

Amicus Plato magis amica veritas





Amicus Plato  
magis amica veritas

Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag

Herausgegeben von

Rainer Enskat

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1998

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,  
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

*Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme*

**Amicus Plato magis amica veritas** : Festschrift für Wolfgang  
Wieland zum 65. Geburtstag / hrsg. von Rainer Frenk. – Berlin ;  
New York : de Gruyter, 1998  
ISBN 3-11-015563-X

© Copyright 1998 by Walter de Gruyter GmbH & Co., D-10785 Berlin  
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung  
außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages  
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikro-  
verfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen

Printed in Germany

Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin  
Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer, Berlin

## Inhaltsverzeichnis

|  |      |
|--|------|
| Vorwort . . . . .  | VII  |
| HANS-GEORG GADAMER   |      |
| Gruß zum 65. Geburtstag von Wolfgang Wieland . . . . .   | XIII |
| CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER  |      |
| Gruß zum 65. Geburtstag von Wolfgang Wieland . . . . .   | XV   |
| WERNER BEIERWALTES   |      |
| Heideggers Gelassenheit . . . . .  | 1    |
| THEODOR BODAMMER   |      |
| Über die Kunst, gut zu sprechen . . . . .  | 36   |
| RÜDIGER BUBNER   |      |
| Die Metaphysik im Hintergrund der Unterscheidung des Transzendenten vom Spekulativen . . . . . | 48   |
| WOLFGANG DETEL   |      |
| Eine terminologische Rekonstruktion von Arist. Cat. 1–5 . . . . .                              | 60   |
| THEODOR EBERT  |      |
| Wer sind die Ideenfreunde in Platons <i>Sophistes</i> ? . . . . .                              | 82   |
| RAINER ENSKAT  |      |
| Authentisches Wissen . . . . .   | 101  |
| GÜNTER FIGAL   |      |
| Handlungsorientierung und anderes als das . . . . .  | 144  |
| KLAUS OEHLER   |      |
| Platons Semiotik als Inszenierung der Ideen . . . . .  | 154  |
| GEROLD PRAUSS  |      |
| Auf der Flucht vor individuellen Eigenschaften oder Der verkannte Platon . . . . .             | 171  |
| MANFRED RIEDEL   |      |
| Europa in Leibniz' Geschichtsdenken . . . . .  | 194  |

|  |     |
|--|-----|
| ERHARD SCHEIBE   |     |
| Wie argumentieren Philosophen? Eine Fallstudie . . . . .   | 219 |
| RAINER SPECHT  |     |
| Zum Verhältnis von Wissen und wahrem Urteil in Lockes „Essay“ . .  | 228 |
| ELISABETH STRÖKER  |     |
| Objektivität in der Naturwissenschaft – nochmals befragt . . . . .   | 252 |
| HERMANN WEIDEMANN  |     |
| Platon über die Dialektik von Freundschaft und Liebe (Lysis 212a<br>8–213d 5) . . . . .                                    | 268 |
| REINER WIEHL   |     |
| Denkpsychologie und Denkontologie. Richard Höningswalds und Wolf-<br>gang Cramers Philosophien der Subjektivität . . . . . | 277 |
| Schriftenverzeichnis Wolfgang Wielands . . . . .   | 300 |
| Namen- und Sachverzeichnis . . . . .   | 305 |

## Vorwort

Wolfgang Wieland begeht am 29. Juni 1998 seinen 65. Geburtstag. An diesem Tag steht er im Mittelpunkt nicht nur derer, die sich gemeinsamer akademischer Wege und persönlicher Begegnungen erinnern. Wieland steht an diesem Tag im Mittelpunkt auch eines anderen, viel größeren Kreises. Zu diesem Kreis gehören alle, die der Sache der Philosophie verpflichtet sind und die Erfahrung gemacht haben, daß ihre eigene Arbeit durch die Auseinandersetzung mit Wielands Beiträgen zur Philosophie in einer unverwechselbaren Weise profitieren kann. Es ist unmöglich, die vielen in aller Welt zu überblicken, die inzwischen durch diese Auseinandersetzung gelernt haben. Möglich ist indessen etwas anderes: man kann ein Symbol dieses Kreises schaffen. Vor einiger Zeit haben daher Lehrer und Schüler, Kollegen und Freunde von Wolfgang Wieland die schöne Aufgabe übernommen, sich an einem solchen Symbol zu versuchen. Und wie es sich für ein Symbol gehört, das diesen Namen verdient, hat auch dieses Symbol ein anschauliches Substrat, das man sogar in die Hand nehmen und vorzeigen kann – hier ist es!

Unter diesem Symbol haben sich die Autoren der folgenden Texte versammelt, um Wolfgang Wieland anläßlich seines Eintritts in die wohlverdiente Zeit des freiesten wissenschaftlichen und philosophischen Tätigseins zu gratulieren. Jeder tut dies auf seine Weise. Doch alle haben sich unter einem gemeinsamen Motto versammelt. Dieses Motto soll nicht zuletzt daran erinnern, daß man Freunde braucht, mit denen man sich auseinandersetzen kann, wenn man zu philosophieren sucht. Wieland selbst hat schon sehr früh die Freundschaft eines ganz bestimmten Partners in dieser Auseinandersetzung gesucht – *Amicus Plato*.

*Amicus Plato* – das ist der Anfang eines lateinischen Mottos, das auf ein griechisches Muster zurückgeht. Es findet sich anscheinend zuerst bei dem Aristoteliker des 5. nachchristlichen Jahrhunderts Ioannes Philoponos. Dessen Kosmologie gehörte vor nunmehr knapp vierzig Jahren zum Thema von Wielands Heidelberger Habilitationskolloquium. Im selben Jahr, 1960, wurde er auf Grund einer richtungweisenden Untersuchung zur Aristotelischen Physik habilitiert. Als er fast fünfundzwanzig Jahre später – nach Professuren an den Universitäten Hamburg, Marburg, Göttingen und Freiburg – an die Heidelberger Universität zurückkehrte, um die Professur zu übernehmen, von der er sich in diesen Monaten verabschiedet, gab er seinen Einstand mit einem großen Platon-Buch. Aus diesem Buch kann man nicht zuletzt lernen,

wie außerordentlich anspruchsvoll Platons philosophische Freundschaft ist: *Amicus Plato magis amica veritas* – Freund Platon, größere Freundin Wahrheit. Dieses Motto ist offensichtlich kein Satz, sondern ein Anakoluth. Doch Wielands Platon-Buch kann auch darauf aufmerksam machen, daß dieser Anakoluth hinter seiner syntaktischen Undurchsichtigkeit eine kleine philosophische Rätselaufgabe verbirgt. Er läßt nämlich den sachlichen Zusammenhang im dunkeln, der zwischen Platons Freundschaft und der noch größeren Freundschaft der Wahrheit besteht. Wielands Platon-Buch enthält die Auflösung des Rätsels: ein Freund ist Platon nur dann, wenn die Wahrheit die größere Freundin ist; oder auch: ein Freund ist Platon nur für den, für den die Wahrheit die größere Freundin ist.

Nicht alle Autoren, die zu der folgenden Sammlung beigetragen haben, setzen sich mit der Philosophie Platons auseinander. Das ist durchaus kein Schönheitsfehler. Denn die Auflösung, die Wielands Platon-Buch für die philosophische Rätselaufgabe des lateinischen Mottos gibt, liefert auch nur eine exemplarische Bewährungsprobe für drei allgemeine Arbeitshypothesen, in deren Licht Wolfgang Wieland während der vergangenen vier Jahrzehnte die philosophische Forschung gefördert hat: jeder philosophische Klassiker ist nur für denjenigen ein Freund, für den die Wahrheit die größere Freundin ist; man kommt der Wahrheit mit Mitteln der Philosophie nur dann näher, wenn man lernt, sich von den philosophischen Klassikern in freundschaftlicher Weise helfen zu lassen; man lernt nur dann, sich von den philosophischen Klassikern in freundschaftlicher Weise helfen zu lassen, wenn man ihnen umgekehrt in freundschaftlicher Weise unterstellt, daß die Wahrheit auch für sie die größere Freundin ist.

Diese Arbeitshypothesen hat Wieland in seiner Auseinandersetzung mit der philosophischen Überlieferung im Licht einer einzigen, einfachen Regel fruchtbar zu machen gesucht – durch die Regel, bei jeder überlieferten philosophischen Theorie vor allem nach den Bedingungen zu suchen, von denen ihre Wahrheit abhängt. Offensichtlich stellt diese Regel an das Problembewußtsein, die methodische Kunst und die Urteilskraft eines Lesers philosophischer Texte die strengsten Anforderungen. Doch Wieland ist nicht müde geworden, daran zu erinnern, daß die Auseinandersetzung der Philosophie mit ihrer eigenen Geschichte auf der Linie dieser Regel die beste Chance hat, Erträge zu erzielen, die einen aufschlußreichen philosophischen Gehalt haben: es kommt nicht darauf an, eine überlieferte philosophische Theorie zum Objekt von neuen geisteswissenschaftlichen, sozialwissenschaftlichen und anderen empirischen Wahrheiten zu machen; es kommt vielmehr darauf an, sie im Schutz solcher Wahrheiten als das ernst zu nehmen, was sie auf der Linie der Intention ihres Urhebers ohnehin ist – ein Medium entdeckenden Ler-



nens, in dem man immer wieder von neuem neue und aufschlußreiche Wahrheiten erarbeiten kann. Welche Aufschlüsse hat Wieland selbst durch diese Methode der Auseinandersetzung mit der philosophischen Überlieferung erzielt?

In den schwierigen Erörterungen der vergangenen Jahrzehnte um die spannungsvollen Beziehungen zwischen Theorie und Praxis, Erkenntnis und Interesse hat Wieland schon früh, Anfang der sechziger Jahre, darauf aufmerksam gemacht, daß die komplizierte Struktur dieser Beziehungen bereits durch Platon und Aristoteles in einer überaus lehrreichen Weise untersucht und beschrieben worden ist. In einer Vielzahl von Analysen sowohl der Logik wie der Ethik des Aristoteles hat Wieland während der vergangenen drei Jahrzehnte in der Forschung und in der Lehre dazu beigetragen, daß man den sachlichen Gewinn besser einschätzen kann, den es einträgt, wenn man die Aristotelische Auffassung von der Struktur dieser Beziehungen so ernst nimmt, wie dies mit möglichst strengen Methoden der Interpretation und der Analyse möglich ist.

Doch schon 1970, in einem Aufsatz anläßlich des 70. Geburtstags seines Lehrers Hans-Georg Gadamer, hat Wieland die wichtigste philosophische Aufgabe in diesem Zusammenhang durch die Frage nach Kriterien dafür formuliert, daß etwas aus praktischen Gründen wert ist, gelernt, erkannt, entdeckt oder gewußt zu werden. Anders als fast alle anderen professionellen Philosophen unserer Tage hat Wieland indessen nicht direkt versucht, diese Frage nach dem Wissenswerten allgemein und prinzipiell mit Mitteln der Philosophie zu beantworten. Stattdessen hat er, von 1965 bis 1970, dabei gleichzeitig die Pflichten eines Ordinarius der Philosophie wahrnehmend, ein Medizinstudium absolviert und 1973 mit der Approbation zum Arzt beendet. Dies war ein langer, anstrengender und entbehrungsreicher Weg. Doch am Beispiel der praktischsten aller Wissenschaften hat er in einer ganz unmittelbaren Weise Strukturen des Wissenswerten studiert. Denn es sind die Strukturen der diagnostischen und der therapeutischen Aufgaben des Arztes, was dafür sorgt, daß das mit wissenschaftlichen, vor allem mit naturwissenschaftlichen Methoden erworbene Wissen der Medizin aus praktischen Gründen wert ist, gewußt zu werden. Es ist daher kein Zufall, daß in den medizintheoretischen Arbeiten Wielands mancherlei Strukturen beleuchtet werden, die nur darauf warten, daß man ihren exemplarischen Charakter zugunsten einer allgemeinen Theorie des Wissenswerten fruchtbar zu machen sucht. Seine logischen, erkenntnistheoretischen und wissenschaftstheoretischen Analysen der ärztlichen Diagnose haben ebenfalls in indirekter Weise eine exemplarische Funktion. Sie können in beispielhafter Weise Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen einer kognitiven Kompetenz klären, wie sie zuerst und vor

allem von Aristoteles in einen thematischen Brennpunkt der philosophischen Aufmerksamkeit gerückt worden war und in der Neuzeit auf den Namen der Urteilskraft getauft worden ist. Während der vergangenen fünfundzwanzig Jahre hat sich Wieland auf diesen Wegen mit viel beachteten systematischen Untersuchungen an der Klärung von theoretischen und ethischen Grundfragen der Medizin und der ärztlichen Praxis beteiligt.\*

Wielands Weg in die Medizin war daher nur scheinbar ein Weg aus der Philosophie. Die empirischen und die praktischen Arbeitserfahrungen des Mediziners und Arztes haben in Wahrheit nur noch einmal das Gespür für kognitive Grenzerfahrungen geschärft, wie sie von der Philosophie nur allzu leicht vernachlässigt werden. Im Rückgriff auf die vom Platonischen Sokrates demonstrierte Gestalt der dialektischen Gesprächskunst hat Wieland die eine von diesen Grenzerfahrungen durchsichtig zu machen gesucht. Am Leitfaden Platonischer Dialoge zeigt er, in welchem Sinne sowohl das alltägliche und das wissenschaftliche wie das theoretische und das praktische Wissen der Menschen gleichsam eine gespaltene Struktur hat: auch noch so viele wahre Sätze und wahre Meinungen würden kein Wissen bilden, wenn sie nicht intrinsisch mit den personengebundenen kognitiven, methodischen und technischen Fähigkeiten und Fertigkeiten verflochten wären, mit deren Hilfe man von solchen Sätzen und Meinungen in erfolgsträchtiger Weise Gebrauch macht. Ohne dieses nichtpropositionale Gebrauchswissen wäre auch ein propositionales Wissen von noch so vielen wahren und nichttrivialen Sätzen kein Wissen, das diesen Namen verdienen würde.

Die andere kognitive Grenzerfahrung, die Wieland nicht zuletzt auch im Licht seiner medizinischen und ärztlichen Arbeitserfahrungen zu analysieren sucht, zeichnet sich im Zuge seiner Untersuchungen zu Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft ab. Diese Untersuchungen sind zwar noch nicht abgeschlossen. Doch die beiden erkenntnistheoretischen Schlüsselgedanken dieser Kritik markieren schon von Anfang an die Grenze, an der die zu analysierende Erfahrung gewonnen werden kann: jede Erkenntnis verdankt sich nach Kant einem unmittelbaren emotionalen Vorspiel; und die Begünstigung einer Erkenntnis durch ein solches emotionales Vorspiel ist nach Kant dann optimal, wenn sich dieses Vorspiel durch die Erfahrung der Schönheit einer Naturerscheinung einstellt. Damit gibt Kant aber in indirekter Weise auch zu verstehen, daß die Erfahrung der Schönheit einer Naturerscheinung

---

\* Im zweiten Heft des Jahrgangs 1998 der „Zeitschrift für medizinische Ethik“ setzen sich namhafte Mediziner, Medizinthoretiker und Medizinhistoriker anlässlich des 65. Geburtstags von Wolfgang Wieland unter dem Leitthema „Medizin als praktische Wissenschaft“ mit dessen systematischen Beiträgen zur Klärung von Grundlagen medizinischen und ärztlichen Erkennens und Handelns auseinander.

durch keine menschliche Veranstaltung ersetzt werden kann, wenn es darum geht, die optimale Begünstigung der dem Menschen möglichen Erkenntnis zu finden. Es liegt auf der Hand, welche Bedeutsamkeit einer gründlichen Analyse dieser Zusammenhänge in einer Zeit zuwächst, in der sich die Menschen in fast planmäßiger Weise die realen Möglichkeiten zu entziehen scheinen, die Schönheit einer Naturerscheinung zu erfahren. Es ist auch deswegen sehr zu hoffen, daß Wielands Untersuchungen zu diesem Themenkreis ans Licht der Öffentlichkeit kommen.

Eine Emeritierung enthält – im Gegensatz zur Erfahrung der Schönheit einer Naturerscheinung und trotz der Ehrung, die normalerweise mit ihr verbunden ist – nicht automatisch irgendeine Gunst, von der die Schaffenskraft des künftigen Emeritus profitieren könnte. Um so mehr darf man Wolfgang Wieland in diesen Tagen wünschen, daß er jenseits aller akademischen Verpflichtungen endlich die Muße und die Kraft finden möchte, die die Fruchtbarkeit seiner Arbeit in der kommenden Zeit mindestens so trefflich begünstigen, wie dies andere Umstände bisher auch vermocht haben.

Halle, im Frühling 1998

Rainer Enskat



## Gruß zum 65. Geburtstag von Wolfgang Wieland

Wie sollte mir nicht die erste Szene ständig in den Sinn kommen, wenn ich heute einen meiner besten Kollegen aus Anlaß seines 65. Geburtstags grüße und ihn meiner bleibenden Anteilnahme an seinem Wirken versichere. Wie lange ist das eigentlich her, daß in einem Heidelberger Seminar, in dem ich Schelling behandelte, auf einen meiner Themenvorschläge ein mir noch unbekannter Student durch Ablieferung eines Manuskripts antwortete? Wie immer, war auch in diesem Falle mein Verfahren gewesen, mögliche Themen zu empfehlen, ohne mich zu verpflichten, deren Behandlung in die Seminar-diskussion selber einzugliedern. So las ich mit sehr großer Befriedigung das mir von Wieland vorgelegte Manuskript, freilich nicht, ohne ihm auch eine ausdrückliche private Kritik zukommen zu lassen. Ein halbes Jahr später ist er dann wiedergekommen, und seine Arbeit war wesentlich verbessert. Daraufhin sagte ich ihm erfreut, das können Sie jetzt bei der Fakultät als Dissertation einreichen. Daraufhin sagte er stotternd, aber Herr Professor, ich habe noch keine 6 Semester.

Das war nicht nur verblüffend, sondern nahm mir auch manche Last von den Schultern, ob ich nicht bei manchem anderen meiner Schüler es falsch machte, wenn ich ihnen ihre Arbeit zu oft zurückgab und Verbesserungen verlangte. Nun hatte mich Wieland auf der Gegenseite überholt.

Sehr bald ging er dann auf meine Empfehlung zu Weizsäcker nach Hamburg. Ich verfolgte dort mit Stolz seine Erfolge, insbesondere des Buches über die Aristotelische Physik, in der auch die philologische Hand von Ernst Kapp zu spüren war. Dann, nach seiner Habilitation in Heidelberg, ging seine Karriere weiter, ganz ohne daß ich auch nur einen Finger zu rühren hatte, nach Marburg, Göttingen, Freiburg und schließlich zurück nach Heidelberg. Hier war es das dritte Mal, daß ich wirklich selbst mit im Spiele war, hatte es allerdings auch dem Verständnis meiner Kollegen zu verdanken, daß an den noch nicht lange nach Freiburg Berufenen, der den Ruf nach Heidelberg zunächst abgelehnt hatte, die Frage erneut gerichtet wurde, ob er nicht vielleicht doch für Heidelberg zu gewinnen sei.

Seine Antrittsvorlesung war dem Begriff der Ästhetik in Kants Kritik der Urteilskraft gewidmet, und seitdem bestand neben freundschaftlich kollegialen Berührungen fast eine jede Begegnung zwischen mir und ihm in meiner Frage, ob er wohl in Ausarbeitung der (inzwischen) gedruckten Antrittsvorlesung seine weitere Kant-Forschung der Öffentlichkeit vorlegen werde. In der

Regel antwortete er: Das habe ich inzwischen auf die lange Bank geschoben und fest verschnürt beiseite gelegt, weil mich meine anderen Aufgaben, als Sekretar der Akademie der Wissenschaften und als akademischer Lehrer in Heidelberg, zu sehr in Anspruch nehmen. Das kommt erst nach meinem Rückzug vom Lehramt in Frage.

Nun naht der Augenblick heran, in dem Wieland das akademische Recht hat, sich nur noch der Forschung zu widmen, und so gratuliere ich ihm nicht nur zu diesem Ehrentage, sondern wünsche auch uns, daß er vielleicht, nachdem er inzwischen das Kant-Paket wieder aufgeschnürt hat, nach so vielen anderen Leistungen auch noch dieses sein Versprechen erfüllt.

Wir werden es ihm alle danken.

Hans-Georg Gadamer

## Gruß zum 65. Geburtstag von Wolfgang Wieland

Als ich 1957 als gelernter theoretischer Physiker einen philosophischen Lehrstuhl in Hamburg übernahm, wandte ich mich an Hans-Georg Gadamer mit der Bitte, mir einen jungen gelehrten Philosophen als Assistenten zu empfehlen. Als der erste Versuch sich als undurchführbar erwies, wandte ich mich zum zweitenmal, telefonisch, an Gadamer. Er sagte: „Ja, dann muß ich Ihnen eben den Besten schicken.“ Und Wolfgang Wieland wurde mein Assistent.

Da nun die Festschrift zu Wielands 65. Geburtstag vorbereitet wird, hatte ich den Wunsch, ihm einen Aufsatz beizusteuern, in dem ich sage, was ich von ihm gelernt habe: von Platon bis zur Geisteswissenschaft unseres Jahrhunderts. In meinem Buch „Zeit und Wissen“ (1992), im Kapitel II, 11, habe ich einiges davon aufgeschrieben. Ob ich wohl der neue Theätet war und er ein Träger der Tradition der Akademie, ein persönlicher Schüler Platons? Ob ich ihn im Dialog sagen lassen durfte, wie ein so Geschulter die Probleme des Denkens unserer Zeit erkennt, ja, löst? Aber diesen Dialog zu schreiben, das überstieg meine Kraft. Und der Versuch, die Probleme der Politik und der Physik unserer Zeit auszusprechen, absorbierte das, was mir im Alter von suchender und formulierender Kraft noch geblieben ist.

So beschränke ich mich auf einen Gruß des Dankes und der guten Wünsche, wie ein alter Schüler des jüngeren Lehrers.

Carl Friedrich von Weizsäcker





WERNER BEIERWALTES

## Heideggers Gelassenheit

Die [ursprüngliche] Einheit besteht in der Gelassenheit [des] Willens und des Seins, d. i. wo der Wille das Sein läßt und das Sein vom Willen gelassen wird.

Schelling, *Initia Philosophiae Universae*

### I

Produktiv aufnehmend und kritisch verändernd zugleich steht Martin Heidegger im philosophischen Kontext seiner Zeit: Er setzt sich mit dem Neukantianismus verschiedenster Prägung auseinander: mit den Problemen von Logik, Erkenntnistheorie und Metaphysik, wie sie von Franz Brentano, Hermann Lotze, Paul Natorp, Emil Lask und Heinrich Rickert diskutiert wurden; er übernimmt nicht nur einige Impulse aus der Phänomenologie, insbesondere der seines Lehrers Edmund Husserl, sondern läßt sie zum Grund- und Leitgedanken seiner eigenen Phänomenologie des Daseins in „Sein und Zeit“ (1927) werden und verbindet in ihm die Intention der Selbstdurchdringung des Daseins, welches wir selbst je sind, sowohl mit dem Begriff des „Phänomens“ als einem – etymologischerweise gedacht – *Sich-Zeigen* der „Unverborgenheit“ (Wahrheit), als auch mit einem neuen Begriff von *Hermeneutik*; diese sollte im Gegensatz zum Gebrauch dieses Begriffes in der Philosophie der Geisteswissenschaften und des Historismus Wilhelm Diltheys und des Grafen Yorck von Wartenburg nicht primär als eine *Methode* verstanden werden, die Beliebiges als Verstehbares auslegt, sondern als Tätigkeit der Auslegung des Auslegenden selbst: Hermeneutik als verstehender Selbstbezug des Daseins.

Martin Heidegger hat seit „Sein und Zeit“ mit wachsender Rigorosität und geradezu autistischer Selbstprofilierung den hohen, gewaltigen, jegliche andere Möglichkeit des Philosophierens verdrängenden Anspruch erhoben, *er* habe zuerst nach dem „Sinn von Sein gefragt“, das Sein (Seyn) durch Destruktion – im Sinne einer „Verwindung“ – von *Metaphysik* „gedacht“

oder zumindest „an-gedacht“. Gemäß seiner Selbsteinschätzung ist er damit in einen Gedanken vorgestoßen – „*Sein* als *Sein* in der Differenz zum *Sein* als *Seiendem*“ –, den „Metaphysik“ gar nicht habe denken *können*: sie hat sich vielmehr – in Heideggers beschränkender Sicht –, ihren eigenen Anfang vergessend, verlassend, verdeckend nur ins vergegenständlichende *Vorstellen* des *Seins* von *Seiendem* verstrickt. Die aus dieser systematischen *Seins*vergessenheit oder *Seins*verlassenheit erwachsende „Not“ vermochte sie aufgrund eben dieser Denkstruktur überhaupt nicht zu erfahren. Sie hat sich dadurch aus der dem Denken aufgegebenen *Seins*-Frage selbst ausgeschlossen und ist dergestalt zum Mißgeschick der gesamten Entwicklung des abendländischen Denkens und der mit ihm wesenhaft verbundenen Kultur geworden – der ‚Verfall‘ des Denkens von *Sein* nach einem ersten „Einblitz“ in Heraklit und Parmenides schreitet demnach von Platons angeblicher Reduktion der Wahrheit auf eine bloße Richtigkeit des Blickens hin fort in ein objektivierend-vorstellendes, universal verrechnendes Denken, das seinerseits die Voraussetzung für die neuzeitliche Wissenschaft und Technik erstellt – mit ihren verheerenden Folgen im „Atomzeitalter“.

Wenn Heidegger auch nur Ansätze zu einer einigermaßen plausiblen und in sich standfesten Begründung dieses seines Anspruchs hat geben wollen, so mußte er sich auf diejenigen Phasen oder Ausformungen der Metaphysik interpretierend einlassen, die für seine Grundthese gemäß seinem eigenen Vorbegriff ausschlaggebend sein konnten: so in der relativen Nähe zur Gegenwart vor allem mit *Kant*, dessen Philosophie in Heideggers Kritik stellvertretend oder gar paradigmatisch für den nie geschriebenen zweiten Teil von „*Sein und Zeit*“ stand, mit *Hegels* Begriff der Erfahrung und der Negativität im Zusammenhang mit seiner eigenen „Dialektik“ von *Sein* und *Nichts*, aber auch mit *Leibniz*, um dessen Fassung des Satzes vom Grund zum Abstoß- und Differenz-Punkt seiner eigenen Formulierung des Satzes vom Grund als einen „Satz ins *Sein*“ festzulegen; weiterhin – aus derselben Zeit, dem Anfang der Vierzigerjahre – ist seine Auseinandersetzung mit *Schellings* Begriff der Freiheit und vor allem mit *Nietzsches* Konzepten des „Willens zur Macht“ und des „Nihilismus“ bedeutsam, in denen Heidegger das Letzte der Metaphysik als deren Selbstzerstörung sah.

Namen ohne Ende! Ohne daß ich nun durch genaueres Beschreiben weitere Bereiche von Heideggers Auseinandersetzung mit dem philosophischen *und* dichterischen Überlieferungszusammenhang erörtern könnte, muß ich doch zur Eingrenzung meines Themas auf dieses verweisen: am intensivsten ist Heidegger mit *den Griechen* verbunden – „den einzigen großen Lehr-

meistern des Denkens“ – zunächst vor allem mit *Aristoteles*, zunehmend kritisch – im Zusammenhang mit der Ausarbeitung seiner geschichtsphilosophischen These zur „Metaphysik“ – mit zentralen Fragen der *Platonischen* Philosophie, und dann ganz zentral für die Konturierung seiner Frage nach einem „anderen Anfang“, in dem das Sein denkbar würde, mit dem sogenannten „ersten Anfang“, den „*Vorsokratikern*“ Anaximander, Parmenides und vor allem mit Heraklit. Diesen Rückgang insbesondere zu den frühen Griechen als zu dem „Ältesten des Alten“ vollzieht Heidegger keineswegs nur aus einem bloß historischen Interesse, sondern als den Weg seines prä-tendierte eigenen Denkens, das er in eben diesem Rückgang herausbildet und in Grundworten artikuliert, die ohne „die Griechen“ kaum denkbar wären: *Sein* als das Selbe (αὐτό), *Zeit* als Struktur von Sein, *Sein* als „Anwesen“, *Physis* als das von sich selbst her Aufgehende, *ἀλήθεια* als das Sich-von-sich-selbst-her-Zeigende – die Unverborgenheit oder Lichtung des Seins –, *Logos* als das Vorliegen-Lassen des Vorliegenden – im Sinne Heideggers die griechische Form des von ihm als „gebendes“ („Es gibt“), *Wahrheit* als Unverborgenheit herausbringenden *Ereignisses*. Alle diese Grundworte sind Perspektiven des selben SEINS.

Auch *Gelassenheit* rechne ich zu den Grundworten des Heideggerschen Denkens. Es meint einen Wesenszug dessen, was er im emphatischen, eigentlichen Sinne ‚Denken‘ nennt. – Für Wort und Begriff ‚Gelassenheit‘ kann man zu Recht die *mittelalterliche Mystik* als Herkunftsbereich assoziieren. Dies trifft für Heideggers eigene geschichtliche Orientierung durchaus zu. Er verbindet ‚Gelassenheit‘ aber zugleich mit dem von *Heraklit* als Fragment 122 überlieferten, rätselhaften Wort: Ἀγχιβασίη, von ihm als „Nähe“ in einem aktiven, „bewegenden“ Sinne verstanden. Nicht primär als Ruhe oder Beruhigung, sondern als „Bewegung“ und Stand *aus* dieser Bewegung heraus ist Gelassenheit zu denken – als ein Sich-Lassen oder Sich-Einlassen ins Denken von Sein.

Gelassenheit<sup>1</sup> gehört als ein solches Grundwort in die Weise von Heideggers Denken, die er selbst die „*Kehre*“ nennt. Diese meint nicht etwa eine „Kehrtwendung“ oder grundlegende Änderung der Richtung seines Denkens, „Kehre“ ist vielmehr Wendung seines Gangs des Denkens auf dem *selben* Weg in das *selbe* Ziel, auf dem und auf das hin er seit „Sein und Zeit“

<sup>1</sup> „Gelassenheit“ steht im Kontext von anderen „Ge...“-Bildungen, die für Heideggers Sprachdenken konstitutiv sind. Er sieht in der „Vorsilbe“ „Ge-“ den Verweis auf eine sammelnde, einigend zusammenfügende Bewegung im Bezug auf den jeweiligen „Stamm“ eines Wortes – etwa in „Ge-stell“, „Gefahr“, „Geschick“ (als die „Versammlung des Schickens ins Anwesen“), Geschichte als „das Geschicht“, „Geviert“, „Gebirg“ [des Seins] als Summe des Bergens, das „Gering“ des Spiegel-Spiels der Welt, „Gedicht“ und „Gedanc“. – Zur „Gegend“ bzw. „Gegnet“ vgl. unten S. 11 ff.

zugeht: Die Frage nach dem „Sinn von Sein“ wendet sich („kehrt sich“) in die Frage nach dem *Sein* als der Differenz zum Verhältnis von „Sein und Seiendem“, nach dem Seyn als „Ereignis“. Wie der wahre, „eigentliche“ Dichter immer nur an *einem* Gedicht dichtet, so denkt der „Denker“, sofern er diesem Anspruch entspricht, in all seinen Metamorphosen immer nur das Eine und Selbe. So kann die „Kehre“ in Heideggers Denken gemäß seiner eigenen Einschätzung allenfalls als *Modifikation* des zuvor schon An-Gedachten verstanden werden: „Kehre“ als Übergang aus dem Sein als „Dasein“, welches wir selbst je sind (im Sinne von „Sein und Zeit“) in ein quasi „transsubjektives“, sich selbst „ereignendes“ Seyn, das in sich das Unverborgene und Lichtende und versammelnd („λόγος“!) Zusprechende ist, dem der Mensch – sich öffnend – „ge-hört“. Von diesem Gedanken bestimmt versucht Heidegger mit aller Rigorosität einer verändernden „Rückkehr“ in seiner Destruktion des „metaphysischen“ Vorstellens und des Seins als eines bloß Seienden aus dem ersten (geschichtlichen) Anfang der frühen Griechen einen „anderen Anfang“ beginnen zu lassen: das Denken oder An-Denken des „Seins“ (Seyns, SEYNS) als das Sich-Geben, Sich-Lichten oder Ereignen seiner selbst als des Selben. Für diesen in vielfältigen Ansätzen unternommenen Versuch bedarf es im Sinne Heideggers einer anderen Sprache als die der „Metaphysik“, also einer Sprache, die nicht auf diskursives Argumentieren, auf Begründung und Bestimmung des „Gegenstandes“ durch ein begreifendes Denken setzt; sie kehrt sich vielmehr in ein *dichtendes* Denken, ein *denkendes* Dichten. Eine solche Einheit von Denken mit dem Dichten<sup>2</sup> läßt die Frage, was denn nun das Seyn „definitiv“ sei, gar nicht erst zu. Einzig zu sagen ist dies: den unendlichen Näherungen zeigt Es sich immer tautologisch als ES SELBST.<sup>3</sup> Gegen eine vergegenständlichende, begrifflich „definitive“ Fixierung bleiben wir mit Ihm systematisch in der Schweben. Den Weg ins Seyn als Ereignis hat Heidegger in einem spätexpressionistisch hochgespannten, auf Seyn einschwörenden, aber auch hermetisch abweisenden Denk- und Sprachstil vorgestellt v.a. in seinen zwischen 1936 und 1938 ausgearbeiteten, „lange gehüteten“ und zumindest in „Philosophenkreisen“ „lange erwartete-

<sup>2</sup> Zu Heideggers *Maxime*, das Denken müsse „dichterischer werden“, vgl. z. B.: Holzwege, Frankfurt 1950, 294 f. 303. 343 unten. Aus der Erfahrung des Denkens, Pfullingen 1965<sup>2</sup>, 23; 25. Dem entspricht Heideggers Hölderlin-Deutung im ganzen: eine „Näherung“ (s. ἀγγι-βασίη!) von Dichten und Denken, die „nahe wohnen auf getrenntesten Bergen“.

<sup>3</sup> Die Sätze aus dem Brief „Über den ‚Humanismus‘“: „Das ‚Sein‘ – das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende ...“ sind paradigmatisch und symbolisch für Heideggers Antworten auf seine Frage „Was ist das Sein?“. Trotz vieler positiver „Identifikationen“ gleichen sie eher einer ihr Ziel umkreisenden, andeutenden, „ahnend“ vorbereitenden „negativen Theologie“. Das zuvor aus dem „Humanismusbrief“ Zitierte steht in „Platons Lehre von der Wahrheit“, Bern 1954, 76.

ten“ , aber erst 1989 veröffentlichten „Beiträgen zur Philosophie“, die als Unter-, jedoch *eigentlich* als Haupt-Titel: „Vom Ereignis“ tragen<sup>4</sup>. Die „Beiträge“ sind das in sich konsequenteste Dokument einer ‚neuen Mythologie‘, an der Heidegger dichtet. Sie weist in das ereignende Geschehen von Seyn; dieses ist zugleich der „Raum“ einer „Dämmerung“ des „letzten Gottes“<sup>5</sup>.

Heideggers Sprechen von der „Gelassenheit“ wird aus der Bewegung der Kehre ins Seyn einigermaßen verstehbar. Es entspricht der Selbstdarstellung der Kehre in den „Beiträgen“ auch in seiner sprachlichen („dichtenden“) Gebärde: nicht fremder zwar und „geschwollen“-erhabener (was schwerlich möglich ist!), aber doch um einiges trivialer – durch den „Einbruch von Natur“ und „Heimat“ in die Sprache des Denkens.

Einen extensiven Gebrauch des Wortes „Gelassenheit“ hat Heidegger vorbereitet in einem darauf hinführenden Umgang mit dem Wortfeld des „Lassens“ – so etwa, wenn er davon spricht, daß das Denken „Anwesendes als Anwesendes anwesen sein lasse“, daß Freiheit ein „Seinlassen von Seiendem“ oder ein „Sich-einlassen auf die Entborgenheit des Seienden“<sup>6</sup> sei, daß wir – uns „absetzend“ vom vorstellenden Denken der „Metaphysik“ – in einem Grund-Satz des Denkens „uns loslassen“, der ein „Sprung“ ist dahin, „wohin wir schon eingelassen sind: in das Gehören zum Sein“<sup>7</sup>.

Was für Heidegger im eigentlichen Sinne ‚Gelassenheit‘ heißt, entfaltet er in zwei Texten:

zum einen in einer Rede bei der Feier zum 175. Geburtstag des Komponisten Conradin Kreutzer, gehalten am 30. Oktober 1955 in seiner Heimatstadt Meßkirch<sup>8</sup> – ein Plädoyer für Gelassenheit als das Loslassen oder Sich-Befreien aus dem vorstellenden, rechnenden und verrechnenden Denken, um nicht von der Technik als dem Resultat eben dieser Art des Denkens auf eine Weise gefesselt, behext oder verblendet zu werden, „daß eines Tages das rechnende Denken *als das einzige* in Geltung und Übung bliebe“<sup>9</sup>; zum anderen in einem der „Feldweg-Gespräche“, als Fiktion 1944/45 geschrieben; es hat das aus *einem* Wort bestehende Fragment 122 Heraklits zum Titel: „Ἀγχιβασίη. Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen“<sup>10</sup>. Bevor ich diesem Gespräch

<sup>4</sup> Nachwort des Herausgebers F. W. v. Herrmann (Gesamtausgabe [= GA] 65, Frankfurt 1989) 519.

<sup>5</sup> Beiträge 411. 416.

<sup>6</sup> Holzwege 338, 239. Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt 1943, 1954<sup>3</sup>, 14 ff. Was ist Metaphysik?, Frankfurt 1986<sup>13</sup>, 42: „Sichloslassen in das Nichts“.

<sup>7</sup> Der Satz der Identität, in: Identität und Differenz, Pfullingen 1957, 24.

<sup>8</sup> Publiziert bei Neske in Pfullingen 1959, 11–28.

<sup>9</sup> Ebd. 27.

<sup>10</sup> GA 77, hg. v. Ingrid Schüßler, Frankfurt 1995, 1–159. Die Seiten 105–157 entsprechen mit einigen Veränderungen dem schon 1959 bei Neske in Pfullingen herausgegebenen Text:

„auf einem Feldweg“ nachgehe, scheint mir eine Bemerkung dazu aufschlußreich, wie sich ein Feldweg in der „Heuberger Heimat“ mit dem *Feldweg des Denkens* verbindet oder gar aus ihm entspringt:

Der *Feldweg* „läuft aus dem Hofgartentor zum Ehnried ... vom Feldkreuz her biegt er auf den Wald zu ...“<sup>11</sup>. Aus der Erinnerung Heideggers, der diesen Weg oft gegangen ist, – wenn „die Rätsel einander drängten [aus den „Schriften der großen Denker“ aufgegeben] und kein Ausweg sich bot, half der Feldweg“ – wird der Feldweg nicht nur zu einer Metapher des Weges des Denkens (konkret: des auf ihm Denkenden), sondern er wächst zu einer geradezu *mythischen* Größe auf, der eine symbolische Kraft innewohnt. Der Denkende ist hier dem „Schritt des Landmannes, der in der Morgenfrühe zum Mähen geht“, nahe<sup>12</sup>. Vom Feldweg geht ein „Zuspruch“ aus, „der Zuspruch des Selben: das Einfache verwahrt das Rätsel des Bleibenden und des Großen ... Die Weite aller gewachsenen Dinge, die um den Feldweg verweilen, spenden Welt. Im Ungesprochenen ihrer Sprache ist, wie der alte Lese- und Lebemeister Eckehardt sagt, Gott erst Gott“<sup>13</sup>. Der Zuspruch des solchermaßen personifizierten Feldweges ist nicht für *jeden* hörbar. Er spricht vielmehr nur so lange, „als Menschen sind, die in seiner Luft geboren, ihn hören können. Sie sind Hörige ihrer Herkunft, aber nicht Knechte von Mächenschaften“<sup>14</sup>. Aus dem Zuspruch des Feldweges spricht sozusagen der Logos des Heraklit, dessen Sprache wir als ihm Hörige und daher ihm Gehörnde entsprechen müssen (ὁμολογεῖν)<sup>15</sup>. Auch dies ist „heraklitisch“ am Feldweg, daß die dem Zuspruch des Feldweges Hörigen die „Wenigen“ sind – οἱ πολλοὶ κακοί<sup>16</sup>, – die „Wenigen“, oder, Heraklit, Nietzsche und Heidegger verbündend, „die großen und verborgenen Einzelnen“<sup>17</sup>, die im ei-

„Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken“, in: *Gelassenheit*, 1959, 1960<sup>2</sup>, 29–73 (dies ist wieder aufgenommen in „Aus der Erfahrung des Denkens 1910–1976“, GA 13, hg. v. H. Heidegger, Frankfurt 1983, 37–74).

<sup>11</sup> Martin Heidegger, *Der Feldweg*, Frankfurt 1989, mit alten Fotos bebildert und mit einem Nachwort versehen von Hermann Heidegger.

<sup>12</sup> Heidegger hat die Analogie des *Denkers* zum *Landmann* gepflegt: „Das Denken legt mit seinem Sagen unscheinbare Furchen in die Sprache. Sie sind noch unscheinbarer als die Furchen, die der Landmann langsamen Schrittes durch das Feld zieht“ (Brief über den „Humanismus“, in: *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1954<sup>2</sup>, 119. Vgl. auch die sogenannten „Bauernschuhe“ van Goghs in „Der Ursprung des Kunstwerkes“, in: *Holzwege* 7–65; 22 f.).

<sup>13</sup> *Der Feldweg* (wie Anm. 11) 17.

<sup>14</sup> Ebd. 21.

<sup>15</sup> Vgl. *Frg.* 50. Hierzu: Heidegger, *Logos*, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, 215 f.: im ὁμολογεῖν west das „eigentliche Hören“ (dem Logos entsprechen) ... Eigentliches Hören ist: „den Λόγος schon gehört haben mit einem Gehör, das nichts Geringeres bedeutet als: dem Λόγος gehören.“

<sup>16</sup> Heraklit, *Fragment* 104. Vgl. auch *Fragment* 29.

<sup>17</sup> *Beiträge* 414.



gentlichen Sinne „Denkenden“, konträr zu den Heutigen, die schwerhörig für die Sprache des Feldweges bleiben. Ihnen fällt nur noch „der Lärm der Apparate“ ins Ohr, sie sind die Zerstreuten, die sich nicht auf eben diesen Weg und seinen Zuspruch sammeln<sup>18</sup>, welcher der Einfache ist. So ist ihnen gerade „das Einfache entflohen“. Derartig Uneigentliche sind auch die Vergänglichen, über die Zeit und Geschichte hinweggeht. „Aber die Wenigen werden überall die Bleibenden sein“. Obgleich der Denkende mit dem „Schritt des Landmannes“ verbunden ist oder mit der bedächtigen Arbeit des Vaters im Walde beim Holzmachen („Holzwege“!), erhebt er in gehöhtem Selbstbewußtsein und zugleich in stilisierter Bescheidenheit diesen Anspruch, dessen Recht der den Feldweg des Denkens Gehende aus seinem Hören auf dessen Zuspruch ableitet. Ihm erwächst eine „wissende Heiterkeit“ – das in der Sprache der Heimat Johann Peter Hebels und Heideggers gesagt: „Kuinzige“. „Niemand gewinnt es, der es nicht hat, die es haben, haben es vom Feldweg“<sup>19</sup>. Dieses „heitere Wissen“, das aus dem „Kuinzigen“ entspringt oder mit ihm identisch ist, ist als Gabe des Feldwegs „ein Tor zum Ewigen“<sup>20</sup>.

Die so gedeutete Erinnerung an den Feldweg in Meßkirch, der für alle steht, gehört nicht zu einer für Heidegger unwesentlichen Art von „Heimatdichtung“ über eine Oase frühen Glücks, über die Abgeschiedenheit des einfachen, ursprünglichen Lebens gegenüber dem dekadenten Lärm der großen Städte<sup>21</sup>, sie sagt vielmehr etwas aus über seinen eigenen Denkweg, über die bleibende Erfahrung des Ursprünglichen in der späteren Entwicklung – die „Kehre“ im Selben; für sie gilt analog das, was Heidegger über seine theologischen Anfänge selbst sagt: „Herkunft aber bleibt stets Zukunft“<sup>22</sup>.

Ich begleite jetzt das erdachte Gespräch Ἀγχίβασίη, „selbstdritt auf einem Feldweg“, der der *Eine*, vom Hofgartentor ausgehende und auf den Wald zubiegende ist, mit einigen Überlegungen, die die Bedeutung von ‚Gelassenheit‘ für Heideggers Denken der ‚Kehre‘ herausheben sollen.

Das Gespräch vollzieht sich zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen. Der „Weise“ will kein „Philosoph“ sein, sondern eher das, was Heidegger unter einem „Denker“ versteht. Weil dies Heideggers Selbsteinschätzung entspricht, spricht aus dem „Weisen“ mit Sicherheit Er

<sup>18</sup> Logos als „Sammlung“!

<sup>19</sup> Der Feldweg 23.

<sup>20</sup> Ebd. 23.

<sup>21</sup> Vgl. auch: „Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?“ (1933), in: Aus der Erfahrung des Denkens, GA 13, 9 ff.

<sup>22</sup> Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden, in: Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, 96.

selbst. Eine gewisse Epoché gegenüber dieser Benennung (84) wird unter einer bestimmten Bedingung wieder zurückgenommen. Der Einschränkung des „Forschers“: „So wäre es fast gefährlich für einen Menschen, wenn er je ‚Weiser‘ genannt würde“, antwortet der „Weise“ selbst: „Vermutlich wäre dies seine größte Gefahr, die er nie überwinden, höchstens aber nur dann bestehen könnte, wenn er so Rätselhaftes zu vermuten hätte, daß ihm nie eine Zeit bliebe, an seinen Namen zu denken“. Und dies trifft genau für Heidegger zu – zum Selbstschutz gegen die Usurpation des Namens des Göttlichen im Sinne Platons zumindest: Die Sterblichen allein, durch das Fragen des Eros getrieben, *philosophieren*, von den Göttern jedoch „philosophiert keiner und keiner strebt danach, weise (oder ein Weiser) zu werden – denn er ist es – und auch wenn ein anderer weise sein sollte, philosophiert er nicht“<sup>23</sup>. – In der verkürzten Fassung des Gespräches, in der „Erörterung der Gelassenheit“ von 1959, heißt der „Weise“, vielleicht im Blick auf die zuvor genannte „größte Gefahr“, immerhin – sterblich bescheidener – nur „Lehrer“. – Philosoph, im Unterschied zu dem „Weisen“, oder Philosophiehistoriker aber ist der „Gelehrte“. Er wartet mit vielen Thesen, Definitionen, *communes opinions* auf, die Heidegger immer wieder als Reduktionen zu entlarven versucht, so z. B. die Bestimmung des Menschen als ‚animal rationale‘ (22), die Subjekt-Objekt-Relation im Akt des Erkennens, das Denken als eine Art des Vorstellens – so ziemlich alles, was Heidegger selbst der „Metaphysik“ anlastet. – Der „Forscher“ schließlich ist Naturwissenschaftler, ein Physiker, Repräsentant des technischen Denkens, auf den Fortgang, die „Bewegung“ des Gespräches drängend, während der „Weise“ Ruhe will; denn das eigentliche Gespräch „will nichts“ im Sinne eines intentional hervorgebrachten Ergebnisses (58). Beide, der Forscher und der Gelehrte, fordern immer wieder den „gesunden Menschenverstand“ ein (19, 21), sie spiegeln in gewisser Weise auch Heideggers eigene Kritik oder die Vorwegnahme einer Kritik gegenüber seinem eigenen ungewöhnlichen Sprachgebrauch (19), sie bestehen immer wieder darauf, daß doch jedermann verstehe, was gemeint sei, während der „Weise“ gerade derartige Aussagen, die Selbstverständliches suggerieren, in Frage stellt und in ihnen eher ein verborgenes Rätsel vermutet. Beide trumpfen mit festgefügtem Wissen auf, während der „Weise“ – wie Heraklits ‚Herr, dessen das Orakel zu Delphi ist‘<sup>24</sup> – nichts geradeheraus sagt, aber auch nicht systematisch verbirgt, sondern lediglich „weist“, andeutet, Winke gibt, ahnt, den Mut zum Vermuten im Gespräch aus dem Gespräch lernt und steigert, freilich nicht aus dem hier konkret geführten und stilisierten Ge-

<sup>23</sup> Symposium 204 a.

<sup>24</sup> Frg. 93.



sprach. Der „Weise“ ist ein Lehrer des bewußten (selbstreflexiven) Sprechens, welches Voraussetzung eines angemessenen Denkens des Seins oder mit diesem selbst identisch ist. So stellt der „Weise“ das scheinbar Unbefragte, fraglos und un-gedacht veräußerte Wissen des „Gelehrten“ und des „Forschers“ ständig in Frage, indem er angesichts des (allzu) geläufigen Gebrauchs von Begriffen immer wieder der inneren Weisung der Sprache selbst folgend – „Die Sprache spricht, nicht wir sprechen“ – auf eine streng, echt, ursprünglich oder *eigentlich* gedachte Bedeutung zurückgeht. So sind nahezu alle Hauptworte der Philosophie, die zu Grundworten Heideggers geworden sind, anders zu hören und zu denken: Die Frage ist keine Frage, die Antwort ist keine Antwort auf eine Frage (sondern das „Gegenwort zum Wort“ [aus dem althochdeutschen ‚anti-wurti‘ herausgehört<sup>25</sup>]), das Denken ist kein Denken, das Sein ist kein Sein, auch das Ding ist kein Ding, das Haus ist kein Haus (der „Forscher“ befürchtet nach dem Einwurf des „Weisen“, daß er „im eigenen Hause der Physik ein Fremder sein sollte“; darauf der „Weise“: „Vielleicht ist der Mensch überhaupt in seinem Haus nicht zu Hause“ [37]), und das Gespräch ist kein Gespräch – d. h.: Gespräch ist nicht nur „Dialog“ als ein Sprechen über Etwas, das sich zwischen Sprechenden vollzieht; „Gespräch“ im eigentlichen Sinne ist „doch noch etwas anderes. Was, das ist allerdings schwer zu sagen“ ... Das eigentliche Gespräch bestimmt sich aus dem „Wesen der Sprache“; vielleicht aber sollte auch die ‚Kehre‘ dieser Fügung als „Sprache des Wesens“ bedacht werden, so daß Sprache, das *Wesen* der Sprache als das Sprechen eines hypostasierten ‚Sprachwesens‘, sich aus dem Gespräch bestimmte – „seit ein Gespräch wir sind ...“<sup>26</sup>. Dieses „Gespräch“, sich aus der Sprache bestimmend, verpflichtet also die im erdachten konkreten Gespräch auf dem Feldweg miteinander Sprechenden zu der bereits aus „Sein und Zeit“ intensiv empfohlenen „Eigentlichkeit“ der Rede gegenüber dem landläufigen (auch die Sprache der Wissenschaften bestimmenden) Verfall ins „Gerede“. Vielleicht möchte Heidegger auch durch den Gang des Gesprächs einen Lernprozeß im „Gelehrten“ und im „Forscher“ dokumentieren, indem deren Sprache zunehmend „eigentlicher“ wird, sich dem Sprechen des „Weisen“ immer mehr angleicht und so dem Denken geeigneter wird. Im Blick auf dieses, oder zumindest auf die *Einübung* ins

<sup>25</sup> ‚gegenwort‘ erscheint als eine „Übersetzung“ von ‚antivurti‘ oder ‚antwurt‘ und unterscheidet sich so von der geläufigen „Antwort“.

<sup>26</sup> Von Hölderlin, Friedensfeier, „Seit ein Gespräch wir sind und hören können voneinander“ ausgehend Heidegger: „Das Sein des Menschen gründet in der Sprache; aber diese geschieht erst eigentlich im *Gespräch*“. „Unser Seyn geschieht als Gespräch“ (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt 1951<sup>2</sup>, 36. Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“, GA 39, hg. v. S. Ziegler, Frankfurt 1980, 70).

Denken, entzieht der „Weise“, wie Heidegger ansonsten nicht minder, dem landläufigen, gewohnten Sprechen der Philosophen und der Wissenschaftler systematisch den Boden. Dies zeigt sich schon darin, daß auch *Einwände* gegen den „Weisen“ von diesem unmittelbar und unvermutet ins „Eigentliche“ gekehrt werden, so etwa die kritische Wendung des „Forschers“ gegen die Philosophen (in der Meinung, der „Weise“ sei ein solcher!), daß sie stets „rückwärts“ denken, oder (der „Gelehrte“ sagt dies), daß sie jeweils auf der Stelle treten – ja, eigentliches Denken tritt sogar „auf der selben Stelle“, weil es in ihm in aller Vielfalt des Fragens und Antwortens immer nur um das Eine und Selbe geht. Philosophen denken auch „rückwärts“, indem sie sich *in den Ursprung* des Denkens, welches im Sinne Heideggers das Seyn ist, wenden und gerade so in die *Zukunft* (in das ihnen Zu-Kommende) vordringen, die gegenüber dem ersten (griechischen) Anfang, d. h. in einem Gegenwort zu ihm, einen „anderen Anfang“ gewähren könnte.

Aus dem Interesse an einer Ablösung des für das Heideggersche Konzept von „Metaphysik“ charakteristischen vorstellenden Denkens ergibt sich in dem Feldweg-Gespräch die Frage nach dem theoretischen Zugang zur Natur überhaupt: „Technik“ wird nicht so sehr als „angewandte Physik“ begriffen, sondern als eine grundsätzliche Einstellung des Menschen zur Natur, die sich als ein Her- und Zu-Stellen des „Mathematischen“ in ihr dokumentiert – Technik als „Ge-stell“<sup>27</sup>.

Gegen die objektivierende, aggressive Einstellung zur Natur durch begriffliches Vorstellen steht als Alternative ein „Denken“, welches „besinnlich“<sup>28</sup> und behutsamer mit dem Seienden umgeht und durch es tiefer ein- und vordringt zum Sein, aus dem dieses (das Seiende) überhaupt erst ist. Deshalb geht es in diesem Gespräch um Ferne oder Nähe zum eigentlichen Denken. Das als Bewegung verstandene Wort „Nähe“ als, wie der „Weise“ sagt (30): „nähernde Nähe“, weist auf die Erörterung des Wortes von Heraklit „ἀρχιβασιή“ und zugleich auf „Gelassenheit“ voraus. Zu diesem Vorverweis auf den zentralen Gedanken eines Zusammenhangs von Nähe und Gelassenheit gehört auch die Einübung in den Gedanken, daß das Denken, um dessen Wesen es im Gespräch geht, *nicht* ein *Wollen* sei (58 ff.; vgl. auch 62. 76 ff. 82. 105. 133), daß es also im Grunde dem entsagt, wodurch ein traditionell gedachter Begriff von Denken – etwa im Kontext einer phänomenologischen Erkenntnistheorie – durchweg bestimmt ist: durch *Intentionalität*. Statt dessen kommt es für den Weg in das noch ausstehende, aber aufgegebene Denken darauf an, „ob wir uns in der rechten Weise auf das ... *Nicht-*

<sup>27</sup> Vgl. Die Frage nach der Technik, in: Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1962, 19 ff.

<sup>28</sup> Gelassenheit (wie Anm. 10) 15.

Wollen einlassen“ (67; 71). Dazu gehört auch, sich von „der Bindung an alles Thematische zu lösen“ (75), sofern „thematisch“ von seiner griechischen Bedeutung her als das „von uns Gesetzte“ verstanden werden muß und somit als das im vorstellenden, verrechnenden, technischen Denken Hervorgebrachte.

Die Bestimmung von ‚Gelassenheit‘ zeigt sich allmählich immer deutlicher: das gesuchte oder aufgegebene (nicht-vorstellende und nicht-wollende) Denken von Seyn muß ein *gelassenes* sein; denn ein „Denkender“ – und nur dieser kann es – muß in die *Gelassenheit* finden; sie gehört ihm wesenhaft. Gelassenheit als eine Grundhaltung des Denkenden ist weder reine Passivität, noch reine Negation von Aktivität, nicht ein „kraftloses Gleiten-und Treibenlassen der Dinge“ (108), nicht untätige, unbewegte, gleichgültige Beruhigkeit, leidenschaftsloser, unerschütterlicher Stand (etwa analog der stoischen oder epikureischen ἀταραξία); sie ist vielmehr als Weg und als Ziel eine Einheit von Bewegung und Ruhe<sup>29</sup>; ein Ablassen von der rechnenden Weise des Denkens, welches vorstellt, vergegenständlicht, „aggressiv“ auf seine Gegenstände zugeht, eine Überwindung also, die sich aus dem „transzendentalen Bezug zum Horizont losläßt“ (117. 121) und sich zugleich in einem gegenstandslosen „Warten“ überläßt oder sich einläßt – ja, sich wem überläßt? sich wohinein einläßt? ... Auf das, „was nicht ein Wollen ist“<sup>30</sup>. Der „Weise“ spricht: „Ich will ... nur das Nichtwollen“<sup>31</sup>. Dieses Nicht-Wollen ist der Wesenszug des nicht-gegenständlichen, d. h. eigentlichen Denkens, welches sich auf das Seyn einläßt und es *als* Seyn sein läßt. „Metaphysik“ als Heideggersche Konstruktion hat dem gegenüber keine Gelassenheit.

Den Raum, in oder auf den Denken sich einläßt, nennt Heidegger die „*Gegend*“<sup>32</sup>, die er dann in „*Gegnet*“ fortbestimmt<sup>33</sup>. „*Gegnet*“ steht für den zuvor diskutierten phänomenologischen Begriff des Horizontes, der zunächst als das „uns umgebende Offene“ beschrieben wird. Dieses Offene aber kommt dem „Weisen“ vor „wie eine Gegend“. Daß „*Gegend*“ nicht als ein in sich ruhender Bereich, sondern eher als eine dem Denken entgegenkommende Bewegung verstanden wird, ist aus Heideggers Überzeugung begreifbar, daß die Worte ihre eigene *Identität vollziehen*: Die Welt weltet, das Ding

<sup>29</sup> Vgl. *Eriugena*: status mobilis, motus stabilis, als Aussage über Gott (Hinweise in: W. Beierwaltes, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt 1994, z. B. 285 f.).

<sup>30</sup> 108.

<sup>31</sup> 105. 133.

<sup>32</sup> 112.

<sup>33</sup> 114: Der „Gelehrte“ weist auf ein vermeintliches mittelhochdeutsches Wort ‚*gegnet*‘ hin – offensichtlich ein Konstrukt Heideggers, um die „identische Tätigkeit“ der „*Gegend*“ durch einen *verbalen* Charakter des Substantivs ‚*Gegnet*‘ herauszuheben. – Vgl. das Folgende.

dingt, das Nichts nichtet, die Stille stillt und die Gegend *gegnet*<sup>34</sup>. Gelassenheit zur Gegnet meint also das bewegt-ruhende Sich-Übereignen ins Seyn.

Gelassenheit zur Gegnet oder Sich-Einlassen in sie assoziiert die Erinnerung an die zuvor geweckte Spannung zwischen Nähe und Ferne zum Seyn. Nachdem Gelassenheit oder Sicheinlassen in die Gegnet als ein Sich-Nähern oder ein Näherkommen in sie verstanden werden kann, stellt die Erinnerung an das Wort Heraklits sich ein, das der „Gelehrte“, der Philosophiehistoriker, am Anfang des Gesprächs schon genannt hat – eine „kostbare Anregung“, durch die der längst erreichte Gedanke aus dem „Ältesten des Alten“, aus dem ersten Anfang eines „Einblitzes“ des Seyns erhellt werden könnte, in dem sich die Herkunft des Seyns-Denkens mit dem „anderen Anfang“ eines noch kommenden Denkens verbindet: Ἀγχιβασίη<sup>35</sup>. Der „Weise“ kritisiert nach Heideggers Manier die landläufigen, „philologischen“ Übersetzungen: „Herangehen“ könnte als ein Vorgehen oder Zugehen auf die Gegenstände, im Sinne der modernen naturwissenschaftlichen Forschung als „Angriff“ auf die Natur verstanden werden<sup>36</sup>. Eine wörtliche Übersetzung wie etwa „nahegehen“ (153) nähert sich schon eher dem, was Heidegger diesem Wort zu imputieren versucht. Daß dieses Fragment 122 nur als *ein* Wort überliefert ist, öffnet Heideggers gewalttätigem Gebrauch auch griechischer Worte aus seiner eigenen vorausleuchtenden Idee heraus einen weiten Raum. Obgleich gar nicht ausgemacht ist, daß Heraklit nur dieses eine Wort als *einen* Gedanken gedacht und geschrieben hat – ein Substantiv quasi als Imperativ –, kann Heidegger hier scheinbar zu Recht einen *Kontext* gar nicht diskutieren, den er ansonsten durch eine ständig geübte „Parataktik“ systematisch verdrängt. Denkbar allerdings und gefordert wäre zumindest die Frage, in welchem sachlichen und sprachlichen Kontext dieses Wort – ἀγχιβασίη – in der frühen griechischen Sprache hätte gebraucht sein können und welche Funktion ihm im Ganzen von Heraklits Denken möglicherweise zuzudenken wäre<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> „Die Unke unkt, die Spinne spinnt“ im „Bundeslied der Galgenbrüder“ in Christian Morgensterns „Galgenliedern“ von 1905. – Die Selbst-Identität der Bedeutung eines Wortes oder eines Begriffes hat bereits *Cusanus* durch analytische oder Identitäts-Sätze expliziert: eine Folge des identifizierenden Wirkens des metaphysischen Grundes oder creativen Prinzips – des „Selben“ (idem absolutum): „idem identificat“; und deshalb: „intellectus intelligit, visus videt, calor calefacit, et ita de omnibus“ (De genesi, Nicolai de Cusa Opera omnia, Bd. IV, ed. P. Wilpert, Hamburg 1959, n. 149,2 ff. 150,7. 151,7; 10. 152,5).

<sup>35</sup> 152 ff.

<sup>36</sup> So der „Gelehrte“ und der „Forscher“ 152. H. Diels übersetzt: „Annäherung“; B. Snell: „Herangang“; W. H. S. Jones: „critical discussion“, dem in der Suda (vgl. Anm. 37) hergestellten Bezug von ἀγχιβασίη zu ἀμφοισβασίη („dagegen behaupten“, „streiten“) folgend.

<sup>37</sup> Es ist hier nicht der Ort, diese Frage nachzuholen. Von den Versuchen, dieses Fragment aus dem Kontext des griechischen Sprachgebrauchs und des Heraklitischen Denkens zu

Ohne eine solche Frage fordert Heidegger, dieses Wort müsse „griechisch“ gedacht werden<sup>38</sup>, allerdings auch ohne zu sagen, was dies für ἀγγιβασιή und andere griechische Begriffe präzise heißen könne. Stattdessen folgt aus dem etymologisierenden Blick auf ἀγγι („nahe“) und βασιή („Gehen“ [βατεῖν], „Gang“) eine durchaus erwartbare Heideggersche Sequenz: ἀγγιβασιή nennt das Gehen als „Herangehen“ – „das bewegliche Verhältnis des Menschen zu dem, was *ist*“ [dies soll nicht mit Intentionalität verbunden oder von ihr bestimmt sein, das „Herangehen“ „will“ nichts, zielt nicht auf einen ‚Gegenstand‘?]. Aber was ist – griechisch gedacht – das, was *ist*? Das ‚zeithaft‘ Anwesende.“ Seit „Sein und Zeit“ denkt Heidegger dieses Anwesende mit der „Unverborgenheit“ (ἀλήθεια) zusammen oder *als* diese. Was hat das Anwesende als Unverborgenes mit „Nähe“ zu tun? Heidegger – der „Weise“ – stellt diese Verbindung so her: das Anwesende ist – im Gegensatz zum Abwesenden – zugleich das Her-Wesende, d. h. das in die Nähe Wesende, denn in allem Anwesen waltet Nähe<sup>39</sup>. So ist das im oder als Anwesen Unverborgene, die Wahrheit, ein „Genahtes“ [in der Sprache des Endes dieses Gesprächs müßte man sagen: „ein Genähtes“]. Ἀγγιβασιή ist ein In-die-Nähe-Gehen, ein Sich-Einlassen in eben diese *Nähe zum Seyn*. Wenn nun Unverborgenheit und Seyn das Selbe nicht nur nennen, sondern auch sind, dann ist ‚Gelassenheit‘ ein das verrechnende Denken loslassendes In-die-Nähe-Gehen oder Sich-Einlassen auf die Unverborgenheit von Seyn.

Das Feldweg-Gespräch „selbstdritt“ endet mit einer sich steigernden quasi-stichomythischen Stretta, in der jeder der Drei den noch unvollendeten Satz des jeweils Anderen ineinandergreifend fortführt, offensichtlich auch das Selbe an-denkend, so daß „Ἀγγιβασιή“ als Name über dem „heutigen

---

verstehen, führt kein Weg zu Heideggers In-Gebrauch-Nehmen von ἀγγιβασιή. Als ein Hapax Legomenon ist es überliefert in dem byzantinischen Lexikon ‚Suda‘: ἀμφοισβατεῖν ἔνιοι τὸ ἀμφοισβητεῖν, ἴωνες δὲ καὶ ἀγγιβατεῖν, καὶ ἀγγιβασιήν Ἡράκλειτος (ed. A. Adler I 157). Aus den geringen Vorschlägen für eine plausible Integration des Frg. 122 in einen Grundgedanken Heraklits scheinen mir bedenkenwert: J. Bollack – H. Wismann, *Héraclite ou la séparation*, Paris 1972, 335: „Auseinandersetzung“ (ἀμφοισβατεῖν) habe in sich zugleich ihren Gegensatz: die „Annäherung“, so daß ἀγγιβασιή eine Einheit von Verschiedenem anzeigt. M. Conche, *Héraclite, Fragments*, Paris 1987<sup>2</sup>, 248–250 bringt in ähnlicher Weise die Ambivalenz des Wortes ins Spiel, indem er die Auseinandersetzung (W. H. S. Jones [1931]: „critical discussion“) oder „die Bestreitung einer Lehre“ (z. B. der Pythagoreer) zugleich als ein ‚in der Nähe sein oder Bleiben‘ versteht („aller séparément, aller de compagnie“ ... „l’amphibasiè est une anchibasiè“).

<sup>38</sup> 154 f. – Zu Heideggers Forderung, das Griechische „griechischer“ zu denken: Werner Beierwaltes, *Heideggers Rückgang zu den Griechen*, SB der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Jg. 1995, H. 1, 13 ff. Ders., *ΕΠΕΚΕΙΝΑ*. Eine Anmerkung zu Heideggers Platon-Rezeption, in: L. Honnefelder/W. Schüßler (Hg.), *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, Paderborn 1992, 39–55.

<sup>39</sup> 154.

Gang“ des Gesprächs auf dem Feldweg stehen könnte – was ja dann über dem geschriebenen und publizierten Text in der Tat der Fall ist –; die konkrete Situation auf dem Feldweg, „der uns tief in die Nacht geleitete“ (156), und das, wohinein er weist, tragen sich gegenseitig. Diese Ambivalenz eines Hinweises auf die *Zeit* am Ende des begangenen Feldweges und der in der Nacht des Denkens geleitende „Stern“<sup>40</sup> führt in eine letzte Lautassoziation in den Worten „Nacht“ und „Nähe“ (man sollte dieses allerdings mittelhochdeutsch oder alemannisch aussprechen!): Die *Nacht* ist die *Näberin*, die mit einer „Nähe“ arbeitet, die das „Ferne fernt“; sie ist die „Näherin“, die „Näherin der Sterne“<sup>41</sup>: „Sie nähert so, daß Stern bei Stern im stillen Licht erglänzt“. Diesem dürftigen Dichten wird noch die leicht faßbare Information aufgesetzt, daß die zur „Näherin“ gewordene Ἀγγιβασιή in der Tat „ohne Naht und Saum und Zwirn“ näht<sup>42</sup>. „Ἀγγιβασιή“ – die „Näherin“ – ist also der frühe griechische Einblick Heideggers in die zur Nähe des Seyns hin oder in dessen Unverbogenheit bewegende ‚Gelassenheit‘.

## II

Das Wort ‚gelâzenheit‘ ist von *Meister Eckhart* geprägt. Der darin sich aussprechende Gedanke gehört in die Mitte von Eckharts eigenem Denken. Heidegger verweist zwar nicht auf diesen Sachverhalt, er verbindet auch nicht expressis verbis seine Auffassung von Heraklits *einem* Wort mit der mittelalterlichen Denk- und Lebensform, aber er läßt im Feldweg-Gespräch immerhin seinen „Gelehrten“ an Meister Eckhart erinnern<sup>43</sup>. Diese Erinnerung erfolgt in einem Stadium des Gesprächs, in dem – so der „Weise“ – „uns das Wesen der Gelassenheit noch verborgen ist“. [*Offenbar* wird es, soweit es dies durch die Ferne des Nahen je werden kann, erst am Ende!] Verborgen *mißte* es bleiben, wenn das Denken das Wollen des Nicht-Wollens („Ich will nur das Nicht-Wollen“) verweigerte oder dieses nicht vermöchte. Für ein derartiges *Unvermögen*, die ‚Gelassenheit‘ angemessen zu denken, darf – von Heidegger grob mißverstanden – Meister Eckhart eintreten. Der Behauptung des „Gelehrten“, „daß auch die Gelassenheit noch innerhalb des

<sup>40</sup> Heideggers Grabinschrift auf dem Friedhof zu Meßkirch: „Auf einen Stern zugehen“.

<sup>41</sup> So Heidegger in „Gelassenheit“ (1959), 73.

<sup>42</sup> GA 77, 156.

<sup>43</sup> Prekär ist die von Heidegger ausgesprochene Verbindung Eckharts mit Heraklit im Kontext mit Hegel, Hölderlin und Nietzsche, wenn er im Wintersemester 1934/5 von Heraklits Denken als dem „Namen einer Urmacht des abendländisch-germanischen geschichtlichen Daseins, und zwar in ihrer ersten Auseinandersetzung mit dem Asiatischen“ spricht: Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“, GA 39, hg. v. S. Ziegler, Frankfurt 1980, 134.



Willensbereiches gedacht werden kann, wie dies bei älteren Meistern des Denkens, z. B. beim Meister Eckhart geschieht“, widerspricht der „Weise“ nicht, sondern fügt ihr bloß herablassend hinzu: [Meister Eckhart] „Von dem gleichwohl viel Gutes zu lernen ist“<sup>44</sup>. Ohne daß ich nun eine genauere („gelehrte“) Untersuchung der Quellen von Heideggers ‚Gelassenheit‘ anstellen oder gar eine sachliche Gleichheit von Heideggers Konzeption als ganzer mit der des Meister Eckhart behaupten möchte – angesichts (eingedenk) von Heideggers sachlicher Distanz zum *christlichen*, durch den ‚Platonismus‘ wesenhaft mitbestimmten Begriff des Gottes<sup>45</sup> –, kann ich dennoch mit Gründen sagen, daß der Anteil Meister Eckharts an Heideggers Entfaltung der ‚Gelassenheit‘ größer und bestimmender ist, als dies die beiläufige Nennung von Eckharts Name vermuten ließe. Im Bereich des Philosophischen und Theologischen zumindest vergißt Heidegger nichts aus seinen Anfängen; so mag auch für Meister Eckhart sein Satz gelten: „Herkunft aber bleibt stets Zukunft“<sup>46</sup>. Seiner Probe-Vorlesung, die er „am 27. Juli 1915 vor der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg i.Br. hielt zur Erlangung der *venia legendi*“<sup>47</sup>, hat Heidegger ein Motto aus Meister Eckhart vorangestellt, ohne im Text des Vortrags wieder auf es zurückzukommen: „Zeit ist das, was sich *wandelt* und *mannigfaltigt*, Ewigkeit hält sich einfach“<sup>48</sup>. In dem für den Druck nachträglich verfaßten und für Heideggers weitere Arbeit „aufschlußreichen Schluß“ seiner Habilitationsschrift „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“ (publiziert 1916) bemerkt er im Blick auf die „wesentliche Verbundenheit vom Gegenstand der Erkenntnis und Erkenntnis des Gegenstandes“ und damit auf das ‚transcendens‘ verum (im

<sup>44</sup> 109.

<sup>45</sup> Vgl. hierzu den ‚terrible simpliciter‘ z. B. in: Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1958<sup>2</sup>, 80.

<sup>46</sup> Unterwegs zur Sprache 96. Dem zitierten Satz geht die Bemerkung voraus: „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt“. – Heidegger-Deuter, die primär auf dessen originäre Denkungsart achten oder sie umstandslos behaupten, sind allergisch gegen den Versuch, „Quellen“ für sie zu eruieren oder diese stärker zu machen als eine bloß formal oder äußerlich-anregend gedachte Verbindung es sein könnte. Indes reduziert die Reflexion auf eine „Quelle“ den aus ihr und mit ihr Denkenden nicht auf diese selbst – im Sinne eines schnöden „Alles-schon-dagewesen“.

<sup>47</sup> Frühe Schriften, GA 1, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt 1978, 436.

<sup>48</sup> Frühe Schriften 415. Offensichtlich aus der Predigt „Consideravit semitas domus suae ...“, Deutsche Werke (= DW), hg. v. J. Quint, Stuttgart 1971, II 132 ff. Meister Eckhart hg. v. Franz Pfeiffer, Leipzig 1857, 170–173. In beiden Editionen steht die Aussage über die Zeit *vor* der über die Ewigkeit, vgl. Quint 133 f.: „Daz ein ist diu ewicheit, diu sich alle zit aleine heltet und einfar ist. Diu zwei daz ist diu zit, diu sich wandelt und manicvaltiget“. Der Text bei Pfeiffer war Heidegger zugänglich: „Daz ein ist diu ewikeit, diu sich alle zit aleine heldet und einvar ist. Daz zwei daz ist diu zit, diu sich wandelt unde manicvaldeget“ (170, 9 f.). Vgl. auch: Meister Eckharts deutsche Predigten und Traktate, ausgewählt, übertragen und eingeleitet von Friedrich Schulze-Maizier, 1927, 240 ff.

mittelalterlichen Sinne): „Wie von hier aus im Zusammenhang mit der weiter unten zu berührenden Metaphysik des Wahrheitsproblems die *Eckhartsche Mystik* erst ihre philosophische Ausdeutung und Wertung erhält, hoffe ich bei anderer Gelegenheit zeigen zu können“<sup>49</sup>. Diese seine eigene Hoffnung hat Heidegger nie erfüllt – auch nicht in dem, was als Entwürfe und Ausarbeitungen zu einer für das Wintersemester 1918/19 geplanten, aber nicht gehaltenen Vorlesung über „Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik“ jetzt gerade veröffentlicht worden ist<sup>50</sup>. Seine schon in der „Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“ geäußerte<sup>51</sup>, mit Diskussionen dieser Zeit zu diesem Problembereich übereinkommende Überzeugung, daß Mystik nicht ins Irrationale abgeschoben werden könne, sondern daß vielmehr „Scholastik und Mystik für die mittelalterliche Weltanschauung wesentlich zusammengehören“<sup>52</sup>, hat ein späteres Echo (1955/56) in Heideggers Charakterisierung des Spruches von Angelus Silesius: „Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet“. Der ganze Spruch – so Heidegger – „ist so erstaunlich klar und knapp gebaut, daß man auf den Gedanken kommen möchte, zur echten und großen Mystik gehöre die äußerste Schärfe und Tiefe des Denkens. Dies ist denn auch die Wahrheit. Meister

<sup>49</sup> Frühe Schriften 402. Zur Bedeutung des „Schlusses“ der Habilitationsschrift für Heideggers Beziehung zur Romantik, insbesondere zu Friedrich Schlegel vgl. Michael Elsässer, Friedrich Schlegels Kritik am Ding, Hamburg 1994, 124 ff. Heideggers Habilitationsschrift enthält noch einen weiteren, indirekten Hinweis auf Meister Eckhart, wo er im Blick auf die Bemühungen des „Duns Scotus“ um die „Unterschiede im Begriff des Unum Heinrich Rickerts bedeutsame Untersuchung“ über „das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffes“ [Logos II (1911/12), 26 ff.] heraushebt, und aus dieser Verbindung einer transzendentalphilosophischen Erörterung mit der „Scholastik“ es verständlich zu machen versucht, warum Rickert seiner Abhandlung zu Recht „einen Satz aus *Meister Eckhart* hat voranstellen können“ (Frühe Schriften 218). Der von Rickert zitierte Text lautet: „Aber do si ein sein in dem wesen da ensein si niht geleich, wann geleichheit stet in unterscheid“. Er steht, worauf mich Georg Steer freundlicherweise aufmerksam machte, in der „Reich Gottes Predigt“ (Meister Eckhart und seine Jünger, hg. v. Franz Jostes, Freiburg [Schweiz] 1895, Nr. 82, S. 94). Steer wird diese Predigt unter „Dubia“ in den von ihm vorbereiteten Band IV der Deutschen Werke aufnehmen.

<sup>50</sup> In: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, hg. v. Claudius Strube, Frankfurt 1995, 303–337. – Obgleich in den Entwürfen zur Mystik-Vorlesung ein spürbar prägender Anteil Meister Eckharts relativ gering ist, könnte diese Vorlesung – unmittelbar vor Heideggers ausdrücklichem Bruch mit dem „System des Katholizismus“ [vgl. hierzu H. Ott, *Martin Heidegger*, Frankfurt 1988, 106 ff.] – doch als ein Zeugnis dafür gewertet werden, daß „der Lese- und Lebemeister Eckehardt“ ihn „seit 1910 begleitet“ (so Heidegger in einem Brief an Karl Jaspers vom 12. August 1949, in dem er auf Meister Eckhart *und* auf seine Sicht des Parmenides als „Wurzeln“ vermeintlicher „Anklänge“ an „Asiatisches“ verweist: *Martin Heidegger/Karl Jaspers, Briefwechsel 1920–1963*, hg. von W. Biemel und H. Saner, Frankfurt 1990, 181 f.).

<sup>51</sup> Frühe Schriften 410.

<sup>52</sup> Ebd.



Eckhart bezeugt sie<sup>53</sup>. Diese Einschätzung trifft für philosophische Mystik, etwa für die Plotins, und ebenso sehr für die christliche Mystik Meister Eckharts zu, für die das begriffliches Denken überschreitende Ziel – ‚die unio mystica‘ – ohne die Voraussetzung eines intensiven philosophischen Denkens nicht denkbar wäre. – In seiner Vorlesung zu Hölderlins Hymne „Germanien“ im Wintersemester 1934/5 läßt er Meister Eckhart in einer von dessen Intention her gesehen höchst fragwürdigen, der nazionalsozialistischen Geschichtsklitterung durchaus entsprechenden Fügung zum „Anfang der deutschen Philosophie“ avancieren<sup>54</sup>, um diese Charakterisierung im darauffolgenden Wintersemester (ganz „landläufig“) zugunsten Descartes' als dem Beginn der neuzeitlichen Philosophie quasi objektivierend, d. h. ohne sich selbst zu nennen, zu widerrufen<sup>55</sup>. – Selbst wenn Heidegger Eckhart gleichsam schützend einen „Meister des Denkens“ nennt, ist es dennoch vom mittelalterlichen (lateinischen und mittelhochdeutschen) Sprachgebrauch her gesehen grundsätzlich unangemessen, Meister Eckhart in die von Heidegger diagnostizierte Verfallsgeschichte des Denkens auf das „Vorstellen“ des Dings hin in eine allgemeine „Verdinglichung“ von Denken und Sein einzu beziehen. Und wenn Heidegger diesem Meister des Denkens im selben Kontext banalerweise zugesteht, daß er mit der Bezeichnung Gottes als „des höchsten und obersten dings“ Gott nicht einem „stofflichen Gegenstand“, etwa einem „Felsblock“, habe gleichsetzen wollen<sup>56</sup>, so hätte er dessen

<sup>53</sup> Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957, 70 f.

<sup>54</sup> „Unter der Macht des Heraklitischen Gedankens steht ... Hölderlin. Unter dieselbe Macht sollte auch ein Späterer kommen: Nietzsche. Unter dieser Macht stand mittelbar im Grunde der Anfang der deutschen Philosophie bei Meister Eckhart“ (Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“, GA 39, hg. v. S. Ziegler, Frankfurt 1980, 133 f.).

<sup>55</sup> „Gegenüber den zuweilen [!] auftauchenden Versuchen, die neuzeitliche Philosophie mit dem Meister Eckhart oder in der Zwischenzeit zwischen ihm und Descartes beginnen zu lassen, muß an der bisherigen Ansetzung [Descartes] festgehalten werden“ (Die Frage nach dem Ding, Tübingen 1962, 76). – In einem in der Bibliotheca Hertziana in Rom am 8. April 1936 gehaltenen Vortrag „Europa und die deutsche Philosophie“ (H.-H. Gander [Hg.], Europa und die Philosophie, Frankfurt 1993, 40; 39) spricht Heidegger vom „innersten, sich selbst verborgenen Zug der deutschen Philosophie, daß sie zugleich mit jener Ausgestaltung des neuzeitlich mathematischen Denkens [seit Descartes wird gemäß Heidegger „das Mathematische oberster Grundsatz aller Seinsbestimmung“] in die Systeme des Idealismus immer wieder zurück will in einen ursprünglichen Ansatz und Grund für die erste Frage nach dem Seyn ...“ „Meister Eckhart und Jakob Böhme, Leibniz und Kant, Schelling und Hölderlin und zuletzt Nietzsche suchen immer wieder in den Grund des Seyns zurückzugehen, der ihnen in je verschiedener Deutung ein Abgrund wird“ (Hervorhebungen von mir). Sein eigener Versuch, „die Grundfrage der abendländischen Philosophie aus einem ursprünglicheren Anfang wieder zu fragen“, steht nach Heideggers Selbsteinschätzung im Dienste der „Rettung des Abendlandes“ (Hervorhebungen im Original).

<sup>56</sup> Das Ding, in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 175 (jetzt auch in „Bremer und Freiburger Vorträge“, GA 79, hg. von Petra Jaeger, Frankfurt 1994, 15 – dies im Kontext von Heideggers universalem Verdinglichungsverdacht gegenüber „Metaphysik“. Vgl. hierzu M. Elsässer, Friedrich Schlegels Kritik am Ding (wie Anm. 49) 130 f. 138 ff.).