt" (Heidegger, 1979: 8). Die Götter sind also das Andere und das Wesentliche des unmittelbar erscheinenden Seiendes, wenngleich sie keine Personen und kein ewiges, auf der anderen Seite des unmittelbar erscheinenden Seiendes bleibendes Sein seien. Die Götter sind ein in das Seiende hereinblickendes Sein, das sich als das Ungeheuer zeigt (Heidegger, 1992 a: 150). Das Ungeheuer soll nicht im Sinne des Riesigen, des Monströsen oder der Ausnahme verstanden werden, sondern als "das Einfache, Unscheinbare, für die Greifzange des Willens Ungreifbare, allen Künsten der Rechnung Sichentziehende, weil alles Planen Überholende" (Heidegger, 1992 a: 150). Es entgleitet der Vorstellungswelt, wo die Gegenständlichkeit und die Aufforderung zur Objektivität herrschen. In dieser Perspektive wurde es zum Nicht-Sein geworden. Das Ungeheuer bedeutet aber

das sich zeigende und wesende Sein, "woraus alles Geheure aufgeht, worin alles Geheure aufgeht, ohne es meist je zu ahnen, selbst hängt, wohin jedes Geheure zurückfällt. Τὸ δαίμων (*daimon*) ist das Wesen und der Wesensgrund des Ungeheuren. Es ist das, was sich in das Geheure dargibt und in es hereinweist. Sich dargeben im Sinne des Weisenden und Zeigenden heißt griechisch δαίω (*daio*) - δαίοντες (*daiontes*) - δαίμονες (*daimones*)" (Heidegger, 1992 a: 151).

Dieser Zusammenhang wird von K. Kerényi so erläutert:

Das Wort für 'Gott', *theós*, ist ein Prädikatsbegriff, dessen Inhalt auch durch einen Infinitiv ausgeführt werden kann, oder (wie in einem Ausruf der Helena des Euripides): "O Götter! Denn auch das ist Gott, wenn es sich ereignet, dass Freunde sich erkennen!" So darf der Satz übersetzt werden, und so ist es auch griechisch gedacht, wenn jemand behauptet, es sei das Göttliche ('es sei Gott' - würde der Grieche sagen), wenn es geschieht, dass Sein - das *eon* parmenideisch - sich offenbart (Kerényi, 1963: 153).

Wenn jemand auf griechisch Gott sagt, handelt es sich um die alles bestimmende Weltordnung, die Urgestalt oder besser den Ursprung aller Dinge, die noch nicht "metaphysisch" als ewige Form oder als höchstes Gut (Vollkommenheit), das moralische Gesetze aufstellt, zu betrachten ist. Andererseits befindet das Göttliche sich in keiner Hinterwelt, es ist das sich in dieser Welt zeigende Wesen allen Geschehens, es leuchtet zeitlich und dynamisch auf, indem es in einzelnen und besonderen Bildern erscheint, ohne herbeigerufen zu werden und den Menschen zu befehlen, was nach Heidegger für jüdische und christliche Kultur die übliche Form sei: "Es wäre töricht, in dieser Abkehr vom Christlichen und in der Zuwendung zu Sophocles und Pindar eine gegenchristliche Denkbewegung zu sehen und diese dann als »Neuheidentum« zu bezeichnen. Die Gedankengänge Heideggers sind vielmehr der denkerisch konsequente Übergang in die Wahrheit des Seins als Ereignis" (Strolz, 1989: 182). Das Göttliche nimmt - wenn die Sache so aufgefasst werden darf - vielfältige Erscheinungsformen an: so sehen wir andere Gottheiten bei der Geburt, beim Tode, im Leiden, in verschiedenen Altersstufen, im Kampf und in der Liebe. Das Göttliche, wie Heidegger betont, "zeigt sich, wenn es sich zeigt jedes Mal nur ‚plötzlich‘, griechisch ἐξαίφνης, d. h. ἐξαφανής, in der Weise, dass etwas aus dem Nichterscheinenden heraus mitten in das Erscheinende hereinfällt" (Heidegger, 1992a: 222-223). Die Struktur des Erscheinens der Götter setzt die Gegenwendigkeit, weil sie aus dem Geheuren herausblicken, falls die Gegensätze im äußersten Entgegenen, wie Lebens und Tod zueinander wenden (Krell, 1992: 24). Wenn das Göttliche als θεός (*theos*), δαίμόνιον (*daimonion*) oder ἡμίθεος (*hemitheos*), wie z. B. Dionysos, west, dann nimmt das Sein das Seiende in Besitz, so dass das Andere als das, was zum innigsten Wesen des Seienden angehört, ans Licht kommt, so dass z. B. der Mensch zum Da-sein wird. Im Geheuren tritt das Seiende über seine Grenzen heraus, um zu seinem Wesen zurückzukehren.

Die Götter erscheinen im Streit und infolge des Streites, wenn die Machtbeziehung zwischen dem Menschen und dem Bereich des Seienden umgekehrt wird (Schmidt, 1994: 10). Als Überwältigende sammeln sie in sich die Wesung des Seins. Es gibt kein Ankommen und kein Erscheinen der Götter, wenn die Erde in ihrem Wesen verschlossen bleibt, wenn die menschliche Gewalt als neuzeitliche Wissenschaft und Technik die Erde in Objekt und in ein Element des Gestells (der Machenschaft) verwandeln würde, so dass der Streit von Welt und Erde als der Streit von zwei Arten des Sich-Zeigens des Seins (Heidegger, 1977a: 1-74; Haar, 1985: 214; Taminiaux, 1989: 80-81) aufgehört wird. Ohne Götter gibt es doch keine Lichtung des Seins. Das Erscheinen der Götter verlangt eine Umstimmung der Position des Menschen innerhalb den Seienden im Ganzen, was nur dank der Entziehung der Grundlage der menschlichen Macht möglich ist: "Die Grundstimmung ist – wie Heidegger beschreibt die Eröffnung des Daseins auf das Sein – ist demnach *entrückend* zu den Göttern und *einrückend* in die Erde zugleich" (Heidegger, 1989b: S.140). Die Umwandlung der Positionen, die mit der Umgestaltung des Wesens verbunden ist, bildet den Ort der Anwesenheit des Dionysischen.

### **3. DIONYSOS UND DAS DIONYSISCHE. CONTRA NIETZSCHE**

Dionysos –im Gegensatz zu den anderen griechischen Göttern– ist mit dem Untergang der antiken Welt nicht ganz "gestorben". Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts faszinieren Dionysos und das Dionysische erneut die Fantasie der Wissenschaftler, der Dichter und der Denker. Für Friedrich Schlegel waren Sophokles' Tragödien durch die "göttliche Trunkenheit des Dionysos" inspiriert. Friedrich Creuzer bezeichnet Dionysos als "Gott der Götter", er sieht den Sinn des Dionysos-Mysterienkultus in einer Vereinigung des Individuellen mit der Unendlichkeit. Hölderlin spricht vom "Gott der Dichter" und dem "kommenden Gott". Das Dionysische wird von Hölderlin als höchstes Moment des Geistes "Freude mit Geist" aufgefasst. Schelling charakterisiert im Bezug auf Pseudo-Longinus die poetische Kunst mit Hilfe der begrifflichen Gegenüberstellung des Dionysischen und des Apollinischen; auf den Seiten der "Philosophie der Offenbarung" entwickelt er 'eine' besondere "Dionysiologie" (Baeumer, 1977: 142). Friedrich Nietzsche setzt Dionysos Christus gegenüber, er nennt sich selbst einen "letzten Jünger und Eingeweihten des Gottes Dionysos". Thomas Mann beschreibt die rauschhafte und vernichtende Nähe des "fremden Gottes". Diese Namen des Gottes zeigen auf die Bedeutung des Dionysos-Topos im modernen Diskurs: er bringt mit sich die Andersheit, die die menschliche Existenz zur Vollendung bringt (Frank, 1982: 217-342).

In Heideggers Texten wird Dionysos nicht speziell besprochen. Er erscheint nur im Kontext der ihn nicht direkt betreffenden Erwägungen. Dionysos ist für Heidegger, im Unterschied zu Hegel und Nietzsche kein Gott des Heraklits, kein Gott des "Werdens" im Gegensatz zum "Sein". Heraklit als Denker des Anfangs

des abendländischen Denkens fasst nach Heideggers Auslegung die φύσις, den Streit und das Spiel in ihrer inneren Verbindung auf. Artemis, als Heraklits Göttin, ist Göttin der Jagd, der Tiere, alles, was zur Natur gehört (Heidegger, 1979: 16-17), also die Göttin der φύσις (Heidegger, 1979: 16), des Aufgehens und des Sichentbreitens ins Offene und Gelichtete, des Von-sich-aus-Aufgehens und Sichverschließens (Heidegger, 1979: 201). Artemis und ihr Bruder Apollo walten im geschichtlichen Sinne über den Anfang des Abendlandes. Ihre Symbole – Bogen, Leier und Fackel weisen auf die Einheit des Spiels des Lebens und des Todes, des Spiels der Nacht und des Tages, also sie enthalten die Gegenwendigkeit (Heidegger, 1979: 26), die innere Kehre zu dem Anderen (Kerényi, 1951: 155; Heidegger, 1981: 54). Artemis ist "die Erscheinung des Gegenwendigen, und nirgends und nie ist sie gesonnen, das Gegenwendige auszugleichen oder, einer Seite zugunsten, das Gegenwendige gar aufzugeben" (Heidegger, 1979: 26).

Mit dem Dionysos (dem Dionysischen) ist dagegen der Untergang verbunden: die griechische Tragödie beginnt, wie Heidegger betont, damit, dass alles geschehen ist (Heidegger, 1961: 282-283). Sie präsentiert nur den Untergang als Gang ins Offene dessen, was in der Verborgenheit bleibt. Der Untergang bedeutet also notwendiges Geschehen, weil das Wesen des Abendlandes, das Wesenhafte im Untergang ans Licht kommt (Heidegger, 1992a: 168). Deshalb trägt die in Nietzsches Denken vorhandene Figur des Dionysos den Namen für "die letzte und zugleich Künftiges vorbereitende abendländische Deutung des Seyns" (Heidegger, 1989b: 191).

Nietzsches Dionysos, dessen Wesen und dessen Gegenüberstellung dem Apollo bis zum Ende Nietzsches Denken nicht klar sei (Heidegger, 1961: 122-123), versichert die Herrschaft des Übermenschen über sich selbst und über die Erde. Obwohl Dionysos und das Dionysische von Nietzsche gegenüber der Metaphysik gewandt wurden, bleibt ihre Auslegung als umgedrehter Platonismus im Rahmen der Metaphysik, also inmitten der Gegenüberstellung des Sinnlichen und des Übersinnlichen, des Werdens und des Seins. Wenn die Dionysosfigur im Horizont der Metaphysik aufgefasst wird, stellt sich diese Gottheit folgendes dar: Dionysos hat den Platz Christus genommen, weil der Gekreuzigte zu "schwach" ist, um die menschliche Gewalt über das Sein zu begründen und zu legitimieren. Dionysos und das Dionysische stellen in diesem Kontext Kategorien dar, die ein kritisches Wissen der Neuzeit von ihr selbst ausdrücken. Dionysos wird entdeckt als ein Gott der von der Vernunft für ungültig erklärten Kräfte, zumindest von der neuzeitlichen Gestalt der Vernunft. Er erscheint als ein Gott lebensstiftender und kreativer Kräfte des Daseins und der Kultur. Im negativen, kritischen Aspekt drückt Dionysos das, was der Mensch verlor, oder was er in der einer dauerhaften Rationalisierung unterzogenen "Lebenswelt" nicht erreichen kann. Das Dionysische bedeutet die Aufforderung zum Erscheinen und zur Herrschaft alles, was wie Leib, Sexualität, Rausch, Irrationales bisher verhüllt werden musste.

Nietzsches Wille zur Macht enthüllt nach Heideggers Meinung das innere Prinzip der Metaphysik, das heißt die Konstitution der Herrschaft des Menschen über die Erde. Was an dieser Stelle betont werden soll, folge Nietzsches Denken nicht aus dem Geiste der Vorsokratiker, die im Horizont der Unverborgenheit, griechischer ἀλήθεια (*aletheia*), geblieben seien aber aus der römischen Auffassung des Seins als das, was der Herrschaftsbeziehung, dem Befehl untergeordnet sei. Aus Heideggerscher Darstellung Nietzsches Philosophie kann man folgendes Fazit ziehen: Nietzsches Auffassung des Dionysischen eröffnet sein Wesen und verhüllt es zugleich.

Nach Heidegger hat Hölderlin richtiger als Nietzsche die Unterscheidung und die Gegenüberstellung des Dionysischen und des Apollinischen, besonders im Bezug auf das Wesen des Deutschtums erkannt. Was ist aber für Deutsche das Eigene und was ist das Fremde? Die Positionen des Eigenen und des Fremden stellen sich hier ganz umgekehrt als bei den Griechen dar. Während das "Feuer" die ursprüngliche Erfahrung der Griechen war, schätzen die Deutschen, wie Hölderlin angedeutet hat, "die Klarheit der Darstellung" (Hölderlin, 1923: 319). Der Anfang des Schicksals der Griechen war das "Feuer" (das Dionysische), die Anwesenheit der Götter, die ungeheure Gewalt der Götter und die Unfassbarkeit ihres Ursprungs für die Griechen selbst. Was die Griechen lernen müssen –und das war ihr Durchgang durch das Fremde– war die Strenge und Klarheit ihrer Wahrnehmung, um das Göttliche im Maß und im Schönen (das Apollinische) vorzustellen. Auf dieselbe Weise haben die Griechen in der Tragödie ihr Schicksal verstanden, so dass sie den Übermaß nicht überwunden haben, aber als die höchste und die schönste Stufe des Seines empfangen haben. Mit der Klarheit der Darstellung, dem Fasskönnen, dem Bilden der Entwürfe und Einfassungen und Gerüste sind doch die Deutschen "zu Hauß" (Heidegger, 1993: 169). Was wir unter dieser Darstellung verstehen können, weist das griechische Wort – die τέχνη (*techne*). Dieses Wort bedeutet die Gewalt, mit der die menschliche Geschicklichkeit dem Seienden die Gestalt gibt, die Gewalt, die Vorstellungen ins Werk setzt. Ohne "Feuer" findet diese Gewalt kein Maß, ihre Werke zeichnen sich durch Mangel an lebendiger Kraft und an Schönheit aus, sie stellt das bloße Riesige her. Die Deutschen müssen also angesichts des Unfassbaren stehen, um das Unfassliche zu fassen und um sich selbst in dieser Beziehung zu verstehen. Für die Deutschen ist die Anwesenheit der Götter in die Verborgenheit geraten, deshalb halten sie die Darstellungsgabe für das "Feuer" selbst. Somit entsteht die Gefahr, dass sie nichts außer ihr selbst erfahren könnte, so dass die Deutschen das Eigene verloren, weil sie dem Gesetz der Geschichte, nach dem nur das Eigene mit dem Fremden ans Licht kommt, widersprechen: "Die Aneignung des Eigenes ist nur als die Auseinandersetzung und gastliche Zwiesprache mit dem Fremden" (Heidegger, 1993: 177). Wer also der Gast in dem Fremden ist, ist der, der das Eigene nicht verloren oder vergessen hat. Der Dichter befindet sich "auf der Rückkehr von der Wanderschaft zum <<Feuer>>" (Heidegger, 1993: 170), obwohl er das Geheimnis des "Feuers" erfahren hat, gehört er doch nicht zum

“Feuer”, weil das “Feuer” selbst die höchste Gefahr für das Eigene bedeutet. Im “Feuer” ist der deutsche Geist nicht “zu Hauß”, weil sein Wesen vom “Feuer”, von der das Maß überschreitenden Anwesenheit der Götter, verbrannt werden kann. Der Geist zerstört sich selbst im “Feuer”, indem er keine bleibende Gestalt baut und seine Möglichkeiten nicht zur Entwicklung bringt. Die Deutschen müssen von dem Dichter erlernen, wie “das Feuer zum stillen Scheinen der Götter wurde” (Heidegger, 1993: 172). In diesem Sinne ist das Dionysische (“Feuer”) als Fremde des Deutschen nicht vorhanden; es muss erlernt und angeeignet werden. Im allgemeineren Sinne könnte man Fazit ziehen, dass alles Schaffen, das Hervorbringen ans Licht des Wesens des Seins im Politischen, in der Kunst und in der Philosophie die stetige Wiederkehr des Dionysischen benötigt.

Nach Heidegger ist das Wesen des Dionysos nur auf dem Grund des Verständnisses der ἀλήθεια (*aletheia*) und der φύσις (*physis*) darzustellen. Nietzsches Dionysos/Dionysisches war mit einem kritiklosen “Biologismus” des 19. Jahrhunderts verschmolzen (Heidegger, 1992 a: 181-182), was einerseits seine Beliebtheit in der Kunst, Philosophie und Kulturkritik, andererseits die ständige Verfälschung seines Sinnes und oberflächliche Interpretationen (Heidegger, 1961: 123) zur Folge hat. Keine Hilfe leisten hier auch Humanismus und Altertumswissenschaft (Heidegger, 1979: 18), wenn jemand den Begriff des Dionysischen von diesen Gebieten übernehmen möchte. Da das Wesen des Dionysos als etwas Zudenkendes erscheint, so “muß auch die Frage nach dem sog. >Dionysischen< erst als griechische Frage entfaltet werden” (Heidegger, 1992a: 182). Für Heidegger bedeutet das eine Notwendigkeit der Verschiebung der Dionysos-Problematik in den Bereich des ersten Anfangs, d.h. dass die Natur dieser Gottheit nur mit dem Wesen des ersten Anfangs ans Licht kommt, was auf dem Grund der Vollendung der Metaphysik möglich wird.

#### **4. DIONYSOS UND DIE “NACHT DER WELT”**

Der komplexe Umriss des Dionysoswesens treffen wir im Kommentar zu Hölderlins Hymne “Der Rein”. Die Symbole des Dionysos, auf deren Grund Heidegger das Wesen dieses Gottes erläutert, sind Maske und Efeu. Sie weisen auf die Wechselbeziehung, die die Einheit der Gegensätze, wie Leben und Tod (Heidegger, 1989b: 229), das Eigene und das Andere, das Sein und das Schein, das Verborgene und das Unverborgene konstituiert. Dionysos, der Sohn von Semele und Zeus ist ein Gott, der zwischen Menschen und Götter weilt. Das heißt: Dionysos vereint das Göttliche und das Menschliche. Dionysos als Halbgott bedeutet doch keine Verminderung des Göttlichen und keine Erhöhung des Menschlichen, sondern eine Bewegung der Vereinigung und der Unterscheidung des Sterblichen und des Unsterblichen, d.h. ihre Versöhnung, die sich durch ihre äußerste Gegenüberstellung vollbringt.

Dionysos zeigt sich in Hölderlins Dichtung als Halbgott und Gott der Dichter, d.h. Gott nicht nur dieser, die am schöpferischen Rausche Anteil haben aber vor allem dieser, die den Raum des Erscheinens des Seins eröffnen. Der Bezug der Dichter auf Dionysos präsentiert sich folgendes: wenn alle andere Götter nicht da sind, wenn "Fehl des Gottes" und "die dürftige Zeit der Weltnacht" (Heidegger, 1977b: 269) herrschen, dann kommt Dionysos auf die "Bühne". Dionysos' Anwesenheit heißt doch keine Anwesenheit in der Gestalt etwas Gegebenes. Ihr Zeichen ist eine Abwesenheit der Götter, also die "Bühne" bleibt leer und zeigt sich als solche, d. h. vom Gottlosen beherrscht.

Dionysos' Wesen soll somit in Hinsicht auf die Götterlosigkeit analysiert werden: "Dionysos bringt die Spur der entflohenen Götter hinab zu den Götterlosen" (Heidegger, 1989b, S. 188). Martin Heidegger fügt hinzu: "Denn der Gott der Rebe verwahrt in dieser und in deren Frucht zugleich das wesenhafte Zueinander von Erde und Himmel als der Stätte des Brautfestes für Menschen und Götter. Nur in Bereich dieser Stätte können noch, wenn irgendwo, Spuren der entflohenen Götter für die gott-losen Menschen zurückbleiben" (Heidegger, 1977b: 271). Deswegen erweist sich Dionysos als der allerhöchste verborgene Gott inmitten aller Götter. Das "Zwischen" bestimmt die Position des Dionysos, der in Hölderlins Dichtung nicht nur der letzte Gott in mythologischem Sinne (Dionysos ist der jüngste Gott innerhalb der olympischen Götter) sei, sondern der nach dem Flucht der Götter und vor ihrem Ankommen auftaucht. Die Spuren, die Dionysos selbst zugehören, weisen nicht nur auf ihre Abwesenheit sondern auch auf den zu ihnen führenden Weg.

Dionysos –wie Heidegger in der *Hölderlins Hymne "Andenken"* betont– ist aber "ein gewesener Gott" (Heidegger, 1992b:143), deswegen kann er nicht den Platz des christlichen Gottes annehmen. "Es gibt nicht 'das Dionysische an sich'" (Heidegger, 1992b: 143), auf dessen Grund *a priori* das Wesen des Seins denken könnte. Das Dionysische west allein im Wein als Zeichen der kommenden Verwandlung, so dass es erst im Nachdenken über die Natur des Weins ans Licht kommt. Der Wein ist in Hölderlins Dichtung mit dem Rausche (Heidegger, 1961: 109-145) verbunden, weil nur "von trunkener Stirn' höher Besinnen entspringt"(Heidegger, 1992b: 146). "Trunkene Stirn" " ist keine Folge "blindes Taumeln" oder "besinnungsloser Hingerissenheit". Zur Kraft des Weins gehört auch die Begeisterung, die Erregung des Geistlichen und seine Entwicklung zum Übermaß. Die extaktische Struktur der Trunkenheit liegt darin, dass sie sich auf das Andere, auf das, was an ihrem äußersten Rande liegt, richtet: "Trunkenheit meint ein Erfülltsein, das eigene Sammlung und Bereitschaft einschließt. Trunkenheit ist jene Erhabenheit der Stimmung, die zum äußersten Anderen ihrer selbst entschieden ist; entschieden nicht kraft eines errechneten Entschlusses, wohl aber entschieden aus dem Getragenwerden von dem, was sie als Stimmung durchstimmt" (Heidegger, 1992b: 147). Heideggersches extatisches Denken, also die Besinnung präsentiert sich vom Beginn an als Negation der Grenze (Form),

als Mangel an dem Begriff. Sie ist wie Wein, ein Versenken im Dunklen, eine Verwirrung des Verschiedenen, eine Zerstörung und endlich ein Verderben; sie läutert auch wie Wein, der sein Wesen ins Klare entfaltet.

Diese andere Art von Denken ist geführt von dem, was bisher in der Verborgenheit bleibt und was mit diesem Denken zu Tage kommt. Die Weltnacht als "das Reich des Dionysos und seiner Priester" (Heidegger, 1989b: 186) ist also die Nacht des Denkens, die "heilige Zeit" der Umwandlung und des Übergangs (Sophokles, 1941: 304) bezeichnet. In dieser Nacht, die eine einzige Nacht wie die Nacht zur Märzzeit ist, treffen sich die gleichberechtigten Gegensätze – das Dunkle und das Helle, das Verschlussene und das Geöffnete, das Verborgene und das Enthüllte, das Ferne und das Nahe (Heidegger, 1992b: 87-88; Heidegger, 1981: 109-110). Das Treffen der Gegensätze soll hier nicht als zufälliger und äußerer Konnex vorgestellt werden. Es muss in Hinsicht auf eine dynamische Einheit der Gegensätze und in Hinsicht auf ihre Gegenwendigkeit betrachtet werden. Die Nacht ist als Untergang das Andere des Tages, aber der Tag braucht dieses Fremden, um zu seinem selbst zurückzukommen. Nur die in seiner selbst zunehmende Dämmerung bedingt das Dämmerlicht. Das Dionysische als Moment des Denkens bedeutet die Anerkennung der Notwendigkeit des Übergangs durch das Andere, durch das Negative. Die beiden gehören zum Wesen des Seins: "Gemäß der Wesung des Seyns aber, im Spiel des Anfalls und Ausbleibs, hat das *Nicht* selbst verschiedene Gestalten seiner Wahrheit und demgemäß auch das *Nichts*" (Heidegger, 1989a: 410). Die Besinnung konstituiert den Bereich, wo die metaphysische Gegenüberstellung des Rationalen und des Irrationalen ihre Wichtigkeit verliert, und wo die Gegensätze wie das Sein und das Nicht-Sein, das Eigene und das Andere in seiner Angehörigkeit aufgefasst werden können. Das Negative und das Andere liegen nicht auf der niedrigeren Stufe des Seins (Heidegger, 1993: 95-96), sie gehören wie das Positive und das Eigene zur Wesung des Seins (Sophokles, 1941: 338).

Die dionysische Hoffnung (Bloch, 1959: 129-189) also die Überzeugung, dass die Götterlosigkeit und Seinsvergessenheit, griechisch ἀποδημία (*apodemia*), nicht permanent ist, bringt in Gang die dionysische Logik. Was paradox scheinen könnte, wächst sie dort empor, wo jeder Optimismus seinen Grund verloren hat (Heidegger, 1983: 186-187). Das nach Heideggers Auffassung im Wesen der Metaphysik vorhandene Tragische, setzt –wie später genauer erörtert werden wird– die Gegenwendigkeit der Gegensätze innerhalb der Einheit des Streitens voraus: das Destruktive, der Untergang wird hier im Lichte des Hervorgehens des Seinswesens ergänzt. Der Untergang stellt sich im tragischen Horizont als "das tiefste und weiteste Ja zum Überwältigenden" (Heidegger, 1983: 125) dar. In folgenden Worten charakterisiert Heidegger den geistigen Zustand seiner *Epoche*: "Unsere Stunde ist das Zeitalter des Untergangs. Untergang, im wesentlichen Sinne gemeint, ist der Gang zur verschwiegenen Bereitung des Künftigen, des Augenblicks und der Stätte, in denen die Entscheidung über Ankunft und Ausbleib

der Götter fällt. Dieser Untergang ist ersterer Anfang" (Heidegger, 1989a: 397). Der Untergang als Vollendung der Metaphysik bringt aber die Möglichkeit des anderen Anfangs zum Vorschein (Strolz, 1989: 190).

Dionysos offenbart nicht diesen oder jenen Gott, er offenbart die Gottheit selbst, die ursprüngliche Bezogenheit von Sein und Nichtsein, von Anwesenheit und Abwesenheit aufeinander (Heidegger, 1989b: 188). Als Halbgott steht er nicht nur im "Zwischen" der Götter und der Menschen; er steht im "Zwischen" des Seins und der Götter. Er bereitet den Grund für das Erscheinen der Götter vor, indem er den Menschen auf die Erfahrung der Erde öffnet, indem er das Spiel des Gegenwärtigen zeigt und indem dieses Spiel die Kehre verursacht. Das Wesen des Dionysos offenbart sich auf der Grundlage Heideggers Deutung der griechischen Auffassung des Seins als φύσις (*physis*): "Er ist das Ja des wildesten, im zeugerischen Drang unerschöpfbaren Lebens, und er ist das Nein des furchtbarsten Todes der Zernichtung. Er ist die Seligkeit zauberischer Berückung und das Grauen eines wirren Entsetzens. Er ist das Eine, indem er das Andere ist, d. h. er ist, indem er ist, zugleich nicht; indem er nicht ist, ist er. Sein aber heißt für die Griechen >Anwesenheit< –παρουσία. Anwesend west Halbgott ab, und abwesend west er an" (Heidegger, 1989b: 188). Der Mensch eignet sich im Dionysos seine Negativität– die Negativität des Seienden als Leiden (Tragödie), Unwissenheit (Philosophie) und Lächerlichkeit (Komödie) an (Gelven, 1976: 565-567), die Negativität, die die wesenhafte Durchschattung des Seins ist (Heidegger, 1991: 58). Endlich die Negativität, die zum Positiven, zur Eröffnung des Seins in seiner schöpferischen Macht führt. Im Horizont der Sprache bedeutet diese Gegenwärtigkeit die Erfahrung des Verlustes der Sprache und die Wiederkehr der Sprache in ihrer dichterischen Potenz (Jamme, 1984: 197-198). Da Dionysos (als Präfiguration des letzten Gottes), Gott des Übergangs und der Transformation ist, zeigt seine Abwesendheit (d. h. die Abwesenheit des Seins) auf seine Anwesenheit (d. h. die Anwesenheit des Seins) (de Beistegui, 1991: 30). Das Vorbeigehen des letzten Gottes entzieht sich doch der menschlichen Macht, diese Macht muss zuerst von seiner selbst vernichtet werden, was mit der Hoffnung auf das Ereignis des anderen Anfangs verbunden ist: "Im Herrschaftsbereich des Winkes treffen sich neu zum einfachsten Streit Erde und Welt: reinste Verschlossenheit und höchste Verklärung, holdeste Berückung und furchtbarste Entrückung" (Heidegger, 1989a: 410).

## 5. DIE TRAGISCHE THEŌRÍA

Das Model, das die Grundlage für die Auffassung der Logik der Versteigerung und der Erschöpfung der Macht ausbleibt, ist für Heidegger die griechische Tragödie. Wenn Heidegger über die tragische Dichtung spricht, sieht er ihre Bedeutung –ähnlich wie es früher A. W. von Schlegel, G. W. F. Hegel und F. Nietzsche getan haben– in

dem Chor und seinem Gesang. Im Lichte dieser Tradition ist der Chor nicht nur das ursprüngliche Element, aus dem sich die Tragödie nach Überlieferung von Aristoteles herausgebildet hat. Der Chor präsentiert die höchste Gestalt des griechischen Selbstbewusstseins, das sich selbst in seiner Angehörigkeit zu der Einheit des Seins vorstellt. Im Bereich Heideggers Interesses befindet sich nicht die griechische Tragödie als solche sondern nur ein Chorgesang, weil es "Dichtung aller Dichtung" sei. Es geht um das Chorlied der thebaischen Alten aus Sophokles' *Antigone*, in dem der Mensch mit der Benennung das "δεινότατον" (*deinotaton*) auftritt.

Die Tragödie macht die höchste Art der Offenbarkeit des Göttlichen aus, indem das Göttliche zu dem menschlichen Bewusstsein gehört und indem der Mensch seiner Angehörigkeit zu dem Göttlichen bewusst ist (Gall, 1985: 115-116), was nach Heidegger die griechische Wort *θεωρία* (*theōría*) wiedergibt: "Der Anblick des Seins, der in das Seiende hereinblickt, heißt griechisch *θέα*. Das erfassende Blicken im Sinne des Sehens heißt griechisch *ὄραω*. Den begegnenden Blick erblicken, griechisch *θεᾶν* – *ὄραν*, heißt *θεοράω* – *θεορεῖν*, *θεωρία*. Das Wort Theorie meint, einfach bedacht, den vernehmenden Bezug des Menschen zum Sein, welchen Bezug nicht der Mensch herstellt, in welchen Bezug vielmehr das Sein selbst erst das Menschenwesen stellt" (Heidegger, 1992a: 219). Das Tragische umfasst die Gegenwendigkeit des Seins und die bestimmte Beziehung des Menschen zu dieser Gegenwendigkeit (Heidegger, 1993: 125), sofern der Mensch zur innersten Mitte des Seins wird. Der Mensch bringt doch die beiden Seiten des Seins zur Erscheinung, eignet sie an und bewahrt (Heidegger, 1993: 95). Der tragische Mensch als eine inmitten des Seienden handelnde Individualität kennt nur anfänglich eine unmittelbar ihn bestimmende Seite des Seins, das Positive, das Heimische. Er versucht das Seiende im Ganzen zu bemächtigen, indem er sich auf die andere Seite des Seins richtet. Die "erste Seite" entwickelt sich durch die Vollbringung zu ihrem Gegensatz, zu dem Negativen, deswegen kann das Wesen des Seienden nur als die Einheit des Anwesenden und des Abwesenden verstanden sein (Heidegger, 1977c: 321). Das Tragische, das in dem Menschen als Tragödie-Dichtung bewusst wird, erfasst jedes Seiende, das sein Wesen auf die Weise bestätigt und bestärkt, dass es sich gegen das Andere richtet: das Andere zeigt sich als das Negative (Menke, 2004: 217). Aber in der Bewegung, die zum Anwesen führt, ist auch das Abwesen als zu dem Wesen gehörig verborgen: die Einheit der beiden Seiten kommt zum Erscheinen als ontologische Gerechtigkeit - *δικη*, "das Sein des Seienden im Ganzen" (Heidegger, 1983: 175).

Das Wort, mit dem das Chorlied das streithafte Menschenwesen benennt, ist das *δεινότατον*, das Unheimlichste. Dieses Wort offenbart nach Heideggerscher Auffassung das Wesen des Tragischen und die ursprüngliche Möglichkeit des Erscheinens des Seins. Das *δεινότατον* entspringt dem zweideutigen Sinn des *δεινός* und aus dem Wechselbezug der beiden Bedeutungen: erstens, aus dem *δεινός* als aus dem Menschen angehöriger und gegen das Sein gerichteter

Gewalttätigkeit (τέχνη), zweitens aus dem Walten der Gerechtigkeit über den Menschen (δίκη) (Heidegger, 1983: 169). Der Mensch, indem er sein Wesen als δεινότητα entfaltet, richtet seine Gewalttätigkeit gegen "das überwältigende Gewalt" (Heidegger, 1983: 159), das heißt, dass sein Wesen während des Streits mit dem Sein selbst ans Licht kommt, dass er das Sein zum Vorschein im Seienden bringt: "Der Mensch aber ist das Unheimlichste, weil er nicht nur inmitten des so verstandenen Unheimlichen sein Wesen verbringt, sondern weil er aus seinen zunächst und zumeist gewohnten, heimischen Grenzen heraustritt, austrückt, weil er als der Gewalttätige die Grenze des Heimischen überschreitet, und zwar gerade in der Richtung auf das Unheimliche im Sinne des Überwältigenden" (Heidegger, 1983: 160).

Der Mensch ist gewalttätig und als solcher lässt er das Sein sich offenbaren, indem er dem Seienden eine Grenze setzt und das Sein in das Seiende hervorruft. Die τέχνη ist also nach Heidegger das menschliche Handeln, "wissendes Hervorbringen", in dem das Sein ins Werk gesetzt wird. Wie diese Bewegung geschieht, vernehmen wir aus den Zeilen des Chorliedes: der Mensch befährt das Meer, macht die Erde urbar und erobert die Wildnis der Natur und die Wildnis der Tiere (Sophokles, 1941: 275). Die Erde bleibt aber im Hintergrund als die ursprüngliche, alles bestimmende und überwältigende Kraft, die in ihrem Mutterschoß die δίκη verbirgt und entbirgt (Sophokles, 1941: 279). Das Wesen des Tragischen macht bei Heidegger die Wechselbeziehung zwischen τέχνη und δίκη aus: die Herrschaft der τέχνη über die δίκη und die Gewalt der δίκη über die τέχνη. Auf das Seiende richtet zuvor der Mensch sein Denken und sein Handeln, aber das Sein zeigt sich, falls der Mensch aus der Beziehung zu dem Seienden herausgefallen ist.

Diese Bewegung ist in anderen Bestimmungen des Menschen sichtbar, die παντοπόρος - ἄπορος (*pantopóros-áporos*, überall hinausfahrend unterwegs - erfahrungslos) (Heidegger, 1983: 156) und ὑψίπολις - ἄπολις (*hypsípolis-ápolis*, hochüberragend die Stätte -verlustig der Stätte) (Heidegger, 1983: 157) lauten. Diese Kategorien bezeichnen nicht jeden Menschen, sondern diesen, der in der besonderen Relation zum Sein steht. Als παντοπόρος und ὑψίπολις übersteigt er andere Leute in ihrer τέχνη, in Herausbringen des Seins ans Licht. Als dieser wandelt er sich in ἄπορος und ἄπολις um, d. h. er verliert seine Macht in Hinsicht auf das Sein, er wird ganz ratlos gegenüber dem Vermächtnis des Seins. Als ἄπορος und ἄπολις gehört er doch zum Sein selbst.

Die Mitte der Theôria, nämlich die Angehörigkeit des Menschen zum Sein selbst drücken in Sophokles' *Antigone* die Worte παθεῖν τὸ δεινὸν (*pathein to deinon*) aus, also ins eigene Wesen aufzunehmen das Unheimliche. Die besagen: das *Dasein* muss durch Erleiden und Leiden zur Vollendung gebracht werden. Das Leiden ist nicht als bloße Passivität zu begreifen. Die tragische Theôria bestätigt den Sinn ihrer Welt, insofern sie das Pathos des Leidens preist, weil der Mensch

das Leiden nicht vermeiden oder überwinden kann (Heidegger, 1989 a: 416). Im Leiden und im schicklichen, aktiven Verhältnis zum Leiden erscheint das Sein im Ganzen, das Sein als "Heimstatt des Heimischen" (Heidegger, 1993: 143). In diesem Moment hört der Mensch auf der *ἄνθρωπος* zu sein: in seiner Erfüllung bleibt er in seinem Bezug auf das Seiende unbewegt, ruhig und gewaltlos stehen, weil er "aus allen menschlichen Möglichkeiten herausgesetzt" (Heidegger, 1993: 128) wird. Ihm steht kein Wissen und kein Können zur Verfügung, um sein Schicksaal auf Grund der schicklicheren Gewalt zu verwandeln. Wenn die allen Möglichkeiten erschöpft werden und wenn der Mensch von seinem dem Sein angehörten Handeln umgewälzt wird, endet auch der Streit. In ihm und für ihn lichtet dann das Sein selbst: "Die Gewalttätigkeit gegen die Übergewalt des Seins *muß* an dieser zerbrechen, wenn das Sein als das waltet, als was es west, als *physis*, aufgehendes Walten" (Heidegger, 1983: 171). Als *ἄπολις*, staatenlos befindet er sich außer allen Stätten der Seienden. Als *ἄπολις* steht er jedoch in der Mitte des Seins und versinkt in Erfahrung seiner Einheit und seiner Gewalt, die er als *δίκη* anerkennt: "Im Wollen des Unerhörten wirft er alle Hilfe Weg. Der Untergang ist ihm das tiefste und weiteste Ja zum Überwältigenden" (Heidegger, 1983: 172). Im Unheimischsein, in der Entfaltung des *δεινός* ist er *zu Hause*: das Tragische macht damit die Offenbarung und die Aneignung des Heimischwerdens im Unheimischsein (Heidegger, 1993: 151), die Aneignung des Anderen, das als das Eigene hervortritt.

In Heideggers Auslegung des *Antigone*-Chorlieds präsentiert sich die menschliche Kreativität als Gewalt gegenüber dem Sein. Das menschliche, gewalttätige Denken und Handeln bringen das Sein als Überwältigende ans Licht, also die Kreativität hat die "Passivität" am Ende, die Umbildung und die Vergessenheit des Seins führen zu seinem Erscheinen. Das Tragische ist mit drei Arten von Kehre verbunden. Die erste Kehre, die man als Ursprung der Metaphysik denken kann, ist die Kehre gegenüber dem Sein, die den Menschen als *ἄνθρωπος* charakterisiert. Die zweite, die die Worte *ὑψίπολις* - *ἄπολις* und *παντοπόρος* - *ἄπορος* bestimmen, folgt aus der Erhöhung der Gewalt und hat die Seinsverlassenheit am Ende. Die dritte, die Antigone in *παθεῖν τὸ δεινὸν* ausdrückt, bedeutet die Aneignung der Negativität, die ins Positive umgewandelt werden soll.

Der "leere Platz", der nach dem Ende der Metaphysik bleibt weist nach Heidegger auf den letzten Gott hin, der zwischen dem Ende der Metaphysik und dem neuen Anfang steht. Seine Abwesenheit macht das Zeichen seiner Nähe aus: je größer seine Entfernung wird, desto schneller ist sein Ankommen. Obwohl sein Ankommen von dem Menschen unabhängig ist, gehört die Erfahrung äußerster Negativität (Sloterdijk, 2001: 66) zur Struktur des Erscheinens dieses Gottes: "Die größte Nähe des letzten Gottes ereignet sich dann, wenn das Ereignis als das zögernde Sichversagen zur Steigerung in die Verweigerung kommt" (Heidegger, 1989a: 411). Die dionysische Hoffnung eröffnet sich während zunehmender Negativität: die Metaphysik hat das Entzweireißen des Streits von Welt und Erde,

also die Verslossenheit der Erde und ihr Wegschieben, also die Götterlosigkeit verursacht. Im Moment der Ankopplung der Gewalt und des Überwältigenden wird der Mensch außer seiner Macht hinausgeworfen. Er fügt sich der durch ihn durchleuchtenden Gegenwärtigkeit des Seins, er bleibt innerhalb der Einheit des Streites von Welt und Erde.

Kurz: Das Erscheinen der Götter setzt bei Heidegger die Entwicklung der Gewalt bis zu ihrer Selbst-Vernichtung voraus. In der Figur des letzten Gottes taucht die dionysische Erfahrung des Gottes auf: die Steigerung der menschlichen Macht verursacht Enteignung aus dieser Macht im Ganzen und die Aneignung durch die überwältigende Vermächtnis des Seins. Im dionysischen Spielraum folgt die Erfahrung der Erneuerung und der Umwandlung des Geistes aus dem totalen Verlust der Macht des Geistes.

## **KONKLUSION: DAS DIONYSISCHE UND DIE WI(E)DER-KEHRE**

Das Dionysische gehört zur Wesung des Seins, es waltet über den ersten Anfang und über den neuen Anfang. Es kommt ans Licht während des Schwebens zwischen diesen Polen, während des Zusammentreffens des schon, nicht und nicht mehr, falls ihre zunehmende Negativität sie selbst vernichtet: "Es ist die Zeit der entflohenen Götter und des kommenden Gottes. Das ist die dürftige Zeit, weil sie in einem gedoppelten Mangel und Nicht steht: im Nichtmehr der entflohenen Götter und im Nochnicht des Kommenden" (Heidegger, 1981: 47). Diese Bewegung zwischen dem Nichtmehr des ersten Anfangs und dem Nochnicht des anderen Anfangs hat folgende wesentliche Momente: erstens, das Erkennen des Zusammenhangs und des Unterschieds zwischen dem ersten Anfang und der Metaphysik, zweitens, das Erkennen des Endes der Metaphysik als Unwesen, Seinsvergessenheit, d.h. ihre Vollendung. Drittens, die Figur des letzten Gottes bedeutet die Bewegung des Denkens von der Metaphysik zum ersten Anfang und vom diesem Anfang zu ihrer Vollendung. Die Rückkehr zum ersten Anfang entstammt nicht aus der Absicht, im Beginn der Philosophie stehenzubleiben oder historische Stellungen zu zählen und den ursprünglichsten, den höchsten Wert zuzugeben. In diesem "Zwischen" des ersten und des anderen Anfangs vollzieht sich die Radikalisierung der Metaphysik, die Bewegung, die ihre sich vermehrende Kraft dafür benutzt, um sich selbst umzuorientieren (Hemming, 1998: 415), d.h. unaufhörliche und immer mehr beschleunigende Bewegung innerhalb des Kreises, die das Bewegende außer der Bezirklinie herausstoßt. Dieses Hinausgehen über den Bezug auf die Metaphysik, also ihre Überwindung bezeichnet keine Unordnung, kein Zerschmelzen in Verwirrung, kein Versenken im Nichts: "Der letzte Gott ist kein Ende, sondern das Insichschwingen des Anfangs und somit die höchste Gestalt der Verweigerung, da Anfängliches allem Festhalten sich entzieht und nur west im Überragen alles dessen, was schon als Künftiges in ihn eingefangen und seiner bestimmenden Kraft überantwortet ist" (Heidegger, 1989a: 416). Solche

Art von Bewegung, die ihre Kehre vorbereitet, können wir in Hölderlins "Ister" beobachten, wann der Strom nach verlassenen Ufern rückwärtsdreht (Heidegger, 1993: 178-180). In diesem Moment erscheint der Strom im Fließen nach einer und nach anderer Richtung, was die richtige Gestalt des Bezugs des Eigenen zum Anderen bilden kann. In dieser wechselseitigen Bewegung, die für Heidegger kein unendliches Schweben zwischen den beiden Polen sei, vollzieht sich der Übergang, d. h. die Überwindung der Metaphysik, "sofern die Winde im Wesen der Metaphysik selbst angesetzt ist" (Heidegger, 1999: 14). Die Struktur dieser Windung stellt sich folgendermaßen dar: Je mehr ihr Wesen als Seinsverlassenheit ans Licht kommt, desto tiefer wird ihr Grund gegründet, desto deutlicher wird der erste Anfang von der Dominanz der Metaphysik befreit. Die Rückkehr bringt in Gang die Kehre ins Ferne.

Um das Moment der Umwendung im Sein zu veranschaulichen, sollen wir das die Motive des Windes, der *téchne* und des Meers zusammensetzendes Beispiel aus dem anderen Gebiet des Dionysischen analysieren. Es geht um ein Manöver bei der Seefahrt, das als *volta do mar*, die Seewende, die Kehre auf hoher See von portugiesischen Seefahrern bezeichnet wurde. Das Wesen dieses Manövers beruht drauf, dass diese Seefahrer bei der Rückkehr nach Europa den herrschenden Wind benutzen, um ins Offene, wo es "eine vernünftige Hoffnung auf Rückkehr nicht mehr gibt" (Sloterdijk, 2001: 77), getragen zu werden. In dieser äußersten Weite, in Nordatlantik kehrt sich den Wind aus Nordost zu Nordwest um. "Die *volta do mar* verkörpert die Hauptzüge des bewegten Daseins - das Sichfallenlassen in die anfängliche Tendenz, die Ausfahrt ins Weite, die bewusste Kehre, die zurückbringt" (Sloterdijk, 2001: 77). Dazu soll man hinzugeben: diese Kehre eröffnet auch ein ganz neues Gebiet, das keine Übernahme des Vergangenen wie z. B. Hegels Dialektik sei (Heidegger, 1991: 14).

Die drehhafte, kehrende Struktur des Seins und des Daseins manifestiert sich z.B. in der Struktur der griechischen Kategorien wie *καταστροφή* (*katastrophe*), *κάθαρσις* (*katharsis*), *ἔρως* (*eros*), *περιαγωγή* (*periagoge*), *παιδεία* (*paideia*), *μετάνοιά* (*metanoia*), *προτρεπτική* (*protreptyka*), *ἄνθρωπος* oder in einem anderen Seemanöver, also in dem *διέκπλους* (*diekplous*). Alle Beispiele schöpfen ihr Wesen aus der kehrhaften Struktur des Seins: "Das Ereignis hat sein innerstes Geschehen und seinen weitesten Ausgriff in der Kehre. Die im Ereignis wesende Kehre ist der verborgene Grund aller anderen, nachgeordneten, in ihrer Herkunft dunkel, unbefragt bleibenden, gern an sich als 'Letztes' genommenen Kehren, Zirkel und Kreise" (Heidegger, 1989a: 407). Auch der Vorbeigang des letzten Gottes soll als Umwendung vernommen werden (Vedder, 2006: 176).

Wie wir schon gezeigt haben, wurde Heideggers Deutung des Chorlieds, also des Menschenwesens auf dem Verständnis des *δαινότατον* als Umwendung von der Erde und die Kehre gegenüber der Erde gestützt. Diese Herrschaft der *τέχνη* über die *δίκη* verwandelte sich in die Herrschaft der *δίκη* über die *τέχνη*. Die Bahn des

Sich-Zeigens des Seins ist also die Kehre. Das Dionysische als das Kehrhafte waltet in Heideggers Philosophie über dem Übergang zwischen dem ersten Anfang (Un-verborgenheit), der Konstitution der Metaphysik (Wendung von φύσις zu εἶδος [eidos]), der Dekonstruktion der Metaphysik (Umkehrung des Platonismus) und dem neuen Anfang (Überwindung der Metaphysik). Auf dem Grund des Dionysischen bildet Heidegger die Gesamtstruktur, in der das Kontinuum zwischen zwei anderen Arten des Denkens, zwei anderen Weisen des Seinserscheinen geschaffen wird, obwohl das Wesen des erklärenden und vorstellenden Denkens und des ahnenden, nicht-metaphysischen Denkens (Besinnung) verschieden ist. Wenn die Metaphysik im dionysischen Spielraumes konzeptualisiert wird, führt ihre Entfernung vom Sein (Seinsverlassenheit) zum Sein selbst.

Heidegger bemerkt bei der Bestimmung Nietzsches metaphysischer Grundstellung: "Der mythische Name Dionysos wird im Sinne des Denkers Nietzsche nur dann ein durchdachter Name, wenn wir die Zusammengehörigkeit von 'Wille zur Macht' und 'ewiger Wiederkunft des Gleichen' zu denken versuchen, d.h. nach jenen Seinsbestimmungen suchen, die seit dem Anfang des griechischen Denkens alles Denken über das Seiende als solches im Ganzen leiten" (Heidegger, 1961: 468). Wenn wir den Bezug auf "Wille zur Macht" und "ewige Wiederkunft des Gleichen" als Grundprägungen des Dionysischen in der Epoche des Endes der Metaphysik auffassen mögen, können wir in diesem Kontext drei Arten von Dionysischem unterscheiden.

Erstens, es zeigt sich als solches Heraustreten über das Gegebene, das die metaphysische Position gegenüber dem Sein bejaht, indem diese Stellung zugleich in der Verborgenheit bleibt. In der Gründung des Bisherigen (Heidegger, 1999: 146) erscheint das Seiende jedes Mal als das ewigwiederkommende Gleiche, die Ausdehnung der Machenschaft, d. h. "das unaufhörliche Und-so-weiter, dem sich das Letzte als das Anfänglichste von Anfang an und längst entzogen hat" (Heidegger, 1989a: 416). Andererseits verursacht die Metaphysik die Erfahrung des Verlustes, die sie durch die Rückkehr zum Anfang zu überwinden versucht. Auf folgende Weise analysiert Hegel den geistigen Hintergrund Schillers' Gedichts "Götter des Griechenlands": "Es ist in neuerer Zeit häufig die Klage über Untergang der klassischen Kunst zu vernehmen, und die Sehnsucht nach den griechischen Göttern und Helden (...). Diese Trauer ist dann vornehmlich im Gegensatze gegen das Christentum ausgesprochen" (Hegel, 1976: 487). Diese Idealisierung der Griechen hat drei Gründe: erstens, die Suche nach dem Ideal der Kunst, in der wie in der griechischen Kunst das Ganze des Seins vorgestellt werden kann. Aus dem Standpunkt der klassischen Kunst präsentiert sich die christliche Kunst als Untergang, weil in dieser Kunst die Einheit der sinnlichen Form und des geistlichen Inhalts unmöglich sei. Die zweite Ursache ist die Abtrennung des aufgeklärten Verstandes vom Konkretem, von der Natur, das heißt die Zerrissenheit des Denkens und Lebens. Als dritte Ursache stellt sich solche Interpretation des Christentums dar, nach der die christliche Religion die Natur und das Natürliche

in Menschen dem Geiste entgegensetze. Das Dionysische bedeutet somit das Hin-und-Her-Toben zwischen dem Rationalismus und dem Irrationalismus, der Vernunft und dem Wahnsinn, dem Bewussten und dem Bewusstlosen, der Sinnlichkeit und dem Übersinnlichen, der Natur und dem Geiste. Es ist also die ewige Wiederkunft der anderen Seite des Gestells und der Bemühung um ihre Verwandlung in seinen Bestand. Als solches präsentiert sich das Dionysische (der romantische Dionysos als Bruder des Christus) als Fixieren der "Beständigkeit der Verwehrung des Anfangs" (Heidegger, 1999: 146). "Dieses Rechnen erstreckt sich –wie Heidegger die sich verbergende Natur der metaphysischen Auffassung des Seins beschreibt– in eine angemähte 'Ewigkeit', die keine Ewigkeit ist, sondern nur das endlose Undsoweiter des ödesten Flüchtigsten" (Heidegger, 1989a: 409).

Zweitens bedeutet das Dionysische die ewige Wiederkehr der "Ermächtigung in die Überhöhung zum eigenen Wesen" (Heidegger, 1961: 655), d.h. die ewige Machtsteigerung. Nietzschesche Umkehrung des Platonismus ist die Drehung innerhalb der Metaphysik, die Kehre, die das Wesen der Metaphysik als Wille zur Macht offenbart. Nietzschesche Vollendung der Metaphysik ist auch die letzte metaphysische Stellung. Als letzte muss sie auf den Anfang bezogen sein, indem sie das Sein als Beständigkeit des Anwesens auffasst, ohne dazu eine Hinterwelt zu brauchen. Falls Nietzsche Dionysos' Wesen, wie der Anfang der Philosophie in Hinsicht auf die Einheit des Seins und des Werdens denkt, bleibt seine Auslegung in Rahmen der Metaphysik. Diese Auslegung, die Nietzsche in der Formel "Dionysos gegen den Gekreuzigten" ausspricht, radikalisiert und bringt ans Licht ihre ursprüngliche Tendenz, ohne das Anfängliche in seinem Wesen zur Sprache kommen zu lassen. "Dieses Ende aber ist die Not des anderen Anfangs" (Heidegger, 1961: 657), falls dieses Ende, wie das Dionysische durchgedacht wird.

Drittens: das Dionysische stellt sich im Heraustreten über die metaphysische Unterscheidung des Werdens und des Seins. Der erste Anfang wurde auf der Grundlage der Wi(e)der-kehr gegen die Metaphysik enthüllt: das Sein erscheint jetzt als φύσις. Die Kehre zu dem anderen Anfang wird von der Bewegung zwischen dem ersten Anfang und der Vollendung der Metaphysik vorbereitet, von der Bewegung, die auf den anderen Anfang gerichtet ist. In dieser Struktur vollzieht sich die Wechselbestimmung des Dionysischen und des letzten Gottes, die nur miteinander in ihrer Angehörigkeit zum Sein selbst zum Vorschein kommen.

Das ist auch die höchste Gestalt des Dionysischen: in der Wi(e)der-Kehre sich auf das ganz Andere eröffnen und in dieser Beziehung einer Kehre ereignen lassen. Das Dionysische als das Kehrhafte bleibt aber in der höchsten Verborgenheit, aus der es z. B. als der letzte Gott plötzlich auftaucht und in die es sich zurückzieht. Ohne es ist aber das Erscheinen des Seins –die Unverborgenheit– unmöglich, ohne es ist die wechselseitige Gegenwendigkeit inmitten der Unverborgenheit (ἀλήθεια) unmöglich, ohne es ist auch die schöpferische Potenz des Seins und des Daseins unmöglich. In dieser Kehre unterliegt das Dionysische (das Göttliche)

selbst einer Veränderung: es soll nicht mehr innerhalb der Machtbeziehung ans Licht kommen, wo der Mensch das Sein oder umgekehrt – das Sein des Menschen überwältigt. Die letzte Transformation des Dionysischen, die dionysische Parusie des Seins bedeutet die Aneignung des Anderen im Spiegel-Spiel des Gevierts (Menschen, Götter, Erde und Himmel)ϕ

## BIBLIOGRAPHIE

Anderson, Travis (1996). "Through Phenomenology to Sublime Poetry: Martin Heidegger on the Decisive Relation between Truth and Art", In: *Research in Phenomenology*, Vol. 26, pp.198-229.

Baeumer, Max (1977). "Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine 'Entdeckung' durch Nietzsche", In: *Nietzsche-Studien*. Bd. 6, S.123-153.

Bloch, Ernst (1959). *Das Prinzip der Hoffnung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Crowe, Benjamin (2007). "Heidegger's Gods", In: *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 15, pp.225-245.

De Beistegui, Miguel (1991). "Heidegger's Mythocentrism", In: *Research in Phenomenology*, Vol. 21, pp.21-35.

Frank, Manfred (1982). *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gall, Robert (1985). "Beyond Tragedy: the Divine in Heidegger and Tragedy", In: *Philosophy Today*, Vol. 29, pp.110-120.

Gelven, Michael (1976). "Heidegger and Tragedy", In: *Martin Heidegger and Literature*, Vol. 4, pp.554-568.

Georges, Karl Ernst (1897). *Kleines Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*, Hannover und Leipzig: Hahnsche Buchhandlung.

Haar, Michel (1985). *Le chant de la terre: Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, Paris: L'Herne.

Hegel, Georg (1976). *Ästhetik*, Berlin-Weimar: Aufbau-Verlag.

Heidegger, Martin (1961). *Nietzsche*, Pfullingen: Neske 1961.

Heidegger, Martin (1977a). "Der Ursprung des Kunstwerkes", In: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 1-74.

Heidegger, Martin (1977b). "Wozu Dichter? ", In: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 269-320.

Heidegger, Martin (1977c). "Der Spruch des Anaximander", In: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann S. 321-374.

Heidegger, Martin (1979). *Heraklit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger Martin (1981). *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger Martin (1983). *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1989a). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1989b). *Hölderlins Hymen »Germanien« und »Der Rhein«*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1991). *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1992a). *Parmenides*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1992b). *Hölderlins Hymne »Andenken«*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1993). *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1999). *Metaphysik und Nihilismus*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Hemming, Laurence Paul (1998). "Speaking out of Turn: Marin Heidegger and die Kehre", In: *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 6, pp.393-423.

Hölderlin, Friedrich (1923). *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, Berlin: Propyläen-Verlag.

Jamme, Christoph (1984). "Dem Dichten Vor-denken". Aspekte von Heideggers "Zwiesprache" mit Hölderlin im Kontext seiner Kunstphilosophie", In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 38, S.191-218.

Kerényi, Karl & Jung, Carl (1951). *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zürich: Rhein Verlag.

Kerényi, Karl (1963). "Walter Friedrich Otto. Erinnerung und Rechenschaft", In: Otto, Walter Friedrich, *Die Wirklichkeit der Götter. Von der Unzerstörbarkeit griechischer Weltsicht*, Hamburg: Rowohlt, S.144-155.

Kerényi, Karl (1969). "Antworten der Griechen", In: *Wer ist das eigentlich – Gott?* Hrsg. von Schulz, Hans Jürgen. München: Kösel-Verlag.

Krell, David Farrel (1992). *Daimon Life. Heidegger and Life-Philosophy*, Indiana Bloomington and Indianapolis: University Press.

Menke, Christoph (2004). "The Presence of Tragedy", In: *Critical Horizons*, Vol. 5, pp. 201-225.

Pöggeler, Otto (1995). *Martin Heidegger's Path of Thinking*. Transl. Maqurshak Daniel und Barber Sigmund. Atlantic Highlands: Humanities Press International.

Schenkl, Karl (1897). *Griechisch-Deutsches Schulwörterbuch*. Wien: Carl Gerold's Sohn.

Schmidt, Dennis (1994). "Why I am so happy", In: *Research in Phenomenology*, Vol. 24, pp.3-14.

Sloterdijk, Peter (2001). *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sophokles (1941) "Antigone", In: *Die Tragödien*, übersetzt. von Weinstock, Heinrich. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Strolz, Walter (1989). "Martin Heideggers Denkweg und der christliche Glaube", In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Bd. 31, S.165-194.

Taminiaux, Jaques (1989). "Heidegger and the earth", In: *Diacritics*, Vol. 19, pp.3-4.

Vedder, Ben (2006). *Heidegger's Philosophy of Religion. From God to the Gods*. Pittsburgh: Duguesne University Press.