

Sprach-Exil und „Haus des Seins“

Zum Status dichterischer Rede bei Bachmann und Celan
in der Auseinandersetzung mit einem Topos Martin Heideggers

Markus MAY

Universität München (Germany)

Abstract

Heidegger's concept of language as "the house of being", alongside the notion that poets are destined to be the "keepers" of this "house", appealed pre-eminently to German-speaking post-war poets such as Ingeborg Bachmann and Paul Celan. Such poets dealt critically with this idea because of Heidegger's refusal to confront his own highly controversial stance after Hitler's rise to power in 1933. According to Celan and Bachmann, the philosophical problem involved was not so much a hazy understanding of "Seinsvergessenheit" (forgetfulness of being), but that of a wilful repression of one's individual

and collective past, which is to say the deliberate refusal to acknowledge personal guilt. The dialogically related poems *Exil* (Exile) and *In die Ferne* (Into the Distance), both written in 1957, provided alternative poetic versions of the idea of "dwelling in language", which can be regarded as answers to Heidegger on behalf of those who were silenced in the Shoah, those who Heidegger had deliberately *forgotten*.

Keywords: *Heidegger, Bachmann, Celan, Hölderlin, philosophy of language, ontology, Shoah, post-war poetry*

(c) Markus May; markus.may@germanistik.uni-muenchen.de

Colloquium: New Philologies, Volume 9, Issue 1-2 (2024), Special Issue: Ingeborg Bachmann und die Philosophie
doi: 10.23963/cnp.2024.9.1.9

Stable URL: <https://colloquium.aau.at/index.php/Colloquium/article/view/194>

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

In der Neubegründung dichterischen Sprechens nach der Shoah, die Paul Celan und Ingeborg Bachmann in einer dialogischen Bezugnahme, aber auf ihre je individuelle Weise unternommen haben, spielt die Auseinandersetzung mit Heideggers Sprachkonzeption eine wesentliche Rolle. Celan wie Bachmann antworten dabei auf Heideggers Exegesen von Dichtung und Kunst, indem sie den blinden Fleck in dessen Ausführungen (unter anderem zu Hölderlin) thematisieren und zu einer eigenen Positionierung nutzen. In rhetorischer Hinsicht gleicht dies einer dekonstruktiven Praxis (vgl. de Man 1996, 246–266): Auf diese Weise wird die Heidegger'sche „Seinsvergessenheit“ einer dem Philosophen anzulastenden *Geschichtsvergessenheit* überführt, wodurch der Denker nach seiner „Kehre“ letztlich auch in Widerspruch zu den Prämissen seines eigenen frühen Hauptwerks *Sein und Zeit* gerät (zu Heideggers „Kehre“ vgl. Rosales 1984, 241–262). Bei Celan und Bachmann resultiert dieser Widerspruch – oder Einspruch – letztlich in poetologischen Konzepten, die in unterschiedlichen Formen eines *Sprach-Exils* kulminieren, wie anhand einer vergleichenden Gegenüberstellung zweier Gedichte demonstriert werden soll.

Um die motivische Richtung anzuzeigen und um damit zu indizieren, auf welche Problemhorizonte sich die Auseinandersetzung mit dem Philosophen hinbewegt, sollen zunächst einmal die beiden Gedichte vorgestellt werden, um die es dann später interpretatorisch gehen wird – als eine Art Kammerton und Referenzpunkt sozusagen:

Ingeborg Bachmann

Exil

Ein Toter bin ich der wandelt
 gemeldet nirgends mehr
 unbekannt im Reich des Präfekten
 überzählig in den goldenen Städten
 und im grünenden Land
 abgetan lange schon
 und mit nichts bedacht
 Nur mit Wind mit Zeit und mit Klang
 der ich unter Menschen nicht leben kann
 Ich mit der deutschen Sprache
 dieser Wolke um mich
 die ich halte als Haus
 treibe durch alle Sprachen

O wie sie sich verfinstert
 die dunklen die Regentöne
 nur die wenigen fallen
 In hellere Zonen trägt dann sie den Toten hinauf
 (Bachmann 1993c, 153)

Paul Celan

IN DIE FERNE

Stummheit, aufs neue, geräumig, ein Haus–:
 komm, du sollst wohnen.

Stunden, fluchschön gestuft: erreichbar
 die Freistatt.

Schärfer als je die verbliebene Luft: du sollst atmen,
 atmen und du sein.
 (Celan 2018, 108)

Die gemeinsame Referenz dieser beiden Gedichte bildet die Auseinandersetzung mit einem Motivkomplex im Denken Martin Heideggers.¹ Der Philosoph hatte sich nach seinen fatalen Einlassungen mit den Nationalsozialisten, insbesondere in der berüchtigten Rektoratsrede – auf die Bachmann bei ihrer Absage bezüglich der Teilnahme an der Heidegger-Festschrift 1959 explizit hinwies (vgl. Höller 1999, 68) –, ab Mitte der 1930er Jahre im Zuge seiner sogenannten „Kehre“ stärker den Bereichen der Sprach- und Kunstphilosophie zugewandt. Diese Bereiche sollten einen Gegenpol bilden zur Übermacht des Technischen, die Heidegger als Geschehen des Seinsentzugs dachte. Die Kunst, wie auch die Sprache, und vor allem die Sprachkunst, also die Dichtung, werden nun von Heidegger als potenzielle Zugänge zur „Entbergung des Seins“ gesehen und erfahren dadurch eine enorme philosophische Aufladung wie Aufwertung, die sicherlich zur At-

¹ Während für Bachmanns Gedicht *Exil* die Bezüge auf Heidegger in der Forschung bereits früh bemerkt worden und iterativ immer wieder aufgenommen worden sind (siehe hierzu exemplarisch Eberhardt 2002, 48–49; für die gesamte Auseinandersetzung mit philosophischen Themen bei Bachmann grundlegend Agnese 1996), wurde die Auseinandersetzung mit Heidegger und dessen Hölderlin-Deutung für Celans *In die Ferne* bislang kaum erkannt oder gewürdigt, auch nicht in Robert Andrés ansonsten eindrucksvoller Studie *Gespräche von Text zu Text. Celan – Heidegger – Hölderlin* (2001), ebenso wie in Anja Lemkes vorzüglicher Arbeit *Konstellation ohne Sterne. Zur poetischen und geschichtlichen Zäsur bei Martin Heidegger und Paul Celan* (2002). Gleiches gilt auch für neuere Studien zu Celan und Heidegger, z.B. Reinhard 2014. Auch die innere dialogische Bezogenheit beider Gedichte wurde trotz der entstehungsgeschichtlichen Nähe und den Hinweisen in der Briefkorrespondenz Celans und Bachmanns von der Forschung noch nicht thematisiert.

traktivität der Heidegger'schen Philosophie für die Vertreter der Linie eines emphatischen Verständnisses von Poesie in der Generation der jungen Nachkriegsdichter und -dichterinnen erheblich beigetragen hat. Zudem ist es auch der explorative Umgang mit Sprache bis hin an ihre Grenzen und bisweilen darüber hinaus, der Heideggers Faszination für diese Autorinnen und Autoren mit bedingt haben dürfte – also letztlich das, was die Kritische Theorie als den „Jargon der Eigentlichkeit“ gebrandmarkt und philosophisch desavouiert hat (Adorno 2003a, 413–526). Als eine Antwort auf das das Sein verdeckende „Herstellen“ entwickelt der Philosoph ein Konzept vom Zeitspielraum des Seins, das sich in gewissem Sinne als eine Fortschreibung der „Existenzialien“ verstehen lässt, die Heidegger in seinem frühen Hauptwerk *Sein und Zeit* von 1927 entworfen hatte (Heidegger 1993). Dort hatte er sich unter anderen mit der Kant'schen Auffassung von Raum und Zeit als reinen Formen der Anschauung beschäftigt und das Problem des Verhältnisses von „Welt“ und „Raum“ aufgeworfen. Für Heidegger ermöglicht die zeitliche Existenz des Menschen einen anderen Zugang zum Raum. In *Sein und Zeit* heißt es in „§70. Die Zeitlichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit“: „Nur auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit ist der Einbruch des Daseins in den Raum möglich“ (ibid., 369). Der Umstand, „daß die Selbstausslegung des Daseins und der Bedeutungsbestand der Sprache überhaupt weitgehend von ‚räumlichen Vorstellungen‘ durchherrscht wird“ (ibid.), wird allerdings nicht einer prinzipiellen Wirkungsmacht des Räumlichen im Denken zugeschlagen, sondern vielmehr dem „Gegenwärtigen“ als zeitlichem Modus des existierenden Daseins:

Dieser Vorrang des Räumlichen in der Artikulation von Bedeutungen und Begriffen hat seinen Grund nicht in einer spezifischen Mächtigkeit des Raumes, sondern in der Seinsart des Daseins. Wesenhaft verfallend, verliert sich die Zeitlichkeit in das Gegenwärtige und versteht sich nicht nur umsichtig aus dem besorgten Zuhandenen, sondern entnimmt dem, was das Gegenwärtige an ihm als anwesend ständig antrifft, den räumlichen Beziehungen, die Leitfäden für die Artikulation des im Verstehen überhaupt Verstandenen und Auslegbaren. (ibid.)

An dieser Stelle ist der Bezug auf Edmund Husserl und vor allem seine Vorlesungen *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* evident; Husserl ist *Sein und Zeit* ja gewidmet (ibid., V). Die Reflektion über sprachstrukturelle Aspekte, die Zeitbegriffe mit dem Mittel von Grundlexemen räumlicher Relationen bilden (da-nach, vor-her), können vielleicht als eine sprachphilosophische Brücke oder Gelenkstelle hin zu dem verstanden werden, was sich dann in der „Kehre“ mit der Hinwendung zu sprach- und kunstphilosophischen Erörterungen vollzieht.

Denn in Heideggers in der Nachkriegszeit veröffentlichten Texten wird ein Konnex etabliert, der in emphatischer Manier einen philosophischen Zusammenhang von Begrifflichkeiten wie *Denken*, *Dichten*, *Bauen* und *Wohnen* und ihren Derivaten statuiert. Dem Befund des „Unbehaustseins“ (vgl. Koebner 1992) und der „transzendentalen Obdachlosigkeit“, der für die Situation des Menschen in der *conditio moderna* durch Nietzsche, Lukács, Freud und andere in zahllosen Formulierungen reklamiert wurde (zur Geschichte von Lukács' Terminus und Befund vgl. Dannemann, Meyzaud & Weber 2018), widerspricht zwar Heideggers grundsätzliche Position in keiner Weise, aber in seinem durchaus idiosynkratischen Umgang mit Metaphern wird nun dem Denken und dem Dichten als Tätigkeiten, die sprachlich dem Zustand des Seins in seiner „Offenheit“ nachzuspüren versuchen und ihre Erkenntnisse in verbaler Form schriftlich fixieren, eine räumliche und sogar ‚überdachte‘ Vorstellung zugewiesen. In Heideggers erster publizistischer Äußerung nach dem Krieg, dem *Brief über den „Humanismus“*, veröffentlicht 1947, findet sich die berühmte Passage mit der noch berühmteren Formulierung, die seine Überlegungen auf eine griffige, vielleicht allzu konveniente Formel bringt: „Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren“ (Heidegger 1976, 313).

Aus Sicht einer phänomenologisch orientierten philosophischen Metaphorologie, so wie sie später etwa Hans Blumenberg betrieben hat, ließe sich über dieses Sprachbild und seinen Kon-Text einiges – und nicht nur Gutes – anmerken, und auch ideologiekritische Ansätze im Sinne Adornos oder wissenschaftstheoretische Überlegungen à la Popper, Autor von *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* und geschult in den Auseinandersetzungen mit dem Wiener Kreis, hätten über eine „Behausung“, die „Wächter“ benötigt, um die „Offenbarkeit“ des Seins zu „vollbringen“, wohl einiges an Einwänden vorzubringen – allein, dem nachzugehen, ist nicht unser Gegenstand (zur Heidegger-Kritik seitens der analytischen Philosophie siehe Friedman 2004). Vielmehr ist diese Bestimmung der Aufgabe der „Denkenden und [...] Dichtenden“ und ihre Beziehung zu der Grundthese von der Sprache als „das Haus des Seins“, in dem der Mensch „wohnt“, in ihrer weiteren Verwendung und den daraus resultierenden Rezeptionsmomenten zu verfolgen. Denn Heidegger benutzt und variiert diesen metaphorischen Konnex in weiteren und wie der Humanismus-Brief einflussreichen Vorträgen und Schriften dieser Werkphase. Darunter finden sich Texte, die diese Modellierungen mit Blick auf konkrete Gedichte oder zumindest Passagen aus Gedichten exemplifizieren, wobei das Interesse Heideggers sich bei seiner Exegese auf die jeweiligen den Gedichten zugrunde liegenden Poetiken bzw. deren erkennbare philosophische Grundhaltungen richtet, gemäß seiner Prämisse von der

dichterischen Aufgabe des Wachens über die Sprache als das „Haus des Seins“, was sich in der zur Sprache bringenden Seinsoffenheit offenbart. Dieses Sich-in-den-Abgrund-Begeben – denn so heroisch erscheint Heidegger die Tätigkeit des Dichtenden – wird als ein „Wagnis“ aufgefasst, für das die großen Dichter (und nur solche interessieren Heidegger) mit ihrer Existenz eintreten. Für den Philosophen ist es vor allen Dingen Hölderlin, der mit seiner Dichtung dieses sich den Manifestationen des Seins in der Sprache Aussetzen am weitesten getrieben hat. Daher verweisen auch die Titel zweier dieser Problematik am intensivsten beleuchtenden Vorträge, nämlich *Wozu Dichter?* (gehalten 1946, veröffentlicht 1950) und „... *dichterisch wohnt der Mensch ...*“ (gehalten 1951, publiziert 1954), als Zitate auf Hölderlin und sein Werk: Die Frage „Und wozu Dichter in dürftiger Zeit“ wird in der großen, um 1800/1801 entstandenen Elegie *Brod und Wein* aufgeworfen, welche die gegenwärtige Abwesenheit des Göttlichen in einer Verschränkung von antiker und christlicher Symbolik thematisiert und beklagt (vgl. Schmidt 1968). Und die Passage „Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt der Mensch auf dieser Erde“ entstammt dem nur durch Wilhelm Waiblinger überlieferten Text *In lieblicher Bläue ...*, der sich mit der unter anderem am Schicksal des König Ödipus exemplifizierten Frage nach dem Maß, das dem Menschen gemäß sei, im Kontrast zum göttlichen Maß, auseinandersetzt (Hölderlin 2020, 479).

In Heideggers Text *Wozu Dichter?*, der dann Aufnahme in den 1950 veröffentlichten Band *Holzwege* fand (Heidegger 1994, 269–320; zur Exegese Rilkes und Hölderlins im Licht von Heideggers Sprach- und Dichtungsauffassung vgl. Kreuzer 2012, 73–91), geht der Philosoph von dem in Hölderlins Elegie formulierten Befund des „Abend[s]“ (Heidegger 1994, 269) des Weltalters nach, der sich mittlerweile zur „Weltnacht“ (ibid., 270) verfinstert habe. Hölderlins Formulierung vom „Abgrund“ aus der Hymne *Mnemosyne*, in den die „Sterblichen“ hineinreichten (ibid.), wird von Heidegger als geschichtsphilosophischer Befund gedeutet, in die Gegenwart verlängert und als Signum des „Dürftige[n] der Zeit“ (ibid.) der „entflohenen Götter“ (ibid., 271) verstanden. Zugleich ist nach Heideggers Auffassung aber die Auseinandersetzung mit dem „Dürftigen der Zeit“ gerade eine Aufgabe des wahren Dichtertums, so wie es Hölderlin verkörperte und wie es von Rilke, dessen zwanzigster Todestag 1946 ja den Anlass zu dem Vortrag gegeben hat, fortgeführt wird – allerdings in reduzierter Form, wie Heidegger meint: „Zum Wesen des Dichters, der zu solcher Weltzeit wahrhaft Dichter ist, gehört, daß ihm aus dem Dürftigen der Zeit zuvor Dichtertum und Dichterberuf zur dichterischen Frage werden“ (ibid., 272). Die verschärften existenziellen Gefährdungen – und Heidegger nennt in diesem Vortrag tatsächlich die Atombombe als das Menetekel der Suprematie der Technik und ihrer Seinsferne im gegenwärtigen Zeitalter (ibid., 294) – lassen das „Wagnis des Seins“ (ibid., 297), das die Seienden als die ins „Offene“ Gehaltene mehr als alle anderen Wesen

eingehen müssen, noch „wagende[r]“ (ibid., 298) erscheinen, wie der Meister der figura etymologica und der ernststen Paronomasie ausführt. Es ist gerade die Abstraktheit, mit der Heidegger die Atombombe anspricht als Ausdruck der Verfahrensweisen einer nur technischen Kultur im Jahr nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und der Naziherrschaft, deren inhumaner Ideologie Millionen von Menschen, darunter sechs Millionen europäischer Jüdinnen und Juden, zum Opfer gefallen sind, die in ihrer Inadäquatheit dessen, was die „Weltnacht“ realiter und in historischer Perspektive bedeutet, zum Widerspruch reizen muss – und, wie zu zeigen ist, auch gereizt hat: gerade bei jenen, die Heidegger als „Wächter“ des „Haus des Seins“ bestellt sehen möchte. Naturgemäß ist diese Verkenntung auch als ein Produkt der Verdrängung der eigenen Einlassungen in der Vergangenheit zu sehen: Paul Celan wird bei seinem Besuch am 25. Juli 1967 in Todtnauberg in Heideggers Gästebuch die Worte schreiben: „Ins Hüttenbuch, mit dem Blick auf den Brunnenstern, mit einer Hoffnung auf ein kommendes Wort im Herzen“ (zitiert nach Celan 2018, 993). Dieses Wort blieb bekanntlich aus, es erfolgte keine Stellungnahme des Philosophen zu seiner eigenen nationalsozialistischen Vergangenheit und den eigenen Verfehlungen, etwa seine Mitwirkung bei der Entlassung jüdischer Professorenkollegen während seiner Freiburger Rektoratszeit. Doch zurück zu *Wozu Dichter?* Die für unsere Thematik entscheidende Passage kommt im letzten Drittel des Vortrags, wo für diese besondere Art des Wagens nun die Crux formuliert wird, die die Sprache – und gemeint ist hier das dichterische Sprechen – als den Ort fixiert, in dem das Sein in all seinen Modalitäten, und insbesondere in den Dynamismen des Seienden, aufscheint:

Das Sein durchmißt als es selbst seinen Bezirk, der dadurch bezirkt wird (τέμνειν, tempus), daß es im Wort west. Die Sprache ist der Bezirk (templum), d.h. das Haus des Seins. Das Wesen der Sprache erschöpft sich weder im Bedeuten, noch ist sie nur etwas Zeichenhaftes und Ziffernmäßiges. Weil die Sprache das Haus des Seins ist, deshalb gelangen wir so zu Seiendem, daß wir ständig durch dieses Haus gehen. Wenn wir zum Brunnen, wenn wir durch den Wald gehen, gehen wir schon immer durch das Wort ‚Brunnen‘, durch das Wort ‚Wald‘ hindurch, auch wenn wir diese Worte nicht aussprechen und nicht an Sprachliches denken. Vom Tempel des Seins her denkend, können wir vermuten, was diejenigen, die manchmal wagen, sind als das Sein des Seienden, wagen. Sie wagen den Bezirk des Seins. Sie wagen die Sprache. Jegliches Seiende, die Gegenstände des Bewußtseins und die Dinge des Herzens, die sich durchsetzenden und die wagenderen Menschen, alle Wesen sind je nach ihrer Weise als seiende im Bezirk der Sprache. Darum ist, wenn irgendwo, allein in diesem Bezirk die Umkehr

aus dem Bereich der Gegenstände und ihres Vorstellens in das Innerste des Herzraumes vollziehbar. (Heidegger 1994, 310–11)

Es kann kaum verwundern, dass diese Passage Dichterinnen und Dichter in besonderer Weise angesprochen hat. So hat Celan in seinem Exemplar der *Holzwege* eben diese Passage zur Gänze angestrichen und mit der Glossierung „Sprache“ versehen; die Lektüre erfolgte, wie am Ende des Texts handschriftlich vermerkt, am „4.7.53“ (Celan 2004, 364–65). Was sich hier in der Entfaltung der Metapher von der Sprache als dem „Haus“ oder gar religiös überhöht, dem „Tempel“ des „Seins“ vollzieht, ist nicht weniger als eine Apologie, ja Nobilitierung der Dichtung als die eigentliche Form ontologischer Erkenntnis. Wie innerhalb der Wesen der Mensch als das „Zoon logon echon“ (Aristoteles) hinsichtlich des Da-Seins schon „wagender“ ist als das Tier, so verschieben die Dichterinnen und Dichter die Grenze noch einmal weiter ins Draußen, da sie den „Bezirk des Seins“, die Sprache selbst, „wagen“. Auch hier verbietet die Konzentration auf das Thema einen Exkurs in die weitreichende Tradition des Zwiegesprächs zwischen Philosophie und Dichtung (vgl. Steiner 2011), der Heideggers Unternehmung kontextualisieren und in eine denkgeschichtliche Linie einordnen müsste.

Für diejenigen unter den Nachkriegslyrikerinnen und -lyrikern, die sich einer avancierten Dichtungskonzeption verschrieben haben, kann also Heideggers Sprachmetaphysik mit ihrer Leitmetapher als ein Referenzpunkt verstanden werden. Dies gilt allerdings nicht für die Konsequenzen, die aus einer gänzlich anderen Auslegung der „dürftigen Zeit“ gezogen werden als die vom Philosophen intendierte. Der zivilisatorische Bruch, den der Nationalsozialismus, Hitlers verbrecherischer Angriffskrieg mit seinem Terror gegen die Zivilbevölkerung und vor allem die Shoah markieren, verbietet für jene Schriftstellerinnen und Schriftsteller, die sich einer wie auch immer gearteten „littérature engagée“ verpflichtet fühlten, hier einfach Traditionen vermeintlich unbeschädigt fortzuführen, wie Heidegger dies für Hölderlin und Rilke unterstellt. Die „Weltnacht“ kann für solche Autorinnen und Autoren nicht in einer derart abstrakten geschichtsphilosophischen Konstruktion wie dem Verschwinden der alten Götter und dem Ende der Wirkmächtigkeit des Christentums bestehen – sie ist konkret an die Verbrechen der Nazis und den Fall Deutschlands von einer Kulturturnation in den Zustand der kalkulierten und durchrationalisierten Barbarei gebunden. Diese Aspekte werden, trotz des Hinweises auf die „Atombombe“, der allerdings in einem völlig anderen Kontext steht, von Heidegger vollkommen ausgeblendet. Überspitzt ließe sich sagen, dass die Verpflichtung des Dichters auf die „dürftige Zeit“, also seine Zeitgenossenschaft, bei Heidegger letztlich die Rückbindung an eine Geschichtsphilosophie ist, aus der die wirkliche, reale Ereignisgeschichte (wie auch die eigene Biographie des Denkers) komplett herausgekürzt ist, ebenso verschwunden wie die „entflohenen Götter“ – Geschichtsphilosophie ohne Geschich-

te, sozusagen. Denn die Beschädigungen der NS-Zeit betrafen nicht allein die Menschen, sondern ebenso die deutsche Sprache und Kultur, wofür die von Adorno angestoßene, mit großer Intensität geführte Debatte um eine „Lyrik nach Auschwitz“ symptomatisch, aber keineswegs singular steht (Adorno 2003b, 11–30, insbes. 30; zur Diskussion siehe Kiedaisch 1995). Die Zurichtungen und Verheerungen der deutschen Sprache, welche der Nationalsozialismus herbeigeführt hatte, wie in Victor Klemperers *LTI* nachzuvollziehen (Klemperer 2007), die ideologischen Umdeutungen und Umwertungen aller in ihr aufgehobenen humanen Werte ließen einen Anschluss an die Traditionslinien der deutschsprachigen Dichtung nicht zu – zumindest nicht für solche Dichterinnen und Dichter, die sich der Hypothek der Vergangenheit und ihres fatalen Nachwirkens in der Nachkriegsgegenwart bewusst waren, oder sich aufgrund ihrer eigenen Biographie sogar bewusst sein mussten. Anders als die primär epistemologische Sprachkrise um 1900 im Gefolge Nietzsches, Mauthners und anderer ist die Sprachkrise nach 1945 ein Resultat der politischen Katastrophe, die in der Auslöschung so vieler Menschenleben einschließlich ihrer Sprache(n) und Idiome resultierte, und die die Überlebenden mit dem Kontingenten ihres Überlebens konfrontierte. Ihre Grundsätzlichkeit ist ethischer Natur, was das „Wagnis“ – um diesen Terminus Heideggers zu gebrauchen – des Sprachgebrauchs seitens der Dichter nur noch verschärfte. So heißt es in Celans Dankesrede anlässlich der Verleihung des Bremer Literaturpreises 1958:

Sie, die Sprache, blieb unverloren, ja, trotz allem. Aber sie mußte nun hindurchgehen durch ihre eigenen Antwortlosigkeiten, hindurchgehen durch furchtbares Verstummen, hindurchgehen durch die tausend Finsternisse todbringender Rede. Sie ging hindurch und gab keine Worte her für das, was geschah; aber sie ging durch dieses Geschehen. Ging hindurch und durfte wieder zutage treten, „angereichert“ von all dem./ In dieser Sprache habe ich, in jenen Jahren und in den Jahren nachher, Gedichte zu schreiben versucht: um zu sprechen, um mich zu orientieren, um zu erkunden, wo ich mich befand und wohin es mit mir wollte, um mir Wirklichkeit zu entwerfen. (Celan 2000, 185–86)

Bachmann hat in der ersten ihrer Frankfurter Poetik-Vorlesungen von 1959, die sowohl die Sprachkrise der Jahrhundertwende rekapituliert als auch die Frage „Wozu Dichter?“ wieder aufgreift, die Vorstellung einer „neuen Sprache“ entworfen, mit der der Schriftsteller „der Wirklichkeit begegnet“, und die statt auf „Schönheit“ und „ästhetische Befriedigung“ auf etwas anderes abzielt, nämlich auf eine „neue Fassungskraft“ (Bachmann 1993b, 192):

Von einem notwendigen Antrieb, den ich vorläufig nicht anders als einen moralischen vor aller Moral zu identifizieren weiß, ist gesprochen worden, einer Stoßkraft für ein Denken, das zuerst noch nicht um Richtung besorgt ist, einem Denken, das Erkenntnis will und mit der Sprache und durch Sprache hindurch etwas erreichen. Nennen wir es vorläufig: Realität. (Ibid., 192–93)

Es ist bemerkenswert, dass in beiden poetologischen Äußerungen der Zielpunkt des neuen Umgangs mit Sprache die „Wirklichkeit“ oder „Realität“ ist – und damit ist eine wesentlich konkretere Realität gemeint als „das Sein des Seienden“. Das „Wagnis“ jedoch akzentuieren Celan wie Bachmann ebenfalls, da diese Dichtung durch ihre ungewöhnliche Haltung zur Sprache, die aber existenziell-subjektiv wie historisch bedingt ist, als eine Zumutung von den mittels Alltagssprachgebrauch sozialisierten Leserinnen und Lesern empfunden werden kann. In der Rede zur Verleihung des Hörspielpreises der Kriegsblinden, *Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar*, von 1959, identifiziert Bachmann die Leiderfahrung, den „Schmerz“, als Ausgangspunkt der Suche nach Wirklichkeit und Wahrheit:

So kann es auch nicht die Aufgabe des Schriftstellers sein, den Schmerz zu leugnen, seine Spuren zu verwischen, über ihn hinwegzutäuschen. Er muß ihn, im Gegenteil, wahrhaben und noch einmal, damit wir sehen können, wahrmachen. Denn wir wollen alle sehend werden. Und jener geheime Schmerz macht uns erst für die Erfahrung empfindlich und insbesondere für die der Wahrheit. (Bachmann 1993a, 275)

Bezeichnend ist, dass Bachmann den Anlass nutzt, um ausgerechnet vor denjenigen, deren Versehrungen sie als Opfer des Krieges ausweisen, vom „Schmerz“ als existenziellen Ausgangspunkt dichterischer Erkenntnis zu sprechen. Denn Bachmann wie Celan sind letztlich Vertreter einer Poetik, die vom Existenziellen her einen Einspruch gegen die Existenzialontologie Heideggers erhebt, nicht wie andere Autorinnen und Autoren oder Philosophinnen und Philosophen der Nachkriegsepoche von einer ideologiekritischen Position. Sie entwerfen ihre Dichtung von der existenziellen Erfahrung des Leidens, die den individuellen Schmerz an die Unsäglichkeiten der jüngeren Vergangenheit und der Gegenwart anbindet, und setzen somit den Verdrängungen ihrer Zeitgenossen ein erinnerndes Zeugnis und empathisches Mitfühlen entgegen – mit den Warnungen vor unheilvollen Kontinuitäten. Dies geschieht etwa in Gedichten wie *Die Silbe Schmerz* von Celan (Celan 2018, 163) oder *Früher Mittag* von Bachmann, wo es am Ende heißt: „Das Unsäglich geht, leise gesagt, übers Land:/ schon ist Mittag“ (Bachmann 1993c, 45). Und zuvor findet sich die ebenfalls vieldeutig auszulegende Verszeile: „Eine Handvoll

Schmerz verliert sich über den Hügel“ (ibid., 44). In diesem Gedicht, entstanden 1952, wird übrigens auch ein „Haus“ genannt und in einem zur Kenntlichkeit entstellten Formzitat an die Volksliedstrophe gebunden und intertextuell auf Goethes Lied vom König in Thule bezogen – als Indiz für die beschämende Schändung und Pervertierung des vom Humanen kündenden deutschsprachigen Kulturguts durch die Nazis, die nun zum Teil schon wieder in Amt und Würden sind. Doch dieses Haus ist ein „Totenhaus“, wodurch über die Anspielung auf Dostoevskijs Lagerroman *Aufzeichnungen aus einem Totenhaus* Deutschland metonymisch oder synekdochisch (das kommt auf die Perspektive an) mit den Konzentrationslagern gleichgesetzt wird:²

Sieben Jahre später,
in einem Totenhaus,
trinken die Henker von gestern,
den goldenen Becher aus.
Die Augen täten dir sinken.
(Bachmann 1993c, 44)

Die Erinnerung an das, „was geschah“, wie es in Celans Bremer Ansprache hieß, ist für Bachmann wie für Celan nicht nur elementarer inhaltlicher Bestandteil ihrer Dichtung, sondern auch ihrer Sprachkonzeption, die die Traumata bewahrt, um – und auch das ist beiden gemein – dann trotzdem einen dichterischen Lebensentwurf zu formulieren. Celan hatte einmal in einem Brief vom 29. Mai 1967 an seinen Lektor Klaus Reichert gegen dessen Formulierung für den Klappentext zum Gedichtband *Atemwende* (erschienen 1967) eingewendet: „Diese Gedichte sind für die Toten geschrieben: mein guter Klaus Reichert, das sind sie weiss Gott nicht! (Und wer wollte das auch von seinen Gedichten behaupten?) Sie sind für die Lebenden geschrieben, allerdings für diejenigen, die der Toten eingedenk bleiben (wollen)“ (zitiert nach Reichert 2020, 174).

Der Entwurfscharakter der Dichtung, der bei Celan stark mit dessen Hinwendung zu einer phänomenologischen Poetik in den Denktraditionen eines Edmund Husserl oder Oskar Becker zu tun hat und bei Bachmann mit ihrer Konzeption des Utopischen in den Spuren von Robert Musil und von Ludwig Wittgensteins sprachphilosophischen Überlegungen, bedingt ein sich und seine Sprache ‚Aussetzen‘ anderer Art, als dies von Heidegger Hölderlin oder Rilke zugeschrieben wurde – wobei der Philosoph allerdings im Falle Hölderlins die zeithistorischen Aspekte ebenfalls herauskürzte, die dessen Lyrik

² In seiner vielbeachteten, bereits 1946 erschienenen Analyse *Der SS-Staat – Das System der deutschen Konzentrationslager* hatte der Soziologe, Publizist und ehemalige Insasse des Konzentrationslagers Buchenwald Eugen Kogon schon die Welt der Konzentrationslager strukturell mit einem Staat verglichen, in dem absolute Willkür herrsche, vor allem in dem Einleitungskapitel „Der Terror als Herrschaftssystem“. Siehe Kogon 1974, 1–19.

auszeichnen und sie zugleich zu einem Zeugnis revolutionären Aufbegehrens gegen die deutschen Verhältnisse um 1800 ersten Ranges machen; ein Umstand, der Bachmann und vor allem Celan keineswegs entgangen sein dürfte. Celan hat dieses „Wagnis“, das Sich-Aussetzen seiner Dichtung, 1969 bündig in den Aphorismus gefasst: „La poésie ne s'impose plus, elle s'expose“ (Celan 2000, 181). Hier wird die Richtung schon angezeigt, die das Aussetzen der Dichtung und der Sprache bei Celan und auch bei Bachmann nimmt: Es ist das Modell eines extra- und deterritorialen Sprechens (vgl. May 2006); die Sprache des Gedichts – und bei beiden Dichtern ist es die deutsche – begibt sich in einen Zustand des Exils, der auch biographische Entsprechungen hatte. So lebte Celan von 1948 an als deutschsprachiger Dichter in Paris, während Bachmann Italien und vor allem Rom als bevorzugten Schreibort wählte. Der Widerspruch gegen den Nationalsozialismus, der die Exilautorinnen und -autoren veranlasst hatte, Deutschland und Österreich zu verlassen, um anderswo ihre literarischen und kulturpolitischen Auseinandersetzung mit den fatalen Entwicklungen in der Heimat zu führen, wird aus der Perspektive der Nachkriegszeit nun zum Einspruch gegen die sprachlichen Affirmationen und deren gesellschaftlichen Folgen, die exilantische Perspektive und Haltung determinieren die Sprache im Gedicht. Diese Tendenz könnte man mit dem Begriff ‚Sprach-Exil‘ belegen, als eine existenzielle Grundhaltung und als ein poetologisches Prinzip zugleich.

Womit wir wieder bei den beiden zu Anfang zitierten Gedichten angelangt wären, die diese Tendenz eindrücklich exemplifizieren – und die man *auch* als Antwort auf Heideggers Konzept von der „Sprache“ als dem „Haus des Seins“ verstehen kann. Denn beide nehmen eine Modifikation dieses philosophischen Topos vor, die unter Einbeziehung der von Heidegger gänzlich ignorierten, bzw. abgetanen politischen Geschichte bis zur Umwertung oder Refutation dieses Topos im Namen der Ermordeten reicht. Bachmanns Gedicht *Exil* erschien in der Frühjahrsausgabe der Zeitschrift *Botteghe Oscure* 1957 in Rom – der Publikationsort korrespondiert mit der Situation des Titels.³ Es besteht aus sieben Versen und ist gegliedert in sieben Versabschnitte. Gleich der erste Vers entwirft eine unmögliche Sprechsituation: „Ein Toter bin ich der wandelt“. Eine hochgradig paradoxe Figur, die letztlich aber von Jacques Derrida in *Marx' Gespenster* anhand der Geistererscheinung aus Shakespeares *Hamlet* als die Grundmodalität des Hantologischen exemplifiziert und expliziert wurde, deren prekärer ontologischer Status gerade zur *conditio sine qua non* einer solchen heimsuchenden Trauerarbeit gehört (Derrida 2004, 15–73). Hans Höller sieht zurecht die Verbindung zur Shoah und kommentiert:

³ Es ist bezeichnend, dass die zurückgekehrte Hilde Domin, die selbst die Erfahrungen eines langen Exils während der NS-Zeit hatte machen müssen, dieses Gedicht Bachmanns besonders schätzte, wie aus dem Briefwechsel ersichtlich ist: Bereits ihr erster Brief an Bachmann vom 19.9.1957 enthält Anspielungen auf *Exil* (siehe Bachmann et al. 2023, 53 sowie 207).

„Das traditionelle Motiv des exilierten Dichters ist nun zum Bild vom Exil des Dichters im Post-Holocaust geworden“ (Höller 1999, 152). Denn der Vers neun „der ich unter Menschen nicht leben kann“, bildet als Einzelversgruppe (vier von sieben) genau die horizontale Achse und den Mittelpunkt des Gedichts. Die Verse sieben und acht, „und mit nichts bedacht // Nur mit Wind mit Zeit mit Klang“, verweisen in der Ambivalenz des Verbs „bedacht“ (Partizip Perfekt zu „bedenken“ wie auch „bedachen“) auf den Zusammenhang von Denken/Dichten mit dem Bild des Hauses voraus, der dann als direkte Replik auf Heidegger in der fünften Versgruppe formuliert wird: „Ich mit der deutschen Sprache/ dieser Wolke um mich/ die ich halte als Haus/ treibe durch alle Sprachen“. Von eminenter Bedeutung ist, dass hier die „Wolke“ mit der „deutschen Sprache“ identifiziert wird und eben nicht das „Haus“, das erst in der Tätigkeit des sprechenden Ichs, nämlich dem „Halten“, in seiner Funktion erkennbar wird: „als Haus“. Alles weitere im Text Gesagte bezieht sich auf die „Wolke“ („sie“). Die „Wolke“ kann als eines der zentralen Motive zur Kennzeichnung der Shoah in der Nachkriegsdichtung gelten, wofür sich Gedichte von Celan und Nelly Sachs, aber auch Prosatexte wie der Roman *Nachts unter der steinernen Brücke* von Leo Perutz als Belege anführen ließen. Bei Bachmann wird der motivische Gehalt allerdings erweitert, da die „Wolke“ auch als Chiffre für die durch die Trauerarbeit erfolgte Sprachgewinnung im Sinne des utopischen Gehalts der Dichtung verstanden werden kann (ähnlich übrigens, wie dies in *Früher Mittag* gestaltet ist): Denn durch die synästhetischen „dunklen [...] Regentöne“ wird eine Versprachlichung ebenso wie eine Trauergeste (Weinen) indiziert, die ermöglicht, dass die „Wolke“ dann „den Toten hinauf“ in „hellere Zonen trägt“. Die durch das „Exil“ wie durch das „nichts bedacht[e]“ Treiben des sprechenden Ichs „durch alle Sprachen“ vermerkte Exterritorialisierung der „deutschen Sprache“ macht die existenzielle Radikalität der Position deutlich, die sich mit den Opfern der Gewalt durch den gespenstischen Status als wandelnder Toter solidarisiert. In der Subversion des Heidegger'schen Topos hin zu einer von Individuum wie Geschichte umgreifenden Leiderfahrung ausgehenden Sprachkonzeption erfolgt die Begründung eines neuen dichterischen Sprechens aus einer konkreten Ethik – und eben nicht aus einer diffusen Sprachmystik.

Noch radikaler ist der Umgang mit dem Topos der Sprache als dem „Haus des Seins“ in Celans Gedicht *In die Ferne*. Schon der Titel deutet auf Heideggers aus der Sicht Celans fehlgeleitete Hölderlin-Rezeption, die den Philosophen ja nicht zuletzt zu dessen Verständnis der Sprache geführt hatte. Denn ganz am Ende seines Aufsatzes „... *dichterisch wohnt der Mensch ...*“ zitiert Heidegger Hölderlins Gedicht *Die Aussicht* als affirmativen Beleg für das ‚menschliche Wohnen‘, das sich dann einstelle, wenn sich „das Dichterische“ „ereignet“ (Heidegger 2000, 198). Das Gedicht, das mit idyllischen Bildern eine herbstliche Landschaft beschreibt, beginnt mit den Worten: „Wenn in die Ferne

geht der Menschen wohnend Leben“ (ibid.). Dabei unterschlägt Heidegger allerdings den biographischen Kontext Hölderlins, der elementar zum Verständnis dieses Gedichts dazugehört. Es handelt sich um ein sehr spätes Gedicht, vermutlich um 1837/8 entstanden, und gehört zu den sogenannten Scardanelli-Gedichten, die im Tübinger Turm und bei schon fortgeschrittener geistiger Zerrüttung des Autors verfasst wurden – es gilt gemeinhin als sein letztes (zur Deutung siehe die Interpretation von Jakobson & Lübbecke-Grothues 1976). Hölderlin selbst hat es auf den „24ten März 1871“ datiert, ein Ausweis seines heiklen psychischen Zustandes. Die vermeintliche Idylle, die sich dem Betrachtenden am Fenster bietet, ist, wie Celan deutlich erkennt, eine Sehnsuchtsvorstellung des kranken Dichters, der sich vermeintlich an die Momente der Lebensfülle erinnert, die aber weit „in die Ferne“ gerückt sind. Das Gedicht ist Ausdruck des Leidenden, aber eben nicht mehr souverän gestaltete Dichtung wie in den großen Oden, Elegien und Hymnen Hölderlins um 1800. Gerade das lässt die Idylle so brüchig und erschütternd wirken: Denn das „wohnend Leben“ der Menschen entfernt sich, oder hat sich, wie im Falle Hölderlins/Scardanellis, schon entfernt. Daher, um anzuzeigen, dass diese Vorstellung des in der Sprache und Dichtung „wohnende[n] Leben[s]“ der Menschen sich durch den Zivilisationsbruch der Shoah als ein historisches Paradigma unwiederbringlich verabschiedet hat, wählt Celan den Titel *In die Ferne* für sein Gedicht, das am 24.10.1957 entstand und bereits am folgenden Tag als Abschrift einem Brief an Bachmann beigelegt wurde, wie Barbara Wiedemann vermutet (Celan 2018, 761; siehe auch den Kommentar der Herausgeber zum entsprechenden Brief in Celan & Bachmann 2008, 276), was eine gewisse Dringlichkeit nahelegt, die in einer dialogischen Bezugnahme auf Bachmanns *Exil*-Gedicht wie auch in den biographischen Hintergründen der schwierigen Beziehungssituation begründet sein mag. Denn statt der „Sprache“ wird nun in Celans Gedicht die „Stummheit“ als „Haus“ apostrophiert. Die „Stummheit“ erinnert an die Formulierung vom „furchtbare[n] Verstummen“ und von den „tausend Finsternisse[n] todbringender Rede“ aus Celans Bremer Literaturpreisrede – und ist gerade in dem Band *Sprachgitter*, in den das Gedicht dann Aufnahme fand, mit dem Verstummen der „Stimmen“, wie auch der Eröffnungszyklus des Bandes überschrieben ist (zum Binnenzyklus *Stimmen* siehe Ivanović 2002), assoziiert – d.h. das Motiv wird zur Signatur der Abwesenheit all jener, die ermordet wurden, deren Stimmen verstummt. Nicht mehr die Sprache ist das „Haus des Seins“, sondern die „Stummheit“ ist das „Haus“, in dem das „Wohnen“ der Du-Instanz stattfinden soll. Die Grenze des Sprechens ist der Tod, und an diesen Tod wird hier durch die „Stummheit“ erinnert. Die Sprache, so hieß es in der Bremer Rede, „gab keine Worte her für das, was geschah“ – und genau dies ist der Ausgangspunkt der Dichtung Celans, die keine Dichtung „nach Auschwitz“, sondern *von Auschwitz her* ist. Die raum-zeitliche Verschränkung, intensiviert in den Mittelversen

„Stunden, fluchschön gestuft: erreichbar/ die Freistatt“, lässt die existenzielle Dimension dieser Form des Daseins wie die der ihr gemäßen Dichtung aufscheinen, gerade auch im Oxymoron „fluchschön“, das die Kontingenz des Überlebthabens mit den Traumata einer Überlebenslast (um den hochproblematischen Terminus der *Überlebensschuld* zu vermeiden) im Sinne der *Sprachgitter*-Poetik ineinanderblendet. Auch die scheinbar ins Hoffnungsvolle hinzielende Formulierung von der „erreichbaren Freistatt“ lässt im Licht ihrer existenziellen wie intertextuellen Spuren deren Abgründe mitklingen. Lassen die „fluchschön gestuften“ „Stunden“ an das Schicksal der fallenden, „Blindlings von einer/ Stunde zur andern,/ Wie Wasser von Klippe/ Zu Klippe geworfen[en]“ Menschen in *Hyperions Schicksalslied* denken (Hölderlin 2020, 207), so entspricht die „Freistatt“ als deutsches Synonym dem über das Lateinische aus dem Griechischen entlehnten Wort „Asyl“, das Hölderlin in seinem Gedicht *Mein Eigentum* aufruft. In optativer Bedeutung beschwört der Dichter auf der Flucht seinen Gesang sein „Asyl“ zu sein: „Sei du, Gesang, mein freundlich Asyl!“ (ibid., 223). Auch in dieser Ode von 1799 ist es eine verzweifelte Bitte des Heimatlosen, des Dichters im Unterwegssein, dass sein Gesang ihm eine Zufluchtsstätte gewähren möge, inmitten aller Gefährdungen und Bedrohungen. Genau diese heikle Situierung, die das Gedicht exponiert, ist auch Celan vollkommen bewusst, indem er auf Hölderlin und seine Verse anspielt.

Auf die verschärfte Situation verweisen auch die letzten beiden Verse: Waren die Komplexe „Atmen“ und „Dichten“ bei Rilke noch Teil der anthropologischen Grundlegung des orphischen Gesangs, so ist bei Celan das historische Faktum der Gaskammern dazwischengetreten, das den kreatürlichen Prozess des Atmens vergiftet und verunmöglicht: In einer früheren Fassung, derjenigen, die Celan an Bachmann schickte, hatte er das Wort „Totenluft“ an diese Position im Gedicht platziert (Celan 1996, 56); es wich dem prozessualen „Schärfer denn je die verbliebene Luft“, wobei die „verbliebene Luft“ ebenfalls auf die Möglichkeit des Erstickens bei Reduktion dieser lebensnotwendigen Ressource verweist (zu diesem motivischen Konnex bei Celan und seiner Vorprägung bei Osip Mandelštam vgl. Lehmann 1991).

Damit ist auch Celans Sprechen hier eine Form der liminalen Rede, im Raum eines Dazwischen, zwischen Leben und Tod situiert, vergleichbar mit den entsprechenden Phänomenen in Bachmanns Gedicht *Exil*. Eine Affirmation des Topos von der „Sprache als dem Haus des Seins“ ist von diesem Punkt aus jedenfalls nicht mehr möglich. Die im dichterischen Sprechen vollzogenen Antworten Bachmanns und Celans auf Heideggers Sprachkonzeption sind Formen der Exilierung, die von der Modifikation der Auffassung von der „Sprache als dem Haus des Seins“ unter Einbeziehung der von Heidegger gänz-

lich ignorierten politischen Geschichte bis zur Refutation oder Umwertung dieses Topos im Namen der Ermordeten reichen.⁴

Literatur

- Adorno, Theodor W. 2003a. „Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie.“ In *Gesammelte Schriften. Bd. 6: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, hrsg. v. R. Tiedemann unter Mitwirkung von G. Adorno, S. Buck-Morss und K. Schulz, 413–526. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 2003b. „Kulturkritik und Gesellschaft.“ In *Gesammelte Schriften. Bd. 10.I: Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild*, hrsg. v. R. Tiedemann unter Mitwirkung von G. Adorno, S. Buck-Morss und K. Schulz, 11–30. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Agnese, Barbara. 1996. *Der Engel der Literatur. Zum philosophischen Vermächtnis Ingeborg Bachmanns*. Wien: Passagen.
- André, Robert. 2001. *Gespräche von Text zu Text. Celan – Heidegger – Hölderlin*. Hamburg: Meiner.
- Bachmann, Ingeborg. 1993a. „Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar. Rede zur Verleihung des Hörspielpreises der Kriegsblinden.“ In *Werke. Bd. 4: Essays. Reden. Vermischte Schriften. Anhang*, hrsg. v. Ch. Koschel, I. von Weidenbaum und C. Münster, 275–277. München und Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1993b. „Frankfurter Vorlesungen: Probleme zeitgenössischer Dichtung.“ In *Werke. Bd. 4: Essays. Reden. Vermischte Schriften. Anhang*, hrsg. v. Ch. Koschel, I. von Weidenbaum und C. Münster, 181–271. München und Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1993c. *Werke. Bd. 1: Gedichte. Hörspiele. Libretti. Übersetzungen*, hrsg. v. Ch. Koschel, I. von Weidenbaum und C. Münster. München und Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg, Marie Luise Kaschnitz, Hilde Domin und Nelly Sachs. 2023. „über Grenzen sprechend.“ *Die Briefwechsel*, hrsg. v. B. Agnese, mit einem Vorwort von H. Höller. München, Berlin, Zürich: Piper, Suhrkamp.
- Celan, Paul. 1996. „Sprachgitter. Vorstufen – Textgenese – Endfassung.“ In *Werke. Tübinger Ausgabe*, hrsg. v. J. Wertheimer, bearbeitet von H. Schmall unter Mitarbeit von M. Schwarzkopf. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Celan, Paul. 2000. „Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen.“ In *Gesammelte Werke in sieben Bänden. Bd. 3: Gedichte III. Prosa. Reden*, hrsg. v. B. Allemann und S. Reichert unter Mitwirkung von R. Bücher, 185–86. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Celan, Paul. 2004. *La Bibliothèque philosophique. Die philosophische Bibliothek*, hrsg. v. A. Richter, P. Alac und B. Badiou, mit einem Vorwort von J.-P. Lefebvre. Paris: Éditions Rue d’Ulm.

⁴ Natürlich ist auch eine ganz andere Lesart dieser Gedichte möglich, nämlich als Teil des intimen Dialogs der komplizierten Beziehungsgeschichte Celans und Bachmanns. Es ist jedoch eine Qualität der Texte, dass sie durch ihre Mehrfachcodierung auch eine Vielzahl von möglichen Sinnebenen eröffnen, die sich einander nicht ausschließen, sondern gewissermaßen prismatisch ergänzen.

- Celan, Paul. 2018. *Die Gedichte*. Neue kommentierte Gesamtausgabe in einem Band. Mit den zugehörigen Radierungen von Gisèle Celan-Lestrange, hrsg. und kommentiert v. B. Wiedemann. Berlin: Suhrkamp.
- Celan, Paul und Ingeborg Bachmann. 2008. *Herzzeit. Der Briefwechsel*. Mit den Briefwechseln zwischen Paul Celan und Max Frisch sowie zwischen Ingeborg Bachmann und Gisèle Celan-Lestrange, hrsg. und kommentiert v. B. Badiou, H. Höller, A. Stoll und B. Wiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Dannemann Rüdiger, Maud Meyzaud und Philipp Weber (Hrsg.). 2018. *Hundert Jahre „transzendente Obdachlosigkeit.“ Georg Lukács’ Theorie des Romans neu gelesen*. Bielefeld: Aisthesis.
- Derrida, Jacques. 2004. *Marx’ Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, übersetzt von S. Lüdemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Eberhardt, Joachim. 2002. „Es gibt für mich keine Zitate.“ *Intertextualität im dichterischen Werk Ingeborg Bachmanns*. Tübingen: Niemeyer.
- Friedman, Martin. 2004. *Carnap, Cassirer, Heidegger: Geteilte Wege*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Heidegger, Martin. 2000. „... dichterisch wohnt der Mensch ...“ In *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1970. Bd. 7: Vorträge und Aufsätze*, 189–208. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1976. „Brief über den Humanismus.“ In *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Bd. 9: Wegmarken*, 313–364. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1993. *Sein und Zeit*. 19. Aufl. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin. 1994. „Wozu Dichter?“ In *Holzwege. 7.*, durchgesehene Aufl., 269–320. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Hölderlin, Friedrich. 2020. *Sämtliche Gedichte*. 5. Aufl., hrsg. v. J. Schmidt. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag.
- Höller, Hans. 1999. *Ingeborg Bachmann*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.
- Ivanović, Christine. 2002. „Nesselschrift. Stimmen im Zentrum von Celans Werk.“ In *Interpretationen. Gedichte von Paul Celan*, hrsg. v. H.-M. Speier, 42–62. Stuttgart: Reclam.
- Jakobson, Roman und Grete Lübbe-Grothues. 1976. „Ein Blick auf ‚Die Aussicht‘ von Hölderlin.“ In *Hölderlin, Klee, Brecht: Zur Wortkunst dreier Gedichte*, hrsg. v. R. Jakobson, 29–96. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kiedaisch, Petra (Hrsg.). 1995. *Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter*. Stuttgart: Reclam.
- Klemperer, Victor. 2007. *LTI: Notizbuch eines Philologen*. Stuttgart: Reclam.
- Koebner, Thomas. 1992. *Unbehauste. Zur deutschen Literatur in der Weimarer Republik, im Exil und in der Nachkriegszeit*. München: Text & Kritik.
- Kogon, Eugen. 1974. *Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager*. München: Kindler.
- Kreuzer, Johann. 2012. „Wozu Dichter? Das Gespräch mit Rilke und Hölderlin.“ In *Heidegger und die Literatur*, hrsg. v. Günter Figal und Ulrich Raulff, 73–91. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Lehmann, Jürgen. 1991. „Atmen und Verstummen. Anmerkungen zu einem Motivkomplex bei Mandelštam und Celan.“ In *Paul Celan „Atemwende.“ Materialien*, hrsg. v. G. Buhr und R. Reuß, 187–199. Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Lemke, Anja. 2002. *Konstellation ohne Sterne. Zur poetischen und geschichtlichen Zäsur bei Martin Heidegger und Paul Celan*. München: Fink.
- de Man, Paul. 1996. *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. 2. durchgelesene Aufl., mit einem Vorwort von W. Godzich. London: Routledge.
- May, Markus. 2006. „Jenseits der Stummvölker-Zone‘. Zum Komplex von Überschreitung, Exil und Exterritorialität in Paul Celans Apollinaire-Rezeption.“ In *Exterritorialität. Landlosigkeit in der deutschsprachigen Literatur*, hrsg. v. C. Jakobi, 179–208. München: Kontext.
- Reichert, Klaus. 2020. *Paul Celan. Erinnerungen und Briefe*. Berlin: Suhrkamp.
- Reinhard, Nadja. 2014. „Dichten und Denken. Paul Celan liest Martin Heidegger.“ *Treibhaus 10: Österreich*: 294–311.
- Rosales, Alberto. 1984. „Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers.“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38 (2): 241–262.
- Schmidt, Jochen. 1968. *Hölderlins Elegie Brod und Wein. Die Entwicklung des hymnischen Stils in der elegischen Dichtung*. Berlin: De Gruyter.
- Steiner, George. 2011. *The Poetry of Thought. From Hellenism to Celan*. New York: New Directions.