

MARTIN HEIDEGGER

GELASSENHEIT

NESKE

**Einband Brigitte Neske**

**Zweite, unveränderte Auflage, Frühjahr 1960**

**Alle Rechte vorbehalten**

**Copyright 1959 by Verlag Günther Neske Pfullingen**

**Gesetzt und gedruckt bei H. Laupp jr in Tübingen**

# INHALT

---

## GELASSENHEIT

9

## ZUR ERÖRTERUNG DER GELASSENHEIT

*Aus einem Feldweggespräch über das Denken*

29

## HINWEISE

74



# GELASSENHEIT



Das erste Wort, das ich öffentlich in meiner Heimatstadt sagen darf, kann nur ein Wort des Dankes sein.

Ich danke der Heimat für alles, was sie mir auf einen langen Weg mitgegeben hat. Worin diese Mitgift besteht, habe ich auf den wenigen Seiten darzulegen versucht, die zuerst in der Festschrift zum hundertsten Todestag von Conradin Kreutzer auf das Jahr 1949 unter dem Titel «Der Feldweg» erschienen sind. Ich danke Herrn Bürgermeister Schühle für seine warmherzige Begrüßung. Ich danke aber noch im besonderen für den schönen Auftrag, bei der heutigen Feier eine Gedenkrede zu halten.

Verehrte Festgemeinde!

Liebe Landsleute!

Wir sind zu einer Gedenkfeier für unseren Landsmann, den Komponisten Conradin Kreutzer, versammelt. Wenn wir einen jener Menschen feiern sollen, die berufen sind, Werke zu schaffen, dann gilt es vor allem, das Werk gebührend zu ehren. Im Falle eines Tonkünstlers geschieht dies dadurch, daß wir die Werke seiner Kunst zum Tönen bringen.

Aus Conradin Kreutzers Werk erklingen zu dieser Stunde Lied

und Chor, Oper und Kammermusik. In diesen Klängen ist der Künstler selbst da; denn die Gegenwart des Meisters *im Werk* ist die einzig echte. Je größer ein Meister ist, um so reiner verschwindet seine Person hinter dem Werk.

Die Spieler und Sänger, die an der heutigen Feier mitwirken, geben die Gewähr, daß Conradin Kreutzers Werk in dieser Stunde für uns zum Klingen kommt.

Aber ist die Feier dadurch schon eine Gedenkfeier? Zu einer Gedenkfeier gehört doch, daß wir *denken*. Allein, was sollen wir bei einer Gedenkfeier, die einem Komponisten gilt, denken und sagen? Zeichnet sich die Musik nicht dadurch aus, daß sie schon durch das bloße Erklingen ihrer Töne «spricht» und so der gewöhnlichen Sprache, der Sprache des Wortes, nicht bedarf? Man sagt es. Und dennoch bleibt die Frage bestehen: Ist die Feier durch Spiel und Gesang schon eine Gedenkfeier, eine Feier, bei der wir denken? Vermutlich kaum. Darum haben die Veranstalter eine «Gedenkrede» auf das Programm gesetzt. Sie soll uns dazu verhelfen, daß wir eigens an den gefeierten Komponisten und sein Werk denken. Solches Andenken wird lebendig, sobald wir aufs neue Conradin Kreutzers Lebensgeschichte schildern, seine Werke aufzählen und beschreiben. Wir können durch eine solche Erzählung mancherlei Erfreuliches und Leidvolles, Lehrreiches und Vorbildliches erfahren. Doch im Grunde lassen wir uns durch eine solche Rede nur unterhalten. Es ist durchaus nicht nötig, daß wir beim Anhören einer solchen Erzählung denken, d. h. uns auf



etwas besinnen, was jeden Einzelnen von uns unmittelbar und unablässig in seinem Wesen angeht. Darum leistet sogar eine Gedenkrede noch keine Bürgschaft dafür, daß wir bei der Gedenkfeier denken.

Machen wir uns nichts vor. Wir alle, eingeschlossen diejenigen, die gleichsam von Berufs wegen denken, wir alle sind oft genug gedanken-arm; wir alle sind allzu leicht gedanken-los. Die Gedankenlosigkeit ist ein unheimlicher Gast, der in der heutigen Welt überall aus- und eingeht. Denn man nimmt heute alles und jedes auf dem schnellsten und billigsten Weg zur Kenntnis und hat es im selben Augenblick ebenso rasch vergessen. So jagt auch eine Veranstaltung die andere. Die Gedenkfeiern werden immer gedankenärmer. Gedenkfeier und Gedankenlosigkeit finden sich einträchtig zusammen.

Doch während wir gedankenlos sind, geben wir allerdings unsere Fähigkeit zu denken nicht preis. Wir brauchen sie sogar unbedingt, freilich auf eine sonderbare Weise, so nämlich, daß wir in der Gedankenlosigkeit unsere Denkfähigkeit brach liegen lassen. Indes kann brach liegen nur solches, was in sich ein Grund für das Wachstum ist, wie z. B. ein Ackerfeld. Eine Autobahn, auf der nichts wächst, kann auch nie ein Brachfeld sein. Gleichwie wir nur deshalb taub werden können, weil wir Hörende sind, gleichwie wir nur darum alt werden, weil wir jung waren, so können wir auch nur deshalb gedanken-arm oder gar gedanken-los werden, weil der Mensch im Grunde seines Wesens die Fähigkeit zum Denken, «Geist und Ver-

stand», besitzt und zum Denken bestimmt ist. Nur das, was wir mit Wissen oder ohne Wissen besitzen, können wir auch verlieren, oder, wie es heißt, los werden.

Die zunehmende Gedankenlosigkeit beruht daher auf einem Vorgang, der am innersten Mark des heutigen Menschen zehrt: Der heutige Mensch ist *auf der Flucht vor dem Denken*. Diese Gedanken-flucht ist der Grund für die Gedanken-losigkeit. Zu dieser Flucht vor dem Denken gehört es aber, daß der Mensch sie weder sehen noch eingestehen will. Der heutige Mensch wird diese Flucht vor dem Denken sogar rundweg abstreiten. Er wird das Gegenteil behaupten. Er wird – und dies mit vollem Recht – sagen, zu keiner Zeit sei so weithinaus geplant, so vielerlei untersucht, so leidenschaftlich geforscht worden wie heute. Gewiß. Dieser Aufwand an Scharfsinn und Überlegungen hat seinen großen Nutzen. Solches Denken bleibt unentbehrlich. Aber – es bleibt auch dabei, daß dies ein Denken besonderer Art ist.

Sein Eigenartiges besteht darin, daß wir, wenn wir planen, forschen und einen Betrieb einrichten, stets mit gegebenen Umständen rechnen. Wir stellen sie in Rechnung aus der berechneten Absicht auf bestimmte Zwecke. Wir rechnen im voraus auf bestimmte Erfolge. Dieses Rechnen kennzeichnet alles planende und forschende Denken. Solches Denken bleibt auch dann ein Rechnen, wenn es nicht mit Zahlen operiert und nicht die Zählmaschine und keine Großrechenanlage in Gang setzt. Das rechnende Denken kalkuliert. Es kalkuliert

mit fortgesetzt neuen, mit immer aussichtsreicheren und zugleich billigeren Möglichkeiten. Das rechnende Denken hetzt von einer Chance zur nächsten. Das rechnende Denken hält nie still, kommt nicht zur Besinnung. Das rechnende Denken ist kein besinnliches Denken, kein Denken, das dem Sinn nachdenkt, der in allem waltet, was ist.

So gibt es denn zwei Arten von Denken, die beide jeweils auf ihre Weise berechtigt und nötig sind: das rechnende Denken und das besinnliche Nachdenken.

Dieses Nachdenken aber meinen wir, wenn wir sagen, der heutige Mensch sei auf der Flucht vor – dem Denken. Allein, so entgegnet man, das bloße Nachdenken schwebt doch unversehens über der Wirklichkeit. Es verliert den Boden. Es taugt nichts für die Bewältigung der laufenden Geschäfte. Es bringt nichts ein für die Durchführung der Praxis.

Und schließlich sagt man, das bloße Nachdenken, die ausdauernde Besinnung sei für den gewöhnlichen Verstand – zu «hoch». An dieser Ausrede ist nur das eine richtig, daß ein besinnliches Denken sich so wenig von selbst ergibt wie das rechnende Denken. Das besinnliche Denken verlangt bisweilen eine höhere Anstrengung. Es erfordert eine längere Einübung. Es bedarf einer noch feineren Sorgfalt als jedes andere echte Handwerk. Es muß aber auch warten können wie der Landmann, ob die Saat aufgeht und zur Reife kommt.

Andererseits kann jedermann den Wegen des Nachdenkens auf seine Weise und in seinen Grenzen folgen. Warum? Weil der

Mensch das *denkende, d. h. sinnende* Wesen ist. So brauchen wir denn auch beim Nachdenken keineswegs «hochhinaus». Es genügt, wenn wir beim Naheliegenden verweilen und uns auf das Nächstliegende besinnen: auf das, was uns, jeden Einzelnen hier und jetzt, angeht; hier: auf diesem Fleck Heimaterde, jetzt: in der gegenwärtigen Weltstunde.

Was legt uns diese Feier nahe, falls wir bereit sind, uns zu besinnen? In diesem Fall achten wir darauf, daß aus dem Boden der Heimat ein Werk der Kunst gediehen ist. Denken wir dieser einfachen Tatsache nach, dann müssen wir sogleich daran denken, daß der schwäbische Boden im vorigen und im vorvorigen Jahrhundert große Dichter und Denker hervorgebracht hat. Bedenken wir dies weiter, dann zeigt sich sogleich: Mitteldeutschland ist in gleicher Weise ein solcher Boden, Ostpreußen, das schlesische Land und das Böhmerland ebenso.

Wir werden nachdenklich und fragen: Gehört nicht zu jedem Gedeihen eines gediegenen Werkes die Verwurzelung im Boden einer Heimat? Johann Peter Hebel schreibt einmal: «Wir sind Pflanzen, die – wir mögen's uns gerne gestehen oder nicht – mit den Wurzeln aus der Erde steigen müssen, um im Äther blühen und Früchte tragen zu können» (Werke, ed. Altwegg III, 314).

Der Dichter will sagen: Wo ein wahrhaft freudiges und heilsames Menschenwerk gedeihen soll, muß der Mensch aus der Tiefe des heimatlichen Bodens in den Äther hinaufsteigen

können. Äther bedeutet hier: die freie Luft des hohen Himmels, den offenen Bereich des Geistes.

Wir werden nachdenklicher und fragen: Wie steht es heute mit dem, was Johann Peter Hebel sagt? Gibt es noch jenes ruhige Wohnen des Menschen zwischen Erde und Himmel? Waltet noch der sinnende Geist über dem Land? Gibt es noch wurzelkräftige Heimat, in deren Boden der Mensch ständig steht, d. h. boden-ständig ist?

Viele deutsche Menschen haben ihre Heimat verloren, mußten ihre Dörfer und Städte verlassen, sind vom heimatlichen Boden Vertriebene. Zahllose andere, denen die Heimat gerettet blieb, wandern gleichwohl ab, geraten in das Getriebe der großen Städte, müssen in der Öde der Industriebezirke sich ansiedeln. Sie sind der alten Heimat entfremdet. Und die in der Heimat Gebliebenen? Vielfach sind sie noch heimatloser als die Heimatvertriebenen. Stündlich und täglich sind sie an den Hör- und Fernsehfunk gebannt. Wöchentlich holt sie der Film weg in ungewohnte, oft nur gewöhnliche Vorstellungsbezirke, die eine Welt vortäuschen, die keine Welt ist. Überall ist die «Illustrierte Zeitung» greifbar. All das, womit die modernen technischen Nachrichteninstrumente den Menschen stündlich reizen, überfallen, umtreiben – all dies ist dem Menschen heute bereits viel näher als das eigene Ackerfeld rings um den Hof, näher als der Himmel überm Land, näher als der Stundengang von Tag und Nacht, näher als Brauch und Sitte im Dorf, näher als die Überlieferung der heimatlichen Welt.

Wir werden nachdenklicher und fragen: Was geht hier vor – bei den Heimatvertriebenen nicht weniger als bei den in der Heimat Gebliebenen? Antwort: Die *Bodenständigkeit* des heutigen Menschen ist im Innersten bedroht. Mehr noch: Der Verlust der Bodenständigkeit ist nicht nur durch äußere Umstände und Schicksale verursacht, auch beruht er nicht nur auf der Nachlässigkeit und oberflächlichen Lebensart der Menschen. Der Verlust der Bodenständigkeit kommt aus dem Geist des Zeitalters, in das wir alle hineingeboren sind.

Wir werden noch nachdenklicher und fragen: Kann, wenn es so steht, der Mensch, kann menschliches Werk künftig noch aus einem gewachsenen Heimatboden gedeihen und in den Äther, d. h. in die Weite des Himmels und des Geistes steigen? Oder gerät alles in die Zange der Planung und Berechnung, der Organisation und des automatischen Betriebes?

Wenn wir uns bei der heutigen Feier auf das besinnen, was sie uns nahelegt, dann achten wir darauf, daß unserem Zeitalter der Verlust der Bodenständigkeit droht. Und wir fragen: Was geschieht eigentlich in unserer Zeit? Wodurch ist sie gekennzeichnet?

Man nennt das jetzt beginnende Zeitalter neuerdings das Atomzeitalter. Sein aufdringlichstes Kennzeichen ist die Atom-bombe. Aber dieses Zeichen ist nur ein vordergründiges. Denn man erkannte sogleich, daß die Atomenergie sich auch für friedliche Zwecke nutzbar machen läßt. Darum sind heute die Atomphysik und deren Techniker überall dabei, die

friedliche Nutzung der Atomenergie in weitausgreifenden Planungen zu verwirklichen. Die großen Industriekonzerne der maßgebenden Länder, an der Spitze England, haben bereits ausgerechnet, daß die Atomenergie ein riesenhaftes Geschäft werden kann. Man erblickt im Atomgeschäft das neue Glück. Die Atomwissenschaft steht nicht abseits. Sie verkündet öffentlich dieses Glück. So haben im Juli dieses Jahres achtzehn Nobelpreisträger auf der Insel Mainau in einem Aufruf wörtlich erklärt: «Die Wissenschaft – d. h. hier die moderne Naturwissenschaft – ist ein Weg zu einem glücklicheren Leben des Menschen.» -

Wie steht es mit dieser Behauptung? Entspringt sie einer Besinnung? Denkt sie jemals dem Sinn des Atomzeitalters nach? Nein. Wenn wir uns durch die erwähnte Behauptung der Wissenschaft zufriedenstellen lassen, dann bleiben wir von einer Besinnung auf das gegenwärtige Zeitalter so weit entfernt als nur möglich. Warum? Weil wir vergessen, nachzudenken. Weil wir vergessen, zu fragen: Worauf beruht es denn, daß die wissenschaftliche Technik neue Energien in der Natur entdecken und freisetzen konnte?

Dies beruht darauf, daß seit einigen Jahrhunderten eine Umwälzung aller maßgebenden Vorstellungen im Gang ist. Dadurch wird der Mensch in eine andere Wirklichkeit versetzt. Diese radikale Revolution der Weltansicht vollzieht sich in der Philosophie der Neuzeit. Daraus erwächst eine völlig neue Stellung des Menschen in der Welt und zur Welt. Jetzt erscheint

die Welt wie ein Gegenstand, auf den das rechnende Denken seine Angriffe ansetzt, denen nichts mehr soll widerstehen können. Die Natur wird zu einer einzigen riesenhaften Tankstelle, zur Energiequelle für die moderne Technik und Industrie. Dieses grundsätzlich technische Verhältnis des Menschen zum Weltganzen entstand zuerst im 17. Jahrhundert und zwar in Europa und nur in Europa. Es blieb den übrigen Erdteilen lange Zeit unbekannt. Es war den früheren Zeitaltern und Völkerschicksalen völlig fremd.

Die in der modernen Technik verborgene Macht bestimmt das Verhältnis des Menschen zu dem, was ist. Sie beherrscht die ganze Erde. Der Mensch beginnt bereits, von der Erde weg in den Weltraum vorzudringen. Aber erst seit knapp zwei Jahrzehnten sind mit der Atomenergie so riesenhafte Kraftquellen bekannt geworden, daß in absehbarer Zeit der Weltbedarf an Energie aller Art für immer gedeckt ist. Die unmittelbare Beschaffung der neuen Energien ist bald nicht mehr an bestimmte Länder und Erdteile gebunden wie das Vorkommen von Kohle und Öl und das Holz der Wälder. In absehbarer Zeit werden an jeder Stelle der Erde Atomkraftwerke errichtet werden können.

Die Grundfrage der heutigen Wissenschaft und Technik heißt nicht mehr: Woher gewinnen wir die ausreichenden Mengen an Brenn- und Kraftstoff? Die entscheidende Frage lautet jetzt: Auf welche Weise können wir die unvorstellbar großen Atomenergien bändigen und steuern und so die Menschheit da-



gegen sichern, daß diese Riesenenergien nicht plötzlich – auch ohne kriegerische Handlungen – an irgendeiner Stelle ausbrechen, «durchgehen» und alles vernichten?

Wenn die Bändigung der Atomenergie gelingt, und sie wird gelingen, dann beginnt eine ganz neue Entwicklung der technischen Welt. Was wir heute als Film- und Fernsehtechnik, als Verkehrs-, im besonderen Flugtechnik, als Nachrichtentechnik, als medizinische Technik, als Nahrungsmitteltechnik kennen, stellt vermutlich nur ein grobes Anfangsstadium dar. Die Umwälzungen, die kommen, kann niemand wissen. Die Entwicklung der Technik wird indes immer schneller ablaufen und nirgends aufzuhalten sein. In allen Bereichen des Daseins wird der Mensch immer enger umstellt von den Kräften der technischen Apparaturen und der Automaten. Die Mächte, die den Menschen überall und stündlich in irgendeiner Gestalt von technischen Anlagen und Einrichtungen beanspruchen, fesseln, fortziehen und bedrängen – diese Mächte sind längst über den Willen und die Entscheidungsfähigkeit des Menschen hinausgewachsen, weil sie nicht vom Menschen gemacht sind.

Aber auch dies gehört zum Neuartigen der technischen Welt, daß ihre Leistungen auf dem schnellsten Weg bekannt und öffentlich bestaunt werden. So kann denn heute jedermann das, was diese Rede über die technische Welt erwähnt, in jeder geschickt geleiteten illustrierten Zeitung nachlesen oder am Radio hören. Aber – eines ist es, daß wir etwas gehört und

gelesen haben, d. h. es bloß kennen; ein anderes ist es, ob wir das Gehörte und Gelesene erkennen und d. h. bedenken.

Im Sommer dieses Jahres 1955 fand in Lindau wieder das internationale Treffen der Nobelpreisträger statt. Bei dieser Gelegenheit sagte der amerikanische Chemiker Stanley folgendes: «Die Stunde ist nahe, wo das Leben in die Hand des Chemikers gelegt ist, der die lebendige Substanz nach Belieben ab- und aufbaut und verändert.» Man nimmt einen solchen Ausspruch zur Kenntnis. Man bestaunt sogar die Kühnheit der wissenschaftlichen Forschung und denkt nichts dabei. Man bedenkt nicht, daß sich hier mit den Mitteln der Technik ein Angriff auf das Leben und das Wesen des Menschen vorbereitet, mit dem verglichen die Explosion der Wasserstoffbombe wenig bedeutet. Denn gerade wenn die Wasserstoffbomben *nicht* explodieren und das Leben des Menschen auf der Erde erhalten bleibt, zieht mit dem Atomzeitalter eine unheimliche Veränderung der Welt herauf.

Dabei ist jedoch das eigentlich Unheimliche nicht dies, daß die Welt zu einer durch und durch technischen wird. Weit unheimlicher bleibt, daß der Mensch für diese Weltveränderung nicht vorbereitet ist, daß wir es noch nicht vermögen, besinnlich denkend in eine sachgemäße Auseinandersetzung mit dem zu gelangen, was in diesem Zeitalter eigentlich heraufkommt.

Kein einzelner Mensch, keine Menschengruppe, keine Kommission noch so bedeutender Staatsmänner, Forscher und Techniker, keine Konferenz von führenden Leuten der Wirtschaft

und Industrie vermag den geschichtlichen Verlauf des Atomzeitalters zu bremsen oder zu lenken. Keine nur menschliche Organisation ist imstande, sich der Herrschaft über das Zeitalter zu bemächtigen.

So wäre denn der Mensch des Atomzeitalters der unaufhaltsamen Übermacht der Technik wehrlos und ratlos ausgeliefert. Er wäre es, wenn der heutige Mensch darauf verzichtete, gegenüber dem bloß rechnenden Denken das besinnliche Denken in das maßgebende Spiel zu bringen. Wird aber das besinnliche Denken wach, dann muß das Nachdenken unablässig und bei der unscheinbarsten Gelegenheit am Werk sein; also auch jetzt und hier und gerade bei dieser Gedenkfeier. Denn sie gibt uns etwas zu bedenken, was im Atomzeitalter in einem besonderen Maße bedroht ist: die Bodenständigkeit menschlicher Werke.

Darum fragen wir jetzt: Könnte nicht, wenn schon die alte Bodenständigkeit verloren geht, ein neuer Grund und Boden dem Menschen zurückgeschenkt werden, ein Boden und Grund, aus dem das Menschenwesen und all sein Werk auf eine neue Weise und sogar innerhalb des Atomzeitalters zu gedeihen vermag?

Welches wäre der Grund und Boden für eine künftige Bodenständigkeit? Vielleicht liegt das, wonach wir mit dieser Frage suchen, sehr nah; so nah, daß wir es allzu leicht übersehen. Denn der Weg zum Nahen ist für uns Menschen jederzeit der weiteste und darum schwerste. Dieser Weg ist ein Weg des Nach-

denkens. Das besinnliche Denken verlangt von uns, daß wir nicht einseitig an einer Vorstellung hängen bleiben, daß wir nicht eingleisig in einer Vorstellungsrichtung weiterrennen. Das besinnliche Denken verlangt von uns, daß wir uns auf solches einlassen, was in sich dem ersten Anschein nach gar nicht zusammengeht.

Machen wir die Probe. Für uns alle sind die Einrichtungen, Apparate und Maschinen der technischen Welt heute unentbehrlich, für die einen in größerem, für die anderen in kleinerem Umfang. Es wäre töricht, blindlings gegen die technische Welt anzurennen. Es wäre kurzsichtig, die technische Welt als Teufelswerk verdammen zu wollen. Wir sind auf die technischen Gegenstände angewiesen; sie fordern uns sogar zu einer immerzu steigenden Verbesserung heraus. Unversehens sind wir jedoch so fest an die technischen Gegenstände geschmiedet, daß wir in die Knechtschaft zu ihnen geraten.

Aber wir können auch Anderes. Wir können zwar die technischen Gegenstände benutzen und doch zugleich bei aller sachgerechten Benützung uns von ihnen so freihalten, daß wir sie jederzeit loslassen. Wir können die technischen Gegenstände im Gebrauch so nehmen, wie sie genommen werden müssen. Aber wir können diese Gegenstände zugleich auf sich beruhen lassen als etwas, was uns nicht im Innersten und Eigentlichen angeht. Wir können «ja» sagen zur unumgänglichen Benützung der technischen Gegenstände, und wir

können zugleich «nein» sagen, insofern wir ihnen verwehren, daß sie uns ausschließlich beanspruchen und so unser Wesen verbiegen, verwirren und zuletzt veröden.

Wenn wir jedoch auf diese Weise gleichzeitig «ja» und «nein» sagen zu den technischen Gegenständen, wird dann unser Verhältnis zur technischen Welt nicht zwiespältig und unsicher? Ganz im Gegenteil. Unser Verhältnis zur technischen Welt wird auf eine wundersame Weise einfach und ruhig. Wir lassen die technischen Gegenstände in unsere tägliche Welt herein und lassen sie zugleich draußen, d.h. auf sich beruhen als Dinge, die nichts Absolutes sind, sondern selbst auf Höheres angewiesen bleiben. Ich möchte diese Haltung des gleichzeitigen Ja und Nein zur technischen Welt mit einem alten Wort nennen: *die Gelassenheit zu den Dingen*.

In dieser Haltung sehen wir die Dinge nicht mehr nur technisch. Wir werden hellsichtig und merken, daß die Herstellung und die Benützung von Maschinen uns zwar ein anderes Verhältnis zu den Dingen abverlangen, das gleichwohl nicht sinnlos ist. So wird z. B. der Ackerbau und die Landwirtschaft zur motorisierten Ernährungsindustrie. Daß hier – so wie auf anderen Gebieten – ein tiefgreifender Wandel im menschlichen Verhältnis zur Natur und zur Welt vor sich geht, ist gewiß. Welcher Sinn jedoch in diesem Wandel waltet, dies bleibt dunkel.

So regiert denn in allen technischen Vorgängen ein Sinn, der das menschliche Tun und Lassen in Anspruch nimmt, ein Sinn, den nicht erst der Mensch erfunden und gemacht hat.

Wir wissen nicht, was die ins Unheimliche sich steigernde Herrschaft der Atomtechnik im Sinn hat. *Der Sinn der technischen Welt verbirgt sich.* Achten wir nun aber eigens und stets darauf, daß uns überall in der technischen Welt ein verborgener Sinn anrührt, dann stehen wir sogleich im Bereich dessen, was sich uns verbirgt und zwar verbirgt, indem es auf uns zukommt. Was auf solche Weise sich zeigt und zugleich sich entzieht, ist der Grundzug dessen, was wir das Geheimnis nennen. Ich nenne die Haltung, kraft deren wir uns für den in der technischen Welt verborgenen Sinn offen halten:

*die Offenheit für das Geheimnis.*

Die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis gehören zusammen. Sie gewähren uns die Möglichkeit, uns auf eine ganz andere Weise in der Welt aufzuhalten. Sie versprechen uns einen neuen Grund und Boden, auf dem wir innerhalb der technischen Welt, und ungefährdet durch sie, stehen und bestehen können.

Die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis geben uns den Ausblick auf eine neue Bodenständigkeit. Diese könnte sogar eines Tages geeignet sein, die alte, jetzt rasch hinschwindende Bodenständigkeit in einer gewandelten Gestalt zurückzurufen.

Vorerst allerdings – wir wissen nicht wie lange – befindet sich der Mensch auf dieser Erde in einer gefährlichen Lage. Weshalb? Nur deshalb, weil unversehens ein dritter Weltkrieg ausbrechen könnte, der die völlige Vernichtung der Mensch-

heit und die Zerstörung der Erde zur Folge hätte? Nein. Es droht im anbrechenden Atomzeitalter eine weit größere Gefahr – gerade dann, wenn die Gefahr eines dritten Weltkrieges beseitigt ist. Eine seltsame Behauptung. Allerdings, aber nur solange seltsam, als wir nicht nachdenken.

Inwiefern gilt der soeben ausgesprochene Satz? Er gilt insofern, als die im Atomzeitalter anrollende Revolution der Technik den Menschen auf eine Weise fesseln, behexen, blenden und verblenden könnte, daß eines Tages das rechnende Denken *als das einzige* in Geltung und Übung bliebe.

Welche große Gefahr zöge dann herauf? Dann ginge mit dem höchsten und erfolgreichsten Scharfsinn des rechnenden Planens und Erfindens – die Gleichgültigkeit gegen das Nachdenken, die totale Gedankenlosigkeit zusammen. Und dann? Dann hätte der Mensch sein Eigenstes, daß er nämlich ein nachdenkendes Wesen ist, verleugnet und weggeworfen. Darum gilt es, dieses Wesen des Menschen zu retten. Darum gilt es, das Nachdenken wach zu halten.

Allein – die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis fallen uns niemals von selber zu. Sie sind nichts Zufälliges. Beide gedeihen nur aus einem unablässigen herzhaften Denken.

Vielleicht gibt die heutige Gedenkfeier dazu einen Anstoß. Fangen wir diesen Stoß auf, dann denken wir an Conradin Kreutzer, indem wir an die Herkunft seines Werkes denken, an die Wurzelkräfte der Heuberger Heimat. Und *wir* sind es,

die so denken, wenn wir uns hier und jetzt als Menschen wissen, die den Weg in das Atomzeitalter und durch es hindurch finden und bereiten müssen.

Wenn die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis in uns erwachen, dann dürften wir auf einen Weg gelangen, der zu einem neuen Grund und Boden führt. In diesem Boden könnte das Schaffen bleibender Werke neue Wurzeln schlagen.

So müßte auf eine gewandelte Weise und in einem veränderten Zeitalter erneut wahr werden, was Johann Peter Hebel sagt:

«Wir sind Pflanzen, die – wir mögen's uns gerne gestehen oder nicht – mit den Wurzeln aus der Erde steigen müssen, um im Äther blühen und Früchte tragen zu können.»



# ZUR ERÖRTERUNG DER GELASSENHEIT

*Aus einem Feldweggespräch über das Denken\**

\* Vgl. Hinweise S. 74.

FORSCHER

(F)

GELEHRTER

(G)

LEHRER

(L)

- F Zuletzt behaupteten Sie, die Frage nach dem Wesen des Menschen sei keine Frage nach dem Menschen.
- L Ich sagte nur, die Überlegung werde unumgänglich, ob es mit der Frage nach dem Wesen dann nicht so bestellt sei.
- F Gleichviel, mir ist es unerfindlich, wie das Wesen des Menschen je gefunden werden soll, indem man vom Menschen wegblickt.
- L Mir ist das auch unerfindlich; darum suche ich darüber Klarheit zu erlangen, inwiefern dies möglich oder vielleicht gar notwendig ist. —
- F Das Wesen des Menschen zu erblicken, ohne auf den Menschen hinzusehen!
- L Ja. Wenn das Denken die Auszeichnung des Wesens des Menschen ist, dann kann erst recht das Wesentliche dieses Wesens, nämlich das Wesen des Denkens, nur so erblickt werden, daß wir vom Denken wegsehen.
- G Das Denken ist jedoch, in der überlieferten Weise als Vorstellen begriffen, ein Wollen; auch Kant begreift das Den-

ken so, wenn er es als Spontaneität kennzeichnet. Denken ist Wollen und Wollen ist Denken.

- F Die Behauptung, das Wesen des Denkens sei etwas anderes als Denken, besagt dann, das Denken sei etwas anderes als Wollen.
- L Darum antwortete ich Ihnen auch auf die Frage, was ich bei unserer Besinnung auf das Wesen des Denkens eigentlich wolle, dies: ich will das Nicht-Wollen.
- F Dieser Ausdruck erwies sich uns inzwischen als zweideutig.
- G Nicht-Wollen bedeutet einmal noch ein Wollen, so zwar, daß darin ein Nein waltet, und sei es sogar im Sinne eines Nein, das sich auf das Wollen selbst richtet und ihm absagt. Nicht-Wollen heißt demnach, willentlich dem Wollen absagen. Der Ausdruck Nicht-Wollen bedeutet sodann noch jenes, was schlechthin außerhalb jeder Art von Willen bleibt.
- F Es kann daher auch nie durch ein Wollen vollzogen und erreicht werden.
- L Aber vielleicht kommen wir ihm durch ein Wollen von der Art des erst genannten Nicht-Wollens näher.
- G Sie sehen also das eine und das andere Nicht-Wollen in einem bestimmten Verhältnis zueinander.
- L Ich sehe dieses Verhältnis nicht nur. Ich bin von ihm, falls ich das bekennen darf, angesprochen, wenn nicht gar an-

gerufen, seitdem ich über das nachzudenken versuche, was unser Gespräch bewegt.

- F Mutmaße ich richtig, wenn ich das Verhältnis des einen Nicht-Wollens zum anderen folgendermaßen bestimme? Sie wollen ein Nicht-Wollen im Sinne der Absage an das Wollen, damit wir uns durch dieses hindurch auf das gesuchte Wesen des Denkens, das nicht ein Wollen ist, einlassen können oder uns wenigstens hierzu bereitmachen.
- L Sie mutmaßen nicht nur richtig, sondern Sie haben, bei den Göttern, würde ich sagen, wenn sie uns nicht entflohen wären, Sie haben etwas Wesentliches gefunden.
- G Wenn es überhaupt einem von uns zustünde, Lobsprüche zu erteilen und wenn dies nicht gegen den Stil unserer Gespräche verstieße, wäre ich jetzt versucht, zu sagen, daß Sie mit der Auslegung der zweideutigen Rede vom Nicht-Wollen uns und sich selbst übertroffen haben.
- F Daß mir dies glückte, liegt nicht an mir, sondern an der inzwischen hereingebrochenen Nacht, die zur Sammlung zwingt, ohne Gewalt anzuwenden.
- G Sie läßt uns Zeit zum Nachsinnen, indem sie den Schritt verlangsamte.
- L Weshalb wir auch noch weit von der Behausung der Menschen entfernt sind.

- F Immer gelöster vertraue ich dem unscheinbaren Geleit, das uns in diesem Gespräch an die Hand, oder richtiger gesagt, beim Wort nimmt.
- G Dieses Geleit brauchen wir, weil das Gespräch immer schwieriger wird.
- L Wenn sie mit dem Schwierigen das Ungewohnte meinen, das darin besteht, daß wir uns des Willens entwöhnen.
- G Des Willens sagen Sie, und nicht nur des Wollens . . .
- F und sprechen so ein erregendes Ansinnen gelassen aus.
- L Wenn ich nur schon die rechte Gelassenheit hätte, dann wäre ich des gemeinten Entwöhnens bald enthoben.
- G Insofern wir uns wenigstens des Wollens entwöhnen können, helfen wir mit beim Erwachen der Gelassenheit.
- L Eher beim Wachbleiben für die Gelassenheit.
- G Weshalb nicht beim Erwachen?
- L Weil wir die Gelassenheit nicht von uns aus bei uns erwecken.
- F Die Gelassenheit wird also anderswoher bewirkt.
- L Nicht bewirkt, sondern zugelassen.
- G Zwar weiß ich noch nicht, was das Wort Gelassenheit meint; aber ich ahne doch ungefähr, daß sie erwacht,

wenn unser Wesen zugelassen ist, sich auf das einzulassen, was nicht ein Wollen ist.

- F Sie reden unablässig von einem Lassen, so daß der Eindruck entsteht, es sei eine Art von Passivität gemeint. Gleichwohl glaube ich zu wissen, daß es sich keineswegs um ein kraftloses Gleiten- und Treibenlassen der Dinge handelt.
- G Vielleicht verbirgt sich in der Gelassenheit ein höheres Tun als in allen Taten der Welt und in den Machenschaften der Menschentümer . . .
- L welches höhere Tun gleichwohl keine Aktivität ist.
- F Demnach liegt die Gelassenheit, falls man hier von einem Liegen sprechen darf, außerhalb der Unterscheidung von Aktivität und Passivität . . .
- G weil die Gelassenheit *nicht* in den Bereich des Willens gehört.
- F Der Übergang aus dem Wollen in die Gelassenheit scheint mir das Schwierige zu sein.
- L Vollends dann, wenn uns das Wesen der Gelassenheit noch verborgen ist.
- G Und dies vor allem dadurch, daß auch die Gelassenheit noch innerhalb des Willensbereiches gedacht werden kann,

wie dies bei älteren Meistern des Denkens, z. B. dem Meister Eckhart, geschieht.

L Von dem gleichwohl viel Gutes zu lernen ist.

G Gewiß; aber die von uns genannte Gelassenheit meint doch offenbar nicht das Abwerfen der sündigen Eigensucht und das Fahrenlassen des Eigenwillens zugunsten des göttlichen Willens.

L Das nicht.

F Was das Wort Gelassenheit uns nicht nennen soll, ist mir in vielfacher Hinsicht klar. Zugleich aber weiß ich immer weniger, wovon wir reden. Wir versuchen doch das Wesen des Denkens zu bestimmen. Was hat die Gelassenheit mit dem Denken zu tun?

L Nichts, wenn wir das Denken nach dem bisherigen Begriff als ein Vorstellen fassen. Aber vielleicht ist das Wesen des Denkens, das wir erst suchen, in die Gelassenheit eingelassen.

F Ich kann mir dieses Wesen des Denkens mit dem besten Willen nicht vorstellen.

L Weil gerade dieser beste Wille und die Art Ihres Denkens als Vorstellen Sie daran hindern.

F Was soll ich dann in aller Welt tun?

G Das frage ich mich auch.



- L Wir sollen nichts tun sondern warten.
- G Das ist ein schlechter Trost.
- L Ob schlecht oder gut, wir sollen auch keinen Trost erwarten, was wir selbst dann noch tun, wenn wir in die Trostlosigkeit nur versinken.
- F Worauf sollen wir denn warten? Und wo sollen wir warten? Ich weiß bald nicht mehr, wo ich bin und wer ich bin.
- L Das wissen wir alle nicht mehr, sobald wir davon ablassen, uns etwas vorzumachen.
- G Aber wir haben doch noch unseren Weg?
- L Allerdings. Doch indem wir diesen zu rasch vergessen, geben wir das Denken auf.
- F Woran sollen wir noch denken, wenn wir in das bisher nicht erfahrene Wesen des Denkens über- und eingehen sollen?
- L An das, von wo aus dieser Übergang allein geschehen kann.
- G Sie möchten demnach die bisherige Wesensdeutung des Denkens nicht fallenlassen?
- L Haben Sie vergessen, was ich in unserem früheren Gespräch über das Revolutionäre sagte?
- F Die Vergeßlichkeit scheint mir wirklich eine besondere Gefahr bei solchen Gesprächen zu sein.

- G Wir sollen jetzt, falls ich recht verstehe, das, was wir Gelassenheit nennen, aber kaum kennen und vor allem nirgends recht unterbringen, im Zusammenhang mit dem besprochenen Wesen des Denkens sehen.
- L Genau das meine ich.
- F Zuletzt vergegenwärtigten wir uns das Denken in der Gestalt des transzendental-horizontalen Vorstellens.
- G Dieses Vorstellen stellt uns z. B. das Baumhafte des Baumes, das Krughafte des Kruges, das Schalenhafte der Schale, das Steinige des Steines, das Gewächshafte der Gewächse, das Tierische des Tieres als diejenige Aussicht zu, in die wir hineinsehen, wenn uns dieses Ding im Aussehen des Baumes, jenes Ding im Aussehen des Kruges, dieses im Aussehen der Schale, manches im Aussehen des Steines, vieles im Aussehen des Gewächses, vieles im Aussehen des Tieres entgegensteht.
- F Der Horizont, den Sie da noch einmal beschreiben, ist der Gesichtskreis, der die Aussicht umkreist.
- L Er übertrifft das Aussehen der Gegenstände.
- G Gleichwie die Transzendenz das Wahrnehmen der Gegenstände überholt.
- L Wir bestimmen somit das, was Horizont und Transzendenz heißt, durch das Übertreffen und Überholen . . .

- G die sich auf die Gegenstände und auf das Vorstellen der Gegenstände zurückbeziehen.
- L Der Horizont und die Transzendenz sind somit von den Gegenständen und von unserem Vorstellen aus erfahren und nur im Hinblick auf die Gegenstände und unser Vorstellen bestimmt.
- G Weshalb betonen Sie dies?
- L Um anzudeuten, daß auf solche Weise dasjenige, was den Horizont das sein läßt, was er ist, noch keineswegs erfahren wird.
- F Woran denken Sie bei dieser Behauptung?
- L Wir sagen, daß wir in den Horizont hineinsehen. Der Gesichtskreis ist also ein Offenes, welche Offenheit ihm nicht dadurch zukommt, daß wir hineinsehen.
- G Ingleichen legen wir auch das Aussehen der Gegenstände, das die Aussicht des Gesichtskreises bietet, nicht in dieses Offene hinein . . .
- F sondern es kommt uns daraus entgegen.
- L Das Horizonthafte ist somit nur die uns zugekehrte Seite eines uns umgebenden Offenen, das erfüllt ist mit Aussicht ins Aussehen dessen, was unserem Vorstellen als Gegenstand erscheint.

- F Der Horizont ist demnach noch etwas Anderes als Horizont. Aber dieses Andere ist nach dem Besprochenen das Andere seiner selbst und deshalb das Selbe, das es ist. Sie sagen, der Horizont sei das uns umgebende Offene. Was ist dieses Offene selbst, wenn wir davon absehen, daß es auch als Horizont unseres Vorstellens erscheinen kann?
- L Mir kommt es so vor wie eine *Gegend*, durch deren Zauber alles, was ihr gehört, zu dem zurückkehrt, worin es ruht.
- G Ich bin unsicher, ob ich etwas von dem verstehe, was Sie jetzt sagen.
- L Ich verstehe es auch nicht, wenn Sie mit «verstehen» das Vermögen meinen, Angebotenes so vorzustellen, daß es im Bekannten gleichsam untergestellt und dadurch gesichert ist; denn auch mir fehlt das Bekannte, worin ich das, was ich über das Offene als Gegend zu sagen versuchte, unterbringen könnte.
- F Das ist hier wohl schon deshalb unmöglich, weil vermutlich das, was Sie Gegend nennen, selbst das ist, was alle Unterkunft erst gewährt.
- L So etwas meine ich; aber nicht nur dies.
- G Sie sprachen von «einer» Gegend, in der alles zu sich zurückkehrt. Eine Gegend für alles ist streng genommen nicht eine Gegend unter anderen, sondern die Gegend aller Gegenden.

- L Sie haben recht; es handelt sich um *die* Gegend.
- F Und der Zauber dieser Gegend ist wohl das Walten ihres Wesens, das Gegnende, wenn ich es so nennen darf.
- G Dem Wort nach wäre die Gegend das, was uns entgegenkommt; wir sagten doch auch vom Horizont, daß uns aus der von ihm umgrenzten Aussicht das Aussehen der Gegenstände entgegenkomme. Wenn wir jetzt den Horizont von der Gegend her fassen, nehmen wir die Gegend selbst als das uns Entgegenkommende.
- L Auf diese Weise würden wir freilich die Gegend, genauso wie vorher den Horizont, aus der Beziehung zu uns kennzeichnen, während wir doch das suchen, was das uns umgebende Offene in sich ist. Sagen wir, es sei die Gegend, und sagen wir dies in der soeben genannten Absicht, dann muß das Wort etwas Anderes nennen.
- F Überdies ist auch das Entgegenkommen keineswegs ein, und noch weniger der Grundzug der Gegend. Was bedeutet dann dieses Wort?
- G In der älteren Form lautet es «Gegnet» und meint die freie Weite. Läßt sich daraus etwas entnehmen für das Wesen dessen, was wir die Gegend nennen möchten?
- L Die Gegend versammelt, gleich als ob sich nichts ereigne, jegliches zu jeglichem und alles zueinander in das Ver-

weilen beim Beruhen in sich selbst. Gegnet ist das versammelnde Zurückbergen zum weiten Beruhen in der Weile.

G Demnach ist die Gegend selbst zumal die Weite und die Weile. Sie verweilt in die Weite des Beruhens. Sie weitet in die Weile des frei In-sich-gekehrten. Wir können daher im Hinblick auf den betonten Gebrauch dieses Wortes statt des geläufigen Namens «Gegend» auch «Gegnet» sagen.

L Die Gegnet ist die verweilende Weite, die, alles versammelnd, sich öffnet, so daß in ihr das Offene gehalten und angehalten ist, jegliches aufgehen zu lassen in seinem Beruhen.

F Soviel glaube ich zu sehen, daß die Gegnet sich eher zurückzieht, als daß sie uns entgegenkommt . . .

G so daß auch die Dinge, die in der Gegnet erscheinen, nicht mehr den Charakter von Gegenständen haben.

L Sie stehen uns nicht nur nicht mehr entgegen, sondern sie stehen überhaupt nicht mehr.

F Liegen sie dann, oder wie steht es mit ihnen?

L Sie liegen: wenn wir damit das Ruhen meinen, das in der Rede vom Beruhen genannt ist.

F Aber wo ruhen die Dinge, und worin besteht das Ruhen?

- L Sie ruhen in der Rückkehr zur Weile der Weite ihres Sichgehörens.
- G Kann denn in der Rückkehr, die doch Bewegung ist, eine Ruhe sein?
- L Gar wohl, falls die Ruhe der Herd und das Walten aller Bewegung ist.
- F Ich muß gestehen, daß ich mir all das, was Sie jetzt über die Gegend, die Weite und die Weile, über Rückkehr und Beruhen sagten, nicht recht vorstellen kann.
- G Es ist wohl überhaupt nicht vorzustellen, insofern durch das Vorstellen jegliches schon zum Gegenstand geworden ist, der in einem Horizont uns entgegensteht.
- F Dann können wir also das Genannte eigentlich auch nicht beschreiben?
- L Nein. Jede Beschreibung müßte das Genannte gegenständiglich vorführen.
- G Gleichwohl läßt es sich nennen und nennend denken . . .
- L falls das Denken kein Vorstellen mehr ist.
- F Was soll es aber dann sein?
- L Vielleicht sind wir jetzt nahe dabei, in das Wesen des Denkens eingelassen zu werden . . .

- G indem wir auf sein Wesen warten.
- L Warten, wohlan; aber niemals erwarten; denn das Er-  
warten hängt sich bereits in ein Vorstellen und dessen  
Vorgestelltes.
- G Das Warten jedoch läßt davon ab; oder ich muß eher sa-  
gen: Das Warten läßt sich auf das Vorstellen gar nicht ein.  
Das Warten hat eigentlich keinen Gegenstand.
- F Aber wir warten doch, wenn wir warten, immer auf etwas.
- G Gewiß; aber sobald wir das, worauf wir warten, uns vor-  
stellen und es zum Stehen bringen, warten wir schon  
nicht mehr.
- L Im Warten lassen wir das, worauf wir warten, offen.
- G Weshalb?
- L Weil das Warten in das Offene selbst sich einläßt . . .
- G in die Weite des Fernen . . .
- L in dessen Nähe es die Weile findet, darin es bleibt.
- F Bleiben aber ist ein Zurückkehren.
- G Das Offene selbst wäre das, worauf wir rein nur warten  
könnten.
- F Das Offene selbst aber ist die Gegnet . . .



- L in die wir wartend eingelassen sind, wenn wir denken.
- F Das Denken wäre dann das In-die-Nähe-kommen zum Fernen.
- G Das ist eine verwegene Bestimmung seines Wesens, die uns da zugefallen ist.
- F Ich habe nur zusammengefaßt, was wir soeben nannten, ohne mir dabei etwas vorzustellen.
- L Und doch haben Sie sich etwas gedacht.
- F Eigentlich eher auf etwas gewartet, ohne zu wissen worauf.
- G Woher aber konnten Sie plötzlich warten?
- F Ich wartete, wie ich jetzt erst klarer sehe, in unserem Gespräch schon lange auf die Ankunft des Wesens des Denkens. Aber jetzt wurde mir das Warten selbst deutlicher und in einem damit dies, daß wir alle vermutlich unterwegs wartender wurden.
- L Können sie uns sagen, inwiefern dies so ist?
- F Ich versuche es gern, wenn ich nicht Gefahr laufen muß, daß Sie mich sogleich auf einzelne Worte festlegen.
- L Das ist doch nicht der Brauch bei unseren Gesprächen.
- G Wir sehen eher darauf, daß wir uns in den Worten frei bewegen.

- L Weil das Wort nicht und nie etwas vorstellt, sondern etwas bedeutet, d.h. etwas, es zeigend, in die Weite seines Sagens verweilt.
- F Ich soll sagen, weshalb ich ins Warten gelangte und nach welcher Richtung mir eine Verdeutlichung des Wesens des Denkens gelang. Weil das Warten, ohne etwas vorzustellen, ins Offene geht, versuchte ich, mich von allem Vorstellen loszulassen. Weil das Öffnende des Offenen die Gegnet ist, versuchte ich, losgelassen aus dem Vorstellen, rein nur der Gegnet überlassen zu bleiben.
- L Sie versuchten demnach, wenn ich recht vermute, sich auf die Gelassenheit einzulassen.
- F Daran habe ich, offen gestanden, nicht eigens gedacht, wenngleich vorhin von der Gelassenheit die Rede war. Ich wurde mehr durch den Gang des Gespräches als durch die Vorstellung der einzelnen Gegenstände, die wir besprachen, veranlaßt, mich in der erwähnten Weise auf das Warten einzulassen.
- G Gemäßer als durch eine Veranlassung zum Sicheinlassen können wir kaum in die Gelassenheit gelangen.
- L Vor allem dann, wenn der Anlaß noch so unscheinbar ist wie der lautlose Gang eines Gespräches, das uns bewegt.
- G Was doch heißt, daß es uns auf den Weg bringt, der nichts anderes zu sein scheint als die Gelassenheit selbst . . .

- L die so etwas ist wie Ruhe.
- G Von hier aus wird mir plötzlich klarer, inwiefern die Bewegung aus der Ruhe kommt und in die Ruhe eingelassen bleibt.
- L Die Gelassenheit wäre dann nicht nur der Weg, sondern die Bewegung.
- G Wo geht dieser seltsame Weg, und wo ruht die ihm gemäßige Bewegung?
- L Wo anders als in der Gegend, zu der die Gelassenheit ist, was sie ist.
- F Inwiefern, so muß ich jetzt endlich zurückfragen, ist es denn überhaupt die Gelassenheit, auf die ich mich einzulassen versuchte?
- G Mit dieser Frage bringen Sie uns in eine arge Verlegenheit.
- L Es ist diejenige, in der wir uns auf unserem Weg ständig befinden.
- F Wieso?
- L Insofern das, was wir jeweils mit einem Wort benennen, doch niemals das betreffende Wort als Namen wie ein Schild an sich hängen hat.
- F Was wir benennen, ist zuvor namenlos; also auch das, was wir die Gelassenheit nennen. Wonach richten wir uns da,

um abzuschätzen, daß der Name und inwieweit er angemessen ist?

G Oder bleibt jede Benennung eine Willkür gegenüber dem Namenlosen?

L Aber ist es denn so ausgemacht, daß es überhaupt das Namenlose gibt? Vieles ist uns oft unsagbar, aber doch nur deshalb, weil uns der Name nicht einfällt, den es hat.

G Kraft welcher Benennung?

L Vielleicht kommen diese Namen nicht aus einer Benennung. Sie verdanken sich einer Nennung, in der sich zumal das Nennbare, der Name und das Genannte ereignen.

F Was Sie da zuletzt über die Nennung sagen, ist mir dunkel.

G Es muß wohl mit dem Wesen des Wortes zusammenhängen.

F Was Sie dagegen über die Benennung vermerkten, und daß es das Namenlose nicht gibt, leuchtet mir eher ein.

G Weil wir es am Fall des Namens Gelassenheit prüfen können.

L Oder schon geprüft haben.

F Inwiefern?

L Was ist das, was Sie mit dem Namen Gelassenheit benannten?

F Nicht ich habe, wenn Sie erlauben, den Namen gebraucht sondern Sie.

- L Ich habe so wenig wie Sie die Benennung vollzogen.
- G Wer ist es dann gewesen? Keiner von uns?
- L Vermutlich; denn in der Gegend, in der wir uns aufhalten, ist alles nur dann in bester Ordnung, wenn es keiner gewesen ist.
- F Eine rätselhafte Gegend, wo es nichts zu verantworten gibt.
- L Weil es die Gegend des Wortes ist, das allein sich selbst verantwortet.
- G Uns bleibt nur das Hören auf die dem Wort gemäße Antwort.
- L Das ist genug; auch dann noch, wenn unser Sagen nur ein Nachsagen der gehörten Antwort ist . . .
- F wenn nichts daran liegt, ob einer zuerst und wer zu solchem Nachsagen gelangt, zumal er oft nicht weiß, wem er seine Sage nachsagt.
- G Wir wollen daher nicht darüber streiten, wer den Namen «Gelassenheit» zuerst ins Gespräch warf; wir wollen nur bedenken, was dies ist, was wir so benennen.
- F Es ist, von meiner erwähnten Erfahrung her gesprochen, das Warten.

- L Also nicht etwas Namenloses sondern ein schon Benanntes.  
Was ist dies Warten?
- F Insofern es auf das Offene sich bezieht und das Offene die Gegnet ist, können wir sagen, das Warten sei ein Verhältnis zur Gegnet.
- L Vielleicht sogar *das* Verhältnis zur Gegnet, insofern das Warten sich auf die Gegnet einläßt und, im Sicheinlassen auf sie, die Gegnet rein walten läßt als Gegnet.
- G Ein Verhältnis zu etwas wäre somit dann das wahre Verhältnis, wenn es von dem, wozu es sich verhält, in seinem eigenen Wesen gehalten wird.
- L Das Verhältnis zur Gegnet ist das Warten. Und Warten heißt: auf das Offene der Gegnet sich einlassen.
- G Also: in die Gegnet eingehen.
- F Das hört sich an, als seien wir zuvor außerhalb der Gegnet gewesen.
- L Das sind wir und sind es doch nicht. Wir sind nicht und nie außerhalb der Gegnet, insofern wir doch als denkende Wesen, d. h. zugleich als transzendental vorstellende, uns im Horizont der Transzendenz aufhalten. Der Horizont ist aber die unserem Vorstellen zugekehrte Seite der Gegnet. Als Horizont umgibt uns und zeigt sich uns die Gegnet.

- G Ich finde, daß sie sich als Horizont eher verhüllt.
- L Gewiß; aber gleichwohl sind wir, transzendental vorstellend in den Horizont hinaussteigend, in der Gegnet. Und sind doch wieder nicht in ihr, sofern wir uns noch nicht auf sie selbst als die Gegnet eingelassen haben.
- F Was jedoch im Warten geschieht.
- L Wartend sind wir, wie Sie es schon sagten, losgelassen aus dem transzendentalen Bezug zum Horizont.
- F Dieses Gelassensein ist das erste Moment der Gelassenheit, doch trifft es weder, noch erschöpft es gar ihr Wesen.
- G Inwiefern nicht?
- L Insofern die eigentliche Gelassenheit sich ereignen kann, ohne daß ihr jenes Losgelassensein aus der horizontalen Transzendenz notwendig vorausgeht.
- G Wenn die eigentliche Gelassenheit das gemäße Verhältnis zur Gegnet sein soll und ein solches Verhältnis sich rein aus dem bestimmt, wozu es sich verhält, muß die eigentliche Gelassenheit in der Gegnet beruhen und aus ihr die Bewegung zur Gegnet empfangen haben.
- L Die Gelassenheit kommt aus der Gegnet, weil sie darin besteht, daß der Mensch der Gegnet gelassen bleibt und zwar durch diese selbst. Er ist ihr in seinem Wesen gelassen,

insofern er der Gegnet ursprünglich gehört. Er gehört ihr, insofern er der Gegnet anfänglich ge-eignet ist, und zwar durch die Gegnet selbst.

- G In der Tat gründet das Warten auf etwas, gesetzt daß es ein wesentliches, und d. h. ein alles entscheidendes Warten ist, darin, daß wir in das gehören, worauf wir warten.
- L Aus der Erfahrung des Wartens, und zwar des Wartens auf das Sichöffnen der Gegnet, und in der Beziehung auf solches Warten wurde dieses als die Gelassenheit an-gesprochen.
- G Die Benennung des Wartens auf die Gegnet ist daher eine entsprechende.
- F Wenn nun aber das transzendental-horizontale Vorstellen, daraus die Gelassenheit auf Grund des Gehörens in die Gegnet sich losläßt, das bislang waltende Wesen des Denkens ist, dann wandelt sich in der Gelassenheit das Denken aus einem solchen Vorstellen in das Warten auf die Gegnet.
- L Das Wesen dieses Wartens jedoch ist die Gelassenheit zur Gegnet. Weil aber die Gegnet es ist, die je und je die Gelassenheit zu sich gehören, weil in sich beruhen läßt, beruht das Wesen des Denkens darin, daß die Gegnet die Gelassenheit in sich, wenn ich so sagen darf, vergegnet.
- G Das Denken ist die Gelassenheit zur Gegnet, weil sein Wesen in der Vergegnis der Gelassenheit beruht.



- L Damit sagen Sie aber, daß das Wesen des Denkens nicht aus dem Denken her und d.h. nicht aus dem Warten als solchem her bestimmt ist, sondern aus dem Anderen seiner selbst, d.h. aus der Gegnet, die west, indem sie vergegnet.
- F All dem, was wir jetzt über Gelassenheit, Gegnet und Vergegnis sagten, konnte ich in gewisser Weise folgen; gleichwohl kann ich mir dabei nichts vorstellen.
- G Das sollen Sie auch nicht, wenn Sie das Gesagte seinem Wesen gemäß denken.
- F Sie meinen, daß wir gemäß dem gewandelten Wesen des Denkens darauf warten.
- G Nämlich auf die Vergegnis der Gegnet, daß diese unser Wesen in die Gegnet einläßt, d.h. in das Gehören zu ihr.
- L Wenn wir aber der Gegnet schon geeignet sind?
- F Was hilft uns das, wenn wir es doch nicht wahrhaft sind?
- G Wir sind es also und sind es nicht.
- F Das ist wieder dieses ruhelose Hin und Her zwischen Ja und Nein.
- G Wir hängen gleichsam zwischen beiden.
- L Doch der Aufenthalt in diesem Zwischen ist das Warten.
- G Dies ist das Wesen der Gelassenheit, in die das Gegnen der

Gegnet den Menschen vergegnet. Wir ahnen das Wesen des Denkens als Gelassenheit.

- L Um sie so rasch wieder zu vergessen.
- F Sie, die ich doch selbst als das Warten erfahren habe.
- L Wir bedenken, daß das Denken keineswegs die für sich bestehende Gelassenheit ist. Die Gelassenheit zur Gegnet ist das Denken nur als die Vergegenis der Gelassenheit, welche Vergegenis die Gelassenheit in die Gegnet eingelassen hat.
- G Die Gegnet verweilt nun aber auch das Ding in die Weile der Weite. Wie sollen wir das Gegnen der Gegnet in Bezug auf das Ding benennen?
- F Es kann doch wohl nicht die Vergegenis sein, da diese der Bezug der Gegnet zur Gelassenheit ist, die Gelassenheit aber das Wesen des Denkens in sich bergen soll, die Dinge selbst aber nicht denken.
- L Die Dinge sind offenbar Dinge durch das Gegnen der Gegnet, wie es sich in unserem früheren Gespräch am Verweilen des Kruges in die Weite der Gegnet zeigte. Allein das Gegnen der Gegnet verursacht und bewirkt die Dinge nicht, so wenig wie die Gegnet die Gelassenheit bewirkt. Die Gegnet ist im Vergegenen auch nicht der Horizont für die Gelassenheit; sie ist auch nicht der Horizont für die Dinge, mögen wir diese nur als Gegenstände er-

fahren, oder als die zu den Gegenständen hinzuvorgestellten «Dinge an sich» meinen.

- G Was Sie jetzt sagen, scheint mir so entscheidend zu sein, daß ich versuchen möchte, das Gesagte in der gelehrten Terminologie festzuhalten; zwar weiß ich wohl, daß die Terminologie nicht nur die Gedanken erstarren läßt, sondern die Gedanken zugleich auch wieder vieldeutig macht entsprechend der Vieldeutigkeit, die den gebräuchlichen Terminologien unvermeidlich anhaftet.
- L Nach diesem gelehrten Vorbehalt dürfen Sie ruhig gelehrt sprechen.
- G Nach Ihrer Darlegung ist die Beziehung der Gegend zur Gelassenheit weder ein kausaler Wirkungszusammenhang, noch das horizontal-transzendente Verhältnis. Um es noch kürzer und allgemeiner zu sagen: Die Beziehung zwischen Gegend und Gelassenheit, falls sie überhaupt noch eine Beziehung ist, kann weder als ontische noch als ontologische gedacht werden . . .
- L sondern nur als die Vergegenständlichung.
- F Ingleichen ist nun aber auch die Beziehung zwischen Gegend und Ding weder ein kausaler Wirkungszusammenhang noch das transzendental-horizontale Verhältnis, mithin auch weder ontisch noch ontologisch.

- G Aber offensichtlich ist die Beziehung der Gegnet zum Ding auch nicht die Vergegenis, die das Wesen des Menschen angeht.
- L Wie sollen wir also den Bezug der Gegnet zum Ding benennen, wenn die Gegnet das Ding in ihm selbst als das Ding weilen läßt?
- F Sie bedingt das Ding zum Ding.
- G Sie heißt daher am ehesten die Bedingnis.
- F Aber das Bedingen ist kein Machen und Bewirken; auch kein Ermöglichen im Sinne des Transzendentalen . . .
- L sondern nur die Bedingnis.
- F Was das Bedingen ist, müssen wir also erst denken lernen . . .
- L indem wir das Wesen des Denkens erfahren lernen . . .
- G mithin auf Bedingnis und Vergegenis warten.
- F Dennoch sind die Benennungen auch jetzt schon eine Hilfe, um in das angeführte Mannigfaltige von Beziehungen eine gewisse Durchsichtigkeit zu bringen. Freilich bleibt gerade diejenige Beziehung noch unbestimmt, an deren Kennzeichnung mir am meisten liegt. Ich meine das Verhältnis des Menschen zum Ding.
- G Warum hängen Sie so hartnäckig an diesem Verhältnis?

- F Wir sind doch früher davon ausgegangen, die Beziehung zwischen dem Ich und dem Gegenstand von dem tatsächlichen Verhältnis des physikalischen Denkens zur Natur her zu beleuchten. Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Gegenstand, die oft genannte Subjekt-Objekt-Beziehung, die ich für die allgemeinste hielt, ist offenbar nur eine geschichtliche Abwandlung des Verhältnisses des Menschen zum Ding, insofern die Dinge zu Gegenständen werden können . . .
- L dies sogar geworden sind, ehe sie ihr Dingwesen erreichten.
- G Das Selbe gilt vom entsprechenden geschichtlichen Wandel des Menschenwesens zur Ichheit . . .
- L die sich gleichfalls ereignete, ehe das Wesen des Menschen zu sich selbst zurückkehren durfte . . .
- F falls wir nicht die Prägung des Menschenwesens zum animal rationale als die endgültige ansehen . . .
- G was nach dem heutigen Gespräch wohl kaum mehr möglich ist.
- F Ich zögere, darüber so rasch zu entscheiden. Indessen ist mir anderes klar geworden: In der Beziehung von Ich und Gegenstand verbirgt sich etwas Geschichtliches, das der Wesensgeschichte des Menschen angehört.
- L Nur insofern das *Wesen* des Menschen *nicht* aus dem Men-

- schen sein Gepräge erfährt, sondern aus dem, was wir die Gegnet und ihre Vergegnis nennen, ereignet sich die von Ihnen geahnte Geschichte als die Geschichte der Gegnet.
- F So weit vermag ich noch nicht mitzudenken. Ich bin zufrieden, wenn die Einsicht in den geschichtlichen Charakter der Beziehung zwischen Ich und Gegenstand bei mir eine Unklarheit beseitigt. Sie sagten nämlich, als ich mich für die methodologische Seite der Zergliederung der mathematischen Naturwissenschaft entschied, diese Betrachtung sei eine historische.
- G Diesen Satz haben Sie lebhaft bestritten.
- F Nunmehr sehe ich, was gemeint war. Der mathematische Entwurf und das Experiment gründen in der Beziehung des Menschen als Ich zum Ding als Gegenstand.
- L Sie machen sogar diese Beziehung mit aus und entfalten ihr geschichtliches Wesen.
- F Wenn jede Betrachtung, die auf Geschichtliches sich richtet, historisch heißt, dann ist in der Tat die methodologische Zergliederung der Physik eine historische.
- G Wobei der Begriff des Historischen eine Weise des Erkennens meint und weit gefaßt wird.
- L Vermutlich in der Richtung auf das Geschichtliche, das nicht in den Begebenheiten und Taten der Welt besteht.

- G Auch nicht in den Kulturleistungen des Menschen.
- F Worin denn aber sonst?
- L Das Geschichtliche beruht in der Gegnet und in dem, was sich als die Gegnet ereignet, die, dem Menschen sich zuschickend, ihn in sein Wesen vergegnet.
- G Welches Wesen wir jedoch kaum erfahren haben, gesetzt, daß es sich in der Rationalität des animal noch nicht erfüllte.
- F In solcher Lage können wir auf das Wesen des Menschen nur warten.
- L In der Gelassenheit, durch die wir in die Gegnet gehören, die ihr eigenes Wesen noch verbirgt.
- G Die Gelassenheit zur Gegnet ahnen wir als das gesuchte Wesen des Denkens.
- L Wenn wir uns auf die Gelassenheit zur Gegnet einlassen, wollen wir das Nicht-Wollen.
- F Die Gelassenheit ist in der Tat das Sichloslassen aus dem transzendentalen Vorstellen und so ein Absehen vom Wollen des Horizontes. Dieses Absehen kommt nicht mehr aus einem Wollen, es sei denn, der Anlaß zum Sicheinlassen in die Zugehörigkeit zur Gegnet bedürfe einer Spur des Wollens, welche Spur jedoch im Sicheinlassen verschwindet und vollends in der Gelassenheit ausgelöscht ist.

- G Inwiefern ist aber die Gelassenheit auf solches bezogen, was nicht ein Wollen ist?
- L Nach all dem, was wir vom Verweilen der weilenden Weite, vom Beruhenlassen in der Rückkehr, vom Gegnet der Gegnet sagten, kann die Gegnet schwerlich als Wille angesprochen werden.
- G Schon dies, daß die Vergegenständlichung der Gegnet, insgleichen die Bedingung von allem Wirken und Verursachen wesentlich sich ausschließen, zeigt an, wie entschieden all dem jedes Willenswesen fremd ist.
- L Denn jeder Wille will wirken und will als sein Element die Wirklichkeit.
- F Wie leicht könnte jetzt ein Mensch, der uns dies sagen hörte, auf die Meinung verfallen, die Gelassenheit schwebt im Unwirklichen und somit im Nichtigen und sei, selbstbar jeder Tatkraft, ein willenloses Zulassen von allem und im Grunde die Verneinung des Willens zum Leben!
- G Sie halten es also für nötig, dieser möglichen Mißdeutung der Gelassenheit dadurch zu begegnen, daß wir zeigen, inwiefern auch in ihr so etwas wie Tatkraft und Entschlossenheit waltet?
- F Dies meine ich, obzwar ich nicht verkenne, daß alle diese Namen die Gelassenheit sogleich ins Willensmäßige mißdeuten.



- G Man müßte dann z. B. das Wort «Entschlossenheit» so denken, wie es in «Sein und Zeit» gedacht ist: als das *eigens* übernommene Sichöffnen des Daseins *für* das Offene . . .
- L als welches wir die Gegnet denken.
- G Wenn wir das Wesen der Wahrheit gemäß dem griechischen Sagen und Denken als die Unverborgenheit und Entbergung erfahren, erinnern wir uns daran, daß die Gegnet vermutlich das verborgen Wesende der Wahrheit ist.
- F Dann wäre das Wesen des Denkens, nämlich die Gelassenheit zur Gegnet, die Entschlossenheit zur wesenden Wahrheit.
- L In der Gelassenheit könnte sich eine Ausdauer verbergen, die rein darin beruht, daß die Gelassenheit je und je reiner ihres Wesens inne wird und, es ausdauernd, in ihm steht.
- G Das wäre ein Verhalten, das sich nicht in eine Haltung aufspreizte, sondern in die Verhaltenheit sich sammelte, die stets die Verhaltenheit der Gelassenheit bliebe.
- L Die also verhalten ausdauernde Gelassenheit wäre die Empfängnis der Vergegnis der Gegnet.
- F Das verhaltene Ausdauern, wodurch die Gelassenheit in ihrem Wesen beruht, wäre das, was dem höchsten Wollen entsprechen könnte und es doch nicht dürfte. Für dieses In-sich-beruhen der Gelassenheit, das sie gerade der Vergegnis der Gegnet gehören läßt . . .

- L und in gewisser Weise auch der Bedingnis . . .
- F für diese Ausdauer des in sich beruhenden Gehörens zur Gegnet fehlt uns noch das Wort.
- G Vielleicht könnte das Wort «Inständigkeit» einiges nennen. Bei einem Freund las ich einmal wenige Zeilen, die er sich irgendwo abgeschrieben hatte. Sie enthalten eine Erläuterung dieses Wortes. Ich habe mir die Zeilen gemerkt. Sie lauten:

*Inständigkeit*

Nie ein Wahres allein,  
 Die wesende Wahrheit  
 Heil zu empfangen  
 Für weite Beständnis,  
 Bestell das denkende Herz  
 In die einfache Langmut  
 Der einzigen Großmut  
 Edlen Erinnerens.

- L Die Inständigkeit in der Gelassenheit zur Gegnet wäre darnach das echte Wesen der Spontaneität des Denkens.
- G Und das Denken wäre nach den angeführten Zeilen das *Andenken*, verwandt mit dem Edlen.
- L Die Inständigkeit der Gelassenheit zur Gegnet wäre der Edelmut selbst.

- F Mir scheint, diese unwahrscheinliche Nacht verführt Sie beide zum Schwärmen.
- L Gewiß, wenn Sie das Schwärmen im Warten meinen, wodurch wir wartender werden und nüchterner.
- G Ärmer dem Anschein nach und doch reicher an Zu-fall.
- F Dann sagen Sie, bitte, in Ihrer seltsamen Nüchternheit auch noch, inwiefern die Gelassenheit mit dem Edlen verwandt sein kann.
- G Edel ist, was Herkunft hat.
- L Nicht nur sie hat, sondern in der Herkunft seines Wesens weit.
- F Nun besteht doch die eigentliche Gelassenheit darin, daß der Mensch in seinem Wesen der Gegend gehört, d. h. ihr gelassen ist.
- G Nicht gelegentlich, sondern – wie sollen wir es sagen – im vorhinein.
- F Zum voraus, wohinaus wir eigentlich nicht denken können . . .
- L weil das Wesen des Denkens dort beginnt.
- F Im Unvordenklichen also ist das Wesen des Menschen der Gegend gelassen.

- G Weshalb wir auch sogleich hinzufügten: und zwar durch die Gegnet selbst.
- L Sie vereignet das Wesen des Menschen ihrem eigenen Gegnen.
- F So haben wir die Gelassenheit erläutert. Wir haben jedoch auch, was mir sogleich auffiel, unterlassen, zu bedenken, weshalb denn das Wesen des Menschen der Gegnet vereignet ist.
- G Offenbar ist das Wesen des Menschen deshalb der Gegnet gelassen, weil dieses Wesen so wesenhaft der Gegnet gehört, daß diese ohne das Menschenwesen nicht wesen kann, wie sie west.'
- F Dies ist kaum zu denken.
- L Es ist überhaupt nicht zu denken, solange wir uns dies vorstellen wollen, und d. h. gewaltsam als eine gegenständlich vorhandene Beziehung zwischen dem Gegenstand genannt «Mensch» und dem Gegenstand genannt «Gegnet» vor uns bringen.
- F Dies mag sein. Aber bleibt, auch wenn wir darauf achten, dennoch in dem Satz von der wesenhaften Beziehung des Menschenwesens zur Gegnet eine unübersteigliche Schwierigkeit zurück? Wir kennzeichneten so eben die Gegnet als das verborgene Wesen der Wahrheit. Sagen

wir der Kürze halber statt Gegnet einmal Wahrheit, dann besagt der Satz von der Beziehung zwischen der Gegnet und dem Menschenwesen dieses: Das Menschenwesen ist der Wahrheit übereignet, weil die Wahrheit den Menschen braucht. Ist es aber nun nicht der auszeichnende Charakter der Wahrheit, und zwar gerade im Hinblick auf ihre Beziehung zum Menschen, daß sie unabhängig vom Menschen das ist, was sie ist?

- G Sie rühren mit dem Gesagten an eine Schwierigkeit, die wir freilich erst dann erörtern können, wenn wir das Wesen der Wahrheit eigens erläutert und das Wesen des Menschen deutlicher bestimmt haben.
- L Zu beidem sind wir erst unterwegs; dennoch möchte ich versuchen, den Satz über die Beziehung der Wahrheit zum Menschen so zu umschreiben, daß noch deutlicher wird, worauf wir uns besinnen müssen, falls wir diese Beziehung einmal eigens bedenken.
- F Was Sie darüber sagen wollen, bleibt daher zunächst nur eine Behauptung.
- L Gewiß; und ich meine dies: Das Wesen des Menschen ist einzig deshalb in die Gegnet gelassen und demgemäß von der Gegnet gebraucht, weil der Mensch für sich über die Wahrheit nichts vermag und diese unabhängig bleibt von ihm. Die Wahrheit kann nur deshalb unabhängig vom

Menschen wesen, weil das Wesen des Menschen als die Gelassenheit zur Gegnet von der Gegnet in die Vergegnis und zur Wahrung der Bedingnis gebraucht wird. Die Unabhängigkeit der Wahrheit *vom* Menschen ist offenkundig doch eine Beziehung *zum* Menschenwesen, welche Beziehung in der Vergegnis des Menschenwesens in die Gegnet ruht.

- G Wenn es so wäre, dann weilte der Mensch *als* der Inständige in der Gelassenheit zur Gegnet in der Herkunft seines Wesens, das wir deshalb dahin umschreiben dürften: Der Mensch ist der in das Wesen der Wahrheit Gebrauchte. Dergestalt in seiner Herkunft weilend, wäre der Mensch vom Edlen seines Wesens angemutet. Er vermutete das Edelmütige.'
- F Dieses Vermuten könnte wohl nichts anderes sein denn das Warten, als welches wir die Inständigkeit der Gelassenheit denken.
- G Wenn so die Gegnet die verweilende Weite wäre, könnte die Langmut am weitesten, sie könnte die Weite der Weile selbst noch vermuten, weil sie am längsten warten kann.
- L Der langmütige Edelmut wäre das reine In-sich-beruhen jenes Wollens, das, absagend dem Wollen, auf das sich eingelassen hat, was nicht ein Wille ist.
- G Der Edelmut wäre das Wesen des Denkens und somit des Dankens.

- L Jenes Dankens, das sich nicht erst für etwas bedankt, sondern nur dankt, daß es danken darf.
- G Mit diesem Wesen des Denkens hätten wir gefunden, was wir suchen.
- F Gesetzt, daß wir Jenes gefunden hätten, worin doch alles Gesagte unseres Gespräches zu ruhen scheint. Dies ist das Wesen der Gegnet.
- L Weil das nur gesetzt ist, sagen wir auch, wie Sie vielleicht bemerkt haben, seit geraumer Zeit alles nur gesetzter Weise.
- F Gleichwohl kann ich nicht länger mit dem Geständnis zurückhalten, daß uns das Wesen der Gegnet näher gekommen ist, während sie selbst mir ferner zu sein scheint denn je.
- G Sie meinen, daß Sie in der Nähe des Wesens der Gegnet seien und ihr selbst doch fern?
- F Aber die Gegnet selbst und ihr Wesen können doch nicht zwei verschiedene Dinge sein, falls hier überhaupt von Dingen gesprochen werden darf.
- G Das Selbst der Gegnet ist vermutlich ihr Wesen und das Selbe ihrer selbst.
- L Dann läßt sich vielleicht unsere Erfahrung während des Gespräches dahin aussprechen, daß wir in die Nähe der

Gegnet kommen und ihr so zugleich fern bleiben, indes das Bleiben allerdings Rückkehr ist.

G Mit dem, was Sie sagen, wäre doch nur das Wesen des Wartens und der Gelassenheit genannt.

F Aber wie steht es dann mit der Nähe und der Ferne, innerhalb deren die Gegnet sich lichtet und verhüllt, sich naht und entfernt?

G Diese Nähe und Ferne können nichts außerhalb der Gegnet sein.

L Weil die Gegnet, alles gegnend, alles zueinander versammelt und zu sich selbst in das eigene Beruhen im Selben zurückkehren läßt.

F Dann wäre die Gegnet selbst das Nähernde und das Fernende.

G Die Gegnet wäre selbst die Nähe der Ferne und die Ferne der Nähe . . .

F wobei wir diese Kennzeichnung nicht dialektisch denken dürften . . .

L Sondern?

F Nach dem Wesen des allein von der Gegnet her bestimmten Denkens.



- G Also wartend, inständig in der Gelassenheit.
- L Was wäre aber dann das Wesen des Denkens, wenn die Gegnet die Nähe der Ferne ist?
- G Das läßt sich wohl mit einem einzigen Wort nicht mehr sagen. Allerdings kenne ich ein Wort, das mir bis vor kurzem noch als geeignet erschien, das Wesen des Denkens und damit auch des Erkennens angemessen zu benennen.
- F Dies Wort möchte ich gerne hören.
- G Es ist ein Wort, das mir schon bei unserem ersten Gespräch einfiel. Diesen Einfall meinte ich auch, als ich im Beginn des heutigen Gespräches bemerkte, daß ich unserem ersten Feldweggespräch eine kostbare Anregung verdanke. Im Verlauf des heutigen Gespräches wollte ich dieses Wort auch schon öfters vorbringen. Aber jedesmal schien es mir weniger zu passen für das, was sich uns als das Wesen des Denkens näherte.
- F Sie reden so geheimnisvoll von Ihrem Einfall, gleich als wollten Sie etwas Selbstentdecktes nicht zu früh preisgeben.
- G Das Wort, an das ich denke, habe ich nicht selbst entdeckt; es ist nur ein gelehrter Einfall.
- F Also, wenn ich so sagen darf, eine historische Erinnerung?

- G Wenn Sie so wollen. Sie hätte sogar gut in den Stil unseres heutigen Gespräches gepaßt, in dessen Verlauf wir öfters Worte und Sätze einstreuten, die aus dem Denken des Griechentums stammen. Aber jetzt will das gemeinte Wort nicht mehr für das passen, was wir mit einem einzigen Wort zu nennen versuchen.
- L Sie meinen *das Wesen des Denkens*, das als die inständige Gelassenheit zur Gegnet die wesenhafte menschliche Beziehung zur Gegnet ist, die wir als die Nähe zur Ferne ahnen.
- F Auch wenn das Wort jetzt nicht mehr paßt, könnten Sie es uns zum Abschluß des Gespräches doch verraten; denn wir haben uns der menschlichen Behausung wieder genähert und müssen ohnehin das Gespräch abbrechen.
- L Auch könnte das jetzt nicht mehr treffende Wort, das Ihnen vordem als kostbare Anregung wert war, uns deutlich machen, daß wir inzwischen vor etwas Unsagbares gekommen sind.
- G Das Wort ist ein Wort des Heraklit.
- F Aus welchem Fragment haben Sie das Wort entnommen?
- G Das Wort ist mir eingefallen, weil es für sich allein steht. Es ist jenes Wort, das als einziges das Fragment 122 ausmacht.
- F Dieses kürzeste der Fragmente des Heraklit kenne ich nicht.

- G Es wird auch sonst kaum beachtet, weil man mit einem vereinzelt Wort wenig anfangen kann.
- F Wie lautet dieses Fragment?
- G Ἀγγιβασίη.
- F Was sagt dies?
- G Man übersetzt das griechische Wort durch das deutsche «Herangehen».
- F Ich halte dieses Wort für einen ausgezeichneten Namen zur Benennung des Wesens der Erkenntnis; denn der Charakter des Vorgehens und Zugehens auf die Gegenstände kommt darin schlagend zum Ausdruck.
- G Das schien mir auch so. Darum fiel es mir wohl auch ein, als wir im ersten Gespräch von der Aktion, von der Leistung, von der Arbeit in der modernen Erkenntnis und vor allem in der Forschung sprachen.
- F Man könnte das griechische Wort geradezu verwenden, um deutlich zu machen, daß die naturwissenschaftliche Forschung so etwas wie ein Angriff auf die Natur ist, der die Natur gleichwohl zu Wort kommen läßt. Ἀγγιβασίη, «Herangehen»: Ich könnte mir dieses Wort des Heraklit als Leitwort denken für eine Abhandlung über das Wesen der modernen Wissenschaft.

- G Deshalb zögerte ich jetzt auch, das Wort noch auszusprechen; denn es trifft ganz und gar nicht dasjenige Wesen des Denkens, das wir unterwegs vermuteten.
- F Denn das Warten ist allerdings beinahe die Gegenbewegung zum Herangehen.
- G Um nicht zu sagen die Gegenruhe. . .
- L Oder einfach die Ruhe. Doch ist es denn entschieden, daß 'Αγγιβαστή das Herangehen bedeutet?
- G Wörtlich übersetzt besagt es: «Nahegehen».
- L Wir könnten vielleicht auch denken: «In-die-Nähe-gehen».
- F Sie meinen das ganz wörtlich im Sinne von «In-die-Nähe-hinein-sich-einlassen»?
- L So ungefähr.
- G Dann wäre dieses Wort doch der Name und vielleicht der schönste Name für das, was wir gefunden haben.
- L Was wir gleichwohl in seinem Wesen noch suchen.
- G 'Αγγιβαστή: «In-die-Nähe-gehen». Mir scheint jetzt, das Wort könnte eher der Name sein für unseren heutigen Gang auf dem Feldweg.
- L Der uns tief in die Nacht geleitete . . .

- F die immer herrlicher heraufglänzt . . .
- G und die Sterne überstaunt . . .
- L weil sie ihre Fernen am Himmel einander nähert . . .
- F wenigstens für den naiven Betrachter, nicht so für den exakten Forscher.
- L Für das Kind im Menschen bleibt die Nacht die Näherin der Sterne.
- G Sie fügt zusammen ohne Naht und Saum und Zwirn.
- F Sie ist die Näherin, weil sie nur mit der Nähe arbeitet.
- G Falls sie je arbeitet und nicht eher ruht . . .
- L indem sie die Tiefen der Höhe erstaunt.
- G So könnte denn das Staunen das Verschlussene öffnen?
- F Nach der Art des Wartens . . .
- L wenn dies ein gelassenes ist . . .
- G und das Menschenwesen dorthin ge-eignet bleibt . . .
- L woher wir gerufen sind.

## HINWEISE

Die Rede wurde bei der Feier zum 175. Geburtstag des Komponisten Conradin Kreutzer am 30. Oktober 1955 in Meßkirch gehalten.

Die *Erörterung* ist einem 1944/45 niedergeschriebenen Gespräch zwischen einem Forscher (F), einem Gelehrten (G) und einem Lehrer (L) entnommen.

Zu der im Gespräch genannten *Zweifalt* vergleiche die Vorlesungen *Was heißt Denken?* Niemeyer Verlag Tübingen, 1954.

IM GLEICHEN VERLAG SIND VON

MARTIN HEIDEGGER

AUSSERDEM ERSCIENEN

MARTIN HEIDEGGER  
ZUM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAG

*Festschrift / Herausgegeben von Günther Neske  
Mit einer Zeichnung, einem Holzschnitt, Faksimiles und einem Foto  
von Martin Heidegger / 352 Seiten Ganzleinen 19,80 DM*

PHILOSOPHIE

Jean Beaufret (Paris), *La Fable du Monde* / Walter Bröcker (Kiel),  
*Zu Hölderlins Ödipus-Deutung* / Hans-Georg Gadamer (Heidelberg),  
*Vom Zirkel des Verstehens* / Alfredo Guzzoni (Mailand), *Ontologische  
Differenz und Nichts* / C. A. van Peursen (Groningen), *Die Kommunika-  
tionshaftigkeit der Welt* / Walter Schulz (Tübingen), *Hegel und  
das Problem der Aufhebung der Metaphysik* / Hajime Tanabe (Kyoto),  
*Todesdialektik* / K. H. Volkmann-Schluck (Köln), *Der Satz vom Wider-  
spruch als Anfang der Philosophie* / Alberto Wagner de Reyna (San-  
tiago), *Die Enttäuschung* / C. F. von Weizsäcker (Hamburg), *Allge-  
meinheit und Gewißheit*

THEOLOGIE

Rudolf Bultmann (Marburg), *Erziehung und christlicher Glaube* /  
J. B. Lotz SJ (Pullach), *Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach  
Thomas von Aquin* / Heinrich Schlier (Bonn), *Meditationen über den  
johanneischen Begriff der Wahrheit*

LITERATUR- UND KUNSTWISSENSCHAFT

Beda Allemann (Zürich), *Der Ort war aber die Wüste* / Maurice Blan-  
chot (Paris), *L'Attente* / Walter Jens (Tübingen), *Marginalien zur  
modernen Literatur* / Heinrich W. Petzet (Freiburg), *Reif ist die  
Traube und festlich die Luft* / Emil Preetorius (München), *Vom Ge-*



heimnis des Sichtbaren / Wolfgang Schadewaldt (Tübingen), Pindars zehnte nemeische Ode / Georg Schmidt (Basel), Naturalismus und Realismus

#### MEDIZIN UND PHYSIK

Medard Boss (Zürich), Martin Heidegger und die Ärzte / Werner Heisenberg (München), Grundlegende Voraussetzungen in der Physik der Elementarteilchen

#### DICHTUNG UND BILDENDE KUNST

Ilse Aichinger (Lenggries), Versuch / Hans Arp (Meudon), Zeichnung / Georges Braque (Paris), Zeichnung / René Char (Paris), Pour L'aurore / Günter Eich (Lenggries), Altes Buch / HAP Grieshaber (Reutlingen), Holzschnitt / Helmut Heissenbüttel (Stuttgart), Einsätze / Ernst Jünger (Wilflingen), Vom Ende des geschichtlichen Zeitalters / Friedrich Georg Jünger (Überlingen), Abendgang / Sophie Dorothee Podewils (Hirschberg), Chrysaora / Clemens Podewils (München), Der Steig

Oktober 1959

#### MARTIN HEIDEGGER

#### UNTERWEGS ZUR SPRACHE

272 Seiten Ganzleinen 18,00 DM

Heidegger denkt das Sein im Horizont der Zeit, und so denkt er es aus dem *Ereignis*. Er denkt das Sein in seiner Wahrheit und Offenheit; da diese Offenheit wesentlich durch die Sprache bestimmt ist, so ist Heideggers Denken von vornherein – in einer ausgesprochenen Weise schon in der Habilitationsschrift – durch die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Sprache bewegt. Aber erst die hier zusammen-

gefaßten Vorträge und Niederschriften zeigen, wie Heidegger sich durch die Besinnung auf die Sprache vor die ersten und letzten Fragen des Denkens geführt sieht. Freilich gibt dieses Buch keine fertigen Resultate; es zeigt weniger, *was* ein Denker gedacht *hat*, als vielmehr, *wie* er *denkt*. Heidegger ist «unterwegs»; er leitet nicht konstruierend das, was die Sprache ist, ab aus der Bestimmung des Ereignisses, sondern stellt sich immer neu den Erfahrungen, die wir mit der Sprache machen können. Auch der Leser soll auf den Weg gebracht werden, auf den Weg zur Sprache. Das bedeutet aber nicht, daß hier die Entwicklung und Bildung der Subjektivität wichtig genommen würde. Vielmehr versucht Heidegger, den Weg zur Sprache aus jenem Weg und jener Bewegung – Tao sagte Laotse – zu denken, die zum Ereignis selbst gehören. Nicht wie der Mensch spricht, sondern wie die Sprache spricht und den Menschen in sein Wesen bringt, soll *gezeigt* werden. So ist die Auseinandersetzung mit der abendländisch-europäischen Sprachbetrachtung, wie sie in Wilhelm von Humboldt gipfelt, unerläßlich. Das Zwiegespräch mit den Dichtern hilft weiter. Heidegger achtet auf das rein Gesprochene des Traklschen Gedichtes und auf die Erfahrung des späten George: «Kein ding sei wo das wort gebricht.» Das Gespräch mit einem japanischen Gast erbringt den erregenden Hinweis auf jenen Quellgrund, dem abendländisches wie auch ostasiatisches Sprechen entquillen. Dieses Gespräch gibt zudem – ähnlich wie der Humanismusbrief – die bedeutsamsten Hinweise darauf, wie Heidegger selbst den Weg seines Denkens versteht.

So sehr die überlieferte Sprachbetrachtung in Frage gestellt und *zur Frage* gestellt wird, so sehr letzte philosophische Fragen aufgeworfen werden: dieses Buch spricht *nicht nur* den Sprachwissenschaftler und den Philosophen an, sondern alle jene, die bereit sind, sich darauf zu besinnen, daß der Mensch auf dieser Erde wohnt, indem er in der Sprache als dem «Haus des Seins» wohnt.