

In die Nähe Gehen

Ein Kommentar zu Heideggers erstem Feldweg-Gespräch. Erster Teil

Karl Baier

1. Einleitendes

1.1. Die Entstehung der Feldweggespräche und Heideggers Deutung der Zeitgeschichte

Bei den sogenannten Feldweg-Gesprächen handelt es sich um drei fiktive Gespräche, die in der ersten Hälfte des Jahres 1945 niedergeschrieben wurden. Zu Heideggers Lebzeiten erschien davon nur ein Teil des ersten und mit Abstand längsten Gesprächs, der unter dem Titel *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweg-Gespräch über das Denken* in dem kleinen Band *Gelassenheit* im Jahr 1959 veröffentlicht wurde. Erst 1995 erschien dieses Feldweg-Gespräch dann vollständig und gemeinsam mit den beiden anderen als Band 77 der Gesamtausgabe. Es trägt dort den Titel *Ἀρχιβασιή. Ein Gespräch selbst auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen*.¹

Als Heidegger die Feldweg-Gespräche verfasste, befand sich der Zweite Weltkrieg in seiner Endphase und die Kapitulation Deutschlands stand unmittelbar bevor. Er war damals 56 Jahre alt und aus mehreren Gründen in einer sehr schwierigen Situation.² Die nationalsozialistische Diktatur, von der er sich bis etwa 1936 die Rettung Deutschlands und den Anbruch einer neuen, heilvollen Epoche der abendländischen Geschichte erhofft hatte, brach zusammen. Am 8. November 1944 hatte er seine Vorlesung an der Freiburger Universität abbrechen müssen, weil er zum Volkssturm eingezogen wurde. Man wollte mit diesem letzten Aufgebot verhindern, dass die französische Armee auf das rechte Rheinufer übersetzt. Heidegger gehörte zu denen, die zu diesem Zweck Gräben

1 Die Titel der anderen beiden Gespräche lauten: *Der Lehrer trifft den Türmer an der Tür zum Turmaufgang* sowie *Abendgespräch in einem Gefangenenlager in Rußland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren*.

2 Details dazu sind nachzulesen in den Heidegger-Biografien von Hugo Ott, Rüdiger Safranski, Lorenz Jäger und Guillaume Payen.

ausheben und Wälle aufschütten mussten. Diese und andere Maßnahmen kamen freilich schon zu spät; die französischen Panzer waren nicht mehr aufzuhalten.

Am 3. Dezember kehrte er, aus dem Volkssturm entlassen, ohne an Kämpfen teilgenommen zu haben, nach Freiburg zurück. Er ging an noch brennenden und rauchenden Ruinen vorbei. Englische und amerikanische Bomber hatten die Stadt kurz zuvor schwer getroffen. Da an geordneten Unterricht nicht mehr zu denken war, wurde Heidegger von der Universität beurlaubt. Er schrieb gemeinsam mit seinem Bruder Fritz Teile seiner ungedruckten Manuskripte ab und schaffte sie an möglichst sichere Aufbewahrungsorte außerhalb der Stadt. Am 31. Januar wurde die Verlagerung der Universität beschlossen. Die Philosophische Fakultät, der Heidegger angehörte, übersiedelte zum großen Teil mit dem Fahrrad und auf abenteuerlichen Wegen nach Burg Wildenstein.

Heidegger ließ seine Frau Elfriede im zerbombten Freiburg zurück und lebte abwechselnd bei seinem Bruder in Meßkirch und bei seiner Schülerin und Geliebten Margot von Sachsen-Leiningen im Forsthaus der Burg Hausen. Nicht zum ersten und auch nicht zum letzten Mal kriselte es in der Ehe der Heideggers. Dazu kam noch, dass die beiden Söhne, die an der Ostfront kämpften, vermisst waren. Man musste auf das Schlimmste gefasst sein.

Diese prekären Umstände riefen bei dem Philosophen Depressionen und verschiedene psychosomatischen Beschwerden hervor, die er im Frühjahr 1945 im Zug des Schreibens an den Feldweg-Gesprächen vorläufig überwinden konnte. Er besann sich auf das, was er in seinem Philosophieren als heilsam und befreiend erfahren hatte, und vertiefte sich darin, wobei manche prägende Gedanken seines Spätwerks erstmals in Erscheinung traten. Nirgendwo sonst denkt er so eindringlich über Heilung und das Heilende nach wie im dritten Feldweg-Gespräch. Aber auch die anderen Gespräche sind als Wege zu dem, was heilsam ist, angelegt. Die Heidegger umgebende Katastrophe wird darin weitgehend ausgeblendet. Tatsächlich hielt er sich ja in einer vergleichsweise idyllischen, dem Kriegsgeschehen entrückten Gegend auf und hatte Zeit, sich auf die Ressourcen zu besinnen, aus denen er jetzt noch schöpfen konnte.

In einem Brief an seinen Bruder im Januar 1945 kündigt sich eine Aufhellung seiner Stimmung an und dies im Zusammenhang damit, dass er wieder zu schreiben und daran zu glauben begann, dass sein Philosophieren (und er mit ihm) noch nicht am Ende waren. Mit der pathetischen Gestelztheit, in die er gelegentlich verfällt, wenn er über sich selber und sein Philosophieren persönlich werden will, schreibt er ihm:

„Du hast recht geahnt: ich bin erneut und hellen Blickes und aus einem guten Sagenkönnen auf den Stegen im stillen Gespräch mit dem Wesen einer einzigen ahnenden Tiefe, aus der ein geheimnisvolles Rufen kommt, das nur in die Reinheit und Scheu des sagenden Denkens aufgenommen und

verwahrt werden darf. [...] Zuweilen ist es, als stünde mein Denken jetzt im Vorraum des künftigen Sagens.“³

In einem längeren Brief an seine Frau vom 2. Februar 1945 klagt er trotzdem noch über Schlafstörungen, „leichte Ohnmachten“, Kopfschmerzen und „seltsame Depressionen“.⁴ Er deutet an, dass er unfähig ist, der historischen Situation entsprechend wirklich zu trauern, nur traurig (im Sinn von depressiv) könne er sein. Das „eigentlich Zermürbende“ für ihn sei das „Geschick des [deutschen] Volkes“ und dies besonders, wenn man (wie er für sich in Anspruch nimmt) sein abendländisches Wesen und seine Bestimmung „erblickt“. Er kommt dann aber letztlich zu der Überzeugung, dass die Zeit des deutschen Volkes noch nicht abgelaufen ist und es dazu bestimmt bleibt, den Niedergang Europas und die globale Misere zu überwinden. Es käme nur darauf an, dieses Schicksal auf sich zu nehmen und sich weiterhin für den Empfang der den Deutschen vorbehaltenen neuen Offenbarung des Seins offen zu halten. Er ist jetzt insbesondere wieder zuversichtlich, dass „die Sprache als die Behausung für ein neues Wohnen erwachen wird.“⁵

Heidegger hält daran fest, Vordenker einer Sendung des deutschen Volkes von weltgeschichtlicher Bedeutung zu sein. Nachdem Hitler und die NSDAP aus seiner Sicht beim politischen Gründen der deutschen Volksgemeinschaft als Ort für den „anderen Anfang“ des Seinsdenkens versagten und stattdessen zur globalen Ausbreitung der Seinsvergessenheit beitrugen, will er nun angesichts der bevorstehenden Kapitulation Deutschlands weiter an einer Sprache für künftige Generationen arbeiten, die Wegweisungen zu einer neuen Heimat enthält, die sich in ferner Zukunft jenseits der planetaren Verwüstung auf tun könnte. Das manierierte, oft verschrobene und schwer verständliche Deutsch, das er seit den 1930er Jahren ausbildete, steht in diesem Zusammenhang.⁶ Schon während der Nazizeit hatte sich für ihn die Ankunft der Heilszeit und damit die Erfüllung der Bestimmung des auserwählten deutschen Volkes in eine ferne Zukunft verschoben. Die jetzige Niederlage Hitlerdeutschlands und sein früherer fataler politischer Irrtum vermochten es nicht, ihn zu einer grundsätzlichen Neuorientierung seines Denkens zu motivieren.

Seine Sorge galt auch nicht konkreten politischen und moralischen Verantwortlichkeiten in Bezug auf Diktatur, Weltkrieg und Holocaust, sondern den Deutschen als idealisiertem

3 Zit. nach Jäger 2021, 381.

4 Heidegger 2005, 231.

5 A.a.O., 232.

6 Das ebenfalls schon sehr eigenwillige Deutsch in den Jahren vor und nach *Sein und Zeit* entwickelt demgegenüber noch eine neuartige ontologische Terminologie mit hohem akademischem Anspruch, deren Angemessenheit an die Phänomene in methodisch elaborierter Weise zur Diskussion gestellt wird. Heideggers Versuche, seinem späteren Philosophieren eine vergleichbar kohärente und den höchsten Standards universitären Philosophierens erfüllende Form zu geben, scheiterten.

Volk der Dichter und Denker. Mit auf dem Spiel stand dabei für ihn die Zukunft seines eigenen Schreibens. Konnte er die Sprache finden, die dem „Geschick“ des Volkes nach dem Untergang des Dritten Reichs entsprach? Von eigener Schuld und Reue, sowie nüchterner Analyse der Diktatur ist zu dieser Zeit und auch später bei ihm nichts zu vernehmen, höchstens wird gelegentlich die Scham thematisiert, auf Hitler und das NS-Regime hereingefallen zu sein.

In der Nachkriegszeit manifestierte sich für Heidegger die allgemeine Seinsvergessenheit mehr denn je als globale Herrschaft des von ihm „Gestell“ genannten technokratischen Verhältnisses von Welt und Mensch, einem Machbarkeits- und Kontrollierbarkeitswahn, den er als Endstufe des bisherigen abendländischen Philosophierens (manchmal einfach Metaphysik genannt) und als ein Geschick des Seins selbst verstand.

Er spielte die Nazi-Verbrechen und Deutschlands Verantwortung dafür herunter, indem er behauptete, dass die Herrschaft des Willens zur Macht in Gestalt moderner Technik das eigentlich Böse darstellt, eine Macht gewalttätiger und weitreichender, als es der Nationalsozialismus je war. Letzterer wird von ihm nun als kurzfristiger Beschleuniger der Weltverdüstung und Zerstörung der Erde hingestellt, die durch Kommunismus (repräsentiert von der Diktatur der kommunistischen Partei in der Sowjetunion) und Amerikanismus (sprich Kapitalismus plus Demokratie) zu einer noch brutaleren Vollendung gelangen.⁷ Die Rettung aus diesem Schlamassel ist weiterhin dem deutschen Volk vorbehalten. Die Wiedereinführung der Demokratie im Nachkriegsdeutschland weist für ihn nicht auf den „anderen Anfang“ voraus, sondern ist Teil der Unheilsgeschichte.

Der angedeutete nationalistische Millenarismus und Heideggers antidemokratische Modernekritik sind als Hintergrund aller drei Feldweggespräche bedeutsam und wurden deshalb an dieser Stelle angesprochen. In dem ersten und längsten Gespräch, das hier kommentiert wird, wird davon nichts explizit Thema und ich werde dementsprechend in meinem Kommentar nicht mehr darauf zurückkommen.

Am 2. März legt er einem Brief an seine Frau die Abschrift eines Gesprächs aus dem *Zhuangzi* über das Wesen des Unnötigen bei. Im Brief selber spricht er davon, dass die Neuzeit mit ihrer Orientierung an Leistung, Arbeit, Macht und Erfolg das gemäße Verhältnis zum Unnötigen verloren habe. Die Bezugnahme auf den daoistischen Klassiker ist kein Zufall. Der Einfluss des Daoismus auf Heidegger, der ab den 1930er Jahren greifbar wird, ist in den Feldweg-Gesprächen und in seiner gesamten Spätphilosophie spürbar. Er war an den alten Überlieferungen asiatischer Völker interessiert, die wie das vorsokratische Denken der Griechen versprachen, Potentiale für das erhoffte Neuerwachen des

7 Man kann Heideggers Technikphilosophie deshalb zum Teil als Schuldabwehr interpretieren.

Seinsdenkens zu enthalten. Die Auseinandersetzung mit dem Daoismus hat dabei in seinem Werk deutlichere Spuren hinterlassen als seine Beschäftigung mit Zen-Buddhismus und hinduistischem Denken.

Am 23. März 1945 berichtet er Elfriede vom Nachlassen seiner Depressionen und dass er an dem ersten der später Feldweggespräche genannten Texte arbeitet. Er schreibt ihr in diesem Zusammenhang, dass er jetzt große Trauer über das „Schicksal des Vaterlandes“ empfinde, aber auch, dass sich darin etwas Rätselhaftes verbergen würde, ein schmerzliches Geheimnis, aus dem er Kraft schöpft. Heidegger fährt fort:

„Trotzdem mein Zustand noch labil ist körperlich, bin ich in den letzten Tagen in einen unheimlichen Schwung gekommen, über den ich fast Nahrung u. Schlaf ganz vergessen könnte. Plötzlich fand ich eine Form des Sagens, die ich nie gewagt hätte schon wegen der Gefahr der Nachahmung der platonischen Dialoge. Ich schreibe an einem ‚Gespräch‘ – eigentlich habe ich die ‚Inspiration‘ – ich muss es schon so nennen, gleichzeitig zu mehreren. Das dichtende u. denkende Sagen haben so eine ursprüngliche Einheit gewonnen, u. alles fließt leicht u. frei dahin. Erst aus der eigenen Erfahrung verstehe ich jetzt Platons Art der Darstellung [...].“⁸

Kurz darauf, am 4. April, heißt es in einem Brief an seinen Freund, den Romanisten und Literaturwissenschaftler Hugo Friedrich:

„Es gibt trotz aller Entfremdung noch Nähe. Denken Sie, in den letzten vierzehn Tagen habe ich hier, plötzlich im Sturm bei halber Kraft und Schlaflosigkeit, ganz wach ein ‚Gespräch‘ niedergeschrieben, das ich in den nächsten Tagen noch zu beenden hoffe, [...]. Das Schöne dabei ist, daß ich das Gefühl habe, nicht im Geringsten den Dialog Platons nachzuahmen; aber ich verstehe diesen jetzt erst. Und alles ist eine einzige Notwendigkeit des reinen freien Sagens.“⁹

Es ist bemerkenswert, dass Heidegger hier das im ersten Feldweg-Gespräch so wichtige Wort „Nähe“ als Gegensatz zu „Entfremdung“ gebraucht, eine Vokabel, die in der Modernekritik linker wie rechter Autoren schon länger eine zentrale Rolle spielte.¹⁰ Der in die Nähe führende Gang auf dem Feldweg erscheint, so gesehen, als ein Ausweg aus der

8 Heidegger 2005, 234–235.

9 Zit. nach Flatscher 2013, 128–156: 130–131.

10 Heidegger greift den Begriff „Entfremdung“ erstmals 1925 während der Ausarbeitungsphase von *Sein und Zeit* auf. Siehe Heidegger 2004, 41 und Heidegger 1979, 389, 437. In seinem Hauptwerk wird Entfremdung in § 38 als ein Charakteristikum des verfallenden In-der-Welt-Seins eingeführt, das besagt, dass sich dem verfallenden Dasein sein eigenstes Seinkönnen verbirgt und es sich auf diese Weise von ihm selbst entfremdet. Vgl. Heidegger 1977, 236. Zur Geschichte des Begriffs mit Blick auf Heidegger siehe Heinrichs 1999, 73–90. Bei seinem Versuch in die Nachkriegsdebatten der französischen Philosophie einzusteigen, lobt Heidegger Im *Brief über den „Humanismus“* (1947) Karl Marx dafür, die Entfremdung des Menschen, die in die „Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen“ zurückreiche, „in einem wesentlichen und bedeutenden Sinne“ erkannt zu haben (Heidegger 1976, 339). Er behauptet, dass deshalb nicht Husserl und Sartre, sondern sein Denken der Seinsgeschichte ein produktives Gespräch mit dem Marxismus ermögliche (a.a.O., 340).

Entfremdung, der mit der Neuzeit zum Durchbruch gelangenden, aber sich schon viel länger anbahnenden Entwurzelung und Heimatlosigkeit. Er ist auch als ein Nachhausekommen aus der Fremde konzipiert.

Der durch das Schreiben an den Feldweggesprächen entfachte neue Lebensschwung bedeutete keine nachhaltige Genesung. Anfang 1946 erlitt Heidegger einen Nervenzusammenbruch. Nachdem sich der Bereinigungsausschuss der Freiburger Universität monatelang mit seinem Verhalten während des NS-Regimes beschäftigt hatte, umfasste das im Januar 1946 verkündete Ergebnis seine Emeritierung, den Entzug der Lehrbefugnis sowie die Aufforderung öffentlichen Veranstaltungen der Universität fern zu bleiben.¹¹ Dazu kamen die immer noch virulenten privaten Probleme und die allgemein katastrophale Lage im Nachkriegsdeutschland. Bei der Bewältigung der diesmal nicht mehr wegzuschreibenden Krise half ihm Victor Emil von Gebattel (1883–1976), ein bedeutender Vertreter der anthropologischen Psychiatrie und Psychotherapie, in dessen psychiatrischer Klinik er sich während der ersten Hälfte des Jahres 1946 einige Monate lang behandeln ließ.¹²

1.2 Zur Gesprächsform

Selbstverständlich hatte Heidegger, wie die zitierten Briefstellen belegen, beim Schreiben der Feldweggespräche die berühmtesten literarischen Gespräche der europäischen Philosophiegeschichte vor Augen: Die platonischen Dialoge. Und jetzt, da er selber Gespräche schrieb, fühlte er eine neue Verbundenheit mit Platon, so dass er in dem zitierten Brief an seine Frau sogar daran denkt, das Buch über den griechischen Philosophen, das er vor Jahren versprochen hatte, für sie zu schreiben, doch noch anzugehen. Er betont in seinem Schreiben an Hugo Friedrich zurecht, dass seine Gespräche keine bloße Nachahmung der platonischen Dialoge darstellen. Heidegger zweifelte daran, dass die platonischen Dialoge überhaupt Gespräche in seinem Sinn sind. Die Unterschiede zwischen den Feldweggesprächen und der Form des Gesprächs bei Platon wurden später auch von einigen Heidegger-Interpreten hervorgehoben.¹³ Von der berühmten sokratischen Ironie ist so gut wie nichts zu spüren. Auf dem Feldweg gibt es auch niemanden, der wie Sokrates aus überlegener Einsicht mit seinen gezielten, seine Gesprächspartner in Aporien treibenden Fragen den Gang des Gesprächs lenken würde. Die Figur des Weisen, der diese Rolle am ehesten zukommt, bringt sich zurückhaltender ein, ist stärker an die wie von selbst entstehenden Kairos-Momente des Gesprächs gebunden, aus denen sie ihre Hinweise auf die Nähe des Seins schöpft. Dadurch wird die Unverfügbarkeit des Denkwegs,

11 Vgl. Ott 1988, 321.

12 Vgl. dazu Payen 2022, 473 und Ott 1988, 322 sowie Mitchell 2016. Heidegger hat die Bedeutung dieses Aufenthalts und der Therapie bei Gebattel später heruntergespielt.

13 Siehe dazu Cosmus 2001, 123 f.

dessen Verlauf niemand der miteinander Sprechenden bestimmen kann, bei Heidegger stärker als bei Platon betont.

Die Feldweg-Gespräche sind, was die Struktur ihres Ablaufs betrifft, nicht an die platonischen Dialoge angelehnt, sondern anders gebaut. In einem philosophischen Gespräch, und besonders wenn es, wie das erste Feldweggespräch, das Denken selbst behandelt, geht es nicht primär um das Erlangen bestimmter partikulärer Wahrheiten. Der Weg des Menschen zur Einsicht in das, was ist, und die Zugänglichkeit des Seins insgesamt stehen in Frage. Die Verlaufsgestalt fiktiver philosophischer Gespräche entspricht dem in ihnen artikulierten Verständnis des Seins und der Denkbewegungen, in denen es sich zu enthüllen vermag. Es wäre ein aufschlussreiches Projekt, diesen Zusammenhang durch einen Vergleich der Gesprächsform in niedergeschriebenen philosophischen Gesprächen verschiedener Zeiten und Kulturen zu entfalten.

Charakteristische Bewegungsweisen des ersten Feldweggesprächs werden unten zur Sprache kommen. Um an dieser Stelle nur die schon erwähnte unterschiedliche Bedeutung des Fragens im sokratisch-platonischen Gespräch und bei Heidegger anzusprechen: In unserem Feldweggespräch werden zwar viele Fragen gestellt und etliche davon beantwortet, aber dennoch prägt das Frage-Antwort-Schema im Vergleich zu den platonischen Dialogen nicht die Verlaufsgestalt dieses Denkens. Wie der Weise an einer Stelle andeutet, ist das Fragen nicht mehr der „Weg zu den wesentlichen Antworten“. Das „eigentliche Denken“, in das sich die Gesprächspartner auf ihrem Weg einschwingen, besteht nicht im Fragen und das Gewinnen der rechten Fragestellung hat nicht mehr oberste Priorität für ihren Denkweg.¹⁴ Denken wird zu einem Antworten, das kein Antworten auf ein Fragen ist, sondern das in erster Linie darauf hinhört und dem entgegnet, was sich im Gespräch immerfort zuspricht, die offene Weite des Seins als Gegend, in welcher der jeweilige Denkweg mit all seinen Fragen, Einfällen und Wendungen verläuft.¹⁵ An die Stelle des sokratischen insistierenden Nachfragens tritt ein gemeinsames kontemplatives Andenken, das sich vorzugsweise in anderen Gangarten und Sprachspielen artikuliert.

Man darf Heidegger glauben, dass er sich das Schreiben in Gesprächsform nicht willentlich vornahm, sondern, wie er sagt, „plötzlich“ zu ihm fand. Sein Aufgreifen dieses Genres ist bemerkenswert. Seit dem Ende der Ära des deutschen Idealismus in der ersten Hälfte

14 Heidegger 1995, 24f. Die im Fließtext ohne weitere Angabe genannten Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Band.

15 Angesichts der Einsicht, dass der Weg zu den wesentlichen Antworten nicht das Fragen ist, bemerkt Heidegger an der zitierten Stelle selbstkritisch zu seinem an der Seinsfrage orientierten Denken in *Sein und Zeit*: „Dann scheint mir der, der nach dem Sein fragt und alles an die Ausarbeitung der Seinsfrage wendet, nicht recht zu wissen, wohin er unterwegs ist.“

des 19. Jahrhunderts hatte sich so gut wie kein deutscher Philosoph mehr als Autor von Gesprächen betätigt.

Nach den Feldweg-Gesprächen verfasste er, soweit heute bekannt, noch zwei weitere Gespräche. Ein längerer zu Lebzeiten unvollendeter Dialog mit dem Titel *Das abendländische Gespräch* entstand noch in den 1940er Jahren, also zeitnah zu den Feldweggesprächen. Er behandelt Hölderlins Poesie.¹⁶ Das zweite, 1953/54 entstandene Gespräch erschien 1959 in dem Band *Unterwegs zur Sprache* unter dem Titel *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*. Der Titel könnte darauf hindeuten, dass es sich um einen Auszug aus einem längeren, bislang ungedruckten Manuskript handelt.

Auch wenn er danach keine Gespräche mehr schrieb, steht diese literarische Form Heideggers spätem Denken vielleicht sogar besser als seine Aufsätze, Vorträge oder die oft kitschigen Sinnsprüche und Gedichte, die als Einschübe auch die literarische Qualität der Feldweggespräche herabdrücken. Aus mehreren Stellen geht hervor, dass gerade für den späten Heidegger wie für Platon das Gespräch eine wesentliche Vollzugsweise philosophischen Denkens ist.¹⁷

Bei Heidegger ist nicht nur das gemeinsame Philosophieren, sondern auch der Bezug jedes Einzelnen auf das, was zu denken gibt, gesprächsförmig. Das zeigt sich u. a. darin, dass er für seine Prosaarbeiten reklamiert, dass sie als Wege und Gespräche verstanden werden sollen und nicht als eine „Reihe von Aussagesätzen“. Er muss darauf hinweisen, weil die philosophische Abhandlung nun einmal die sprachliche Gestalt von Aussagesätzen hat, auch wenn das in ihr Gesagte anders aufgefasst werden soll. In den als Gespräche verfassten Texten findet der offene, mehrstimmige Denkweg in seiner zeit- und ortsgebundenen Situiertheit auch auf der Ebene der literarischen Form eine Entsprechung. Das hebt sie aus den anderen Schriften des Philosophen heraus, unter denen die Notizen der *Schwarzen Hefte* nach der Gesprächsform wohl noch am ehesten dem Denken, auf das er sich im Spätwerk eingelassen hat, entsprechen. Nicht nur Philosophie und Dichtkunst gehen in den Gesprächen eine ungewöhnlich enge Verbindung ein, sondern auch der Gedankengang und das Medium seiner Mitteilung. Die Interpretation der Feldweg-Gespräche muss deshalb die Botschaft ihrer literarischen Form mitberücksichtigen.

Matthias Flatscher wies darauf hin, dass der Schluss des ersten Feldweg-Gesprächs, wie im Übrigen auch der Schluss von *Aus einem Gespräch über die Sprache*, die Situation des

16 Siehe Heidegger 2000, 57–197.

17 In Bezug auf Platons Hochschätzung des philosophischen Gesprächs siehe z. B. *Theätet* 189a–190a; *Sophistes* 263e und den berühmten siebten Brief.

Zueinandersprechens verlässt. Die Teilnehmer schwingen sich in der gemeinsamen Meditation der Nacht, in deren Dunkel sie mittlerweile gehen, so aufeinander ein, dass sie schließlich in vollkommener Harmonie einen einzigen langen Satz sprechen, nicht im Chor, sondern so, dass jeder den unvollkommenen Satzfaden seines Vorredners aufnimmt und weiterspinnt.

Das ist insofern problematisch, als damit suggeriert wird, dass das Gespräch darauf abzielt, dass sich alle zu einer einzigen Äußerung verbinden, die sich durch ihre verschiedenen Stimmen hindurch verlaublich – noch dazu in einem Raum, in dem es, laut Heidegger „nichts zu verantworten“ gibt, weil in ihm nicht mehr jemand, sondern „es“ spricht. Der lange Schatten des Totalitarismus ereilt damit auch den scheinbar „entwaffneten“ Heidegger noch einmal. Die Hoffnung auf eine vom „Führer“ gestiftete einheitliche Antwort des Volkes auf den Zuspruch des Seins wird freilich zurückgeschraubt auf das glückende, auf die Nähe sich einlassende Feldweggespräch in trauter Runde, in der die drei Gesprächspartner schließlich auf die geschilderte Weise dem Sein entsprechen.

1.3 Das Motiv des Feldwegs

Der Topos des Weges spielt in Heideggers Denken bekanntermaßen eine wichtige Rolle. Er stellte die Gesamtausgabe seiner Schriften unter das Motto „Wege nicht Werke“ und unterstrich damit die Unabgeschlossenheit seines Denkens. Zwei seiner Aufsatzsammlungen enthalten „Weg“ im Titel: die *Holzwege* (1950) und *Wegmarken* (1967) und auch im Titel der Zusammenstellung von Beiträgen zur Philosophie der Sprache namens *Unterwegs zur Sprache* (1959) wird der Wegcharakter seines Denkens artikuliert. Man kann sagen, dass nach dem zweiten Weltkrieg „Weg“ zu einem Grundwort des Philosophen wurde. Das hängt nicht zuletzt mit dem oben schon erwähnten Einfluss des Daoismus zusammen, der bereits in der Zwischenkriegszeit Spuren hinterlässt und seit dem Ende des zweiten Weltkriegs unübersehbar wird. Eines von mehreren wichtigen Zeugnissen für sein daoistisch inspiriertes Wegdenken ist die aus den Jahren 1957/58 stammende Vortragsreihe „Vom Wesen der Sprache“, die in *Unterwegs zur Sprache* veröffentlicht wurde. Darin entfaltet Heidegger seine Interpretation des *dao* als Weg.

Dem Thema „Feldweg“ widmete er eine eigene kleine Meditation, die erstmals 1949 in einer Festschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Todestag des Komponisten Constantin Kreuzer und danach noch mehrmals erschien. Er beschreibt darin einen Feldweg, den er aus seiner Jugend kannte und auf dem er damals während des Spazierengehens oder auf einer Bank lesend, seinen noch unbeholfenen philosophischen Gedanken nachging. „Wenn die Rätsel einander drängten und kein Ausweg sich bot, half der

Feldweg. Denn er geleitet den Fuß auf wendigem Pfad still durch die Weite des kargen Landes.“¹⁸

Was in diesem Satz vom Feldweg gesagt wird, bestimmt auch den Gang des ersten Feldweg-Gesprächs: Rätsel und Fragen, die einander hervorbringen; der Weg eines Gesprächs auf dem sich manches löst, anderes ungeklärt stehen gelassen wird; ein Weg, der durch Feld und Wald führt, wobei er wie das Gespräch von Zeit zu Zeit Wendungen nimmt; und nicht zuletzt die Weite und Stille der Landschaft, die im Hintergrund die miteinander Sprechenden lautlos ansprechen und bewegen. Es ist bezeichnend, dass das Gespräch nicht an der Universität oder in einer Wohnung stattfindet, sondern draußen in der Natur im intimen Rahmen eines Dialogs, wo man in Ruhe aufeinander und auf die das Sein zugänglich machende, herbstlich gestimmte Gegend hören und miteinander denken kann.¹⁹ Der Feldweg ist außerdem, wie bei Heidegger das Landleben generell, Gegenwelt zur entfremdeten modernen Gesellschaft, die sich für ihn wie für viele Kulturkritiker seiner Zeit besonders in der Großstadt manifestiert.

1.4 Der Titel

Das erste Gespräch trägt den Haupttitel *Ἀγχίβασις* (Anchibasie). Dieses griechische Wort ist ein Hapax legomenon, ein sprachlicher Ausdruck, der nur an einer einzigen Stelle belegt ist. Dieser singuläre Ort ist das Fragment 122 von Heraklit, das nur aus diesem einen Wort besteht. Es handelt sich um eine Substantivbildung aus *anchi* „heran“, „nahe“ und *bainein* „gehen“, die gewöhnlich mit „Annäherung“ oder „Herangehen“ übersetzt wird. Die angemessene Übertragung des griechischen Worts ins Deutsche wird gegen Ende des ersten Feldweg-Gesprächs thematisiert, wo es schließlich mit „In-die-Nähe-gehen“ bzw. „In-die-Nähe-hinein-sich-einlassen“ übersetzt wird, wobei unter „Nähe“ das Sich-einander-Zukehren von Sein und Mensch gemeint ist.²⁰

Im ersten Feldweg-Gespräch und auch in den anderen beiden wird nicht nur über die Nähe und das In-die-Nähe-Gehen gesprochen, es geht vielmehr darum, mit dieser Nähe in Berührung zu kommen. Das Gespräch ist eine Einübung in die Erfahrung des meist

18 Heidegger 1983, 87–91: 87.

19 Vgl. dazu Flatscher 2013, 137f.

20 Der Gedanke, dass phänomenologisches Philosophieren aus der Zuneigung zur Nähe entspringt und in die Nähe führt, in der dann der Ursprung in seiner Ferne erscheinen kann, taucht bei Heidegger schon sehr früh in Notizen zur Vorlesung vom Wintersemester 1919/20 auf. Vgl. Heidegger 1993, 168. Die Bedeutung des Motivs der Nähe in *Sein und Zeit* und im Spätwerk behandelt die einschlägige Monographie Kettering 1987. Kettering wählt als Einstieg in sein Thema eine ausführliche Interpretation des zeitnah zu den Feldweggesprächen verfassten *Brief über den Humanismus*. Die frühen Vorlesungen und die vollständige Ausgabe der Feldweggespräche waren, als Ketterings Studie verfasst wurde, noch nicht zugänglich.

unbeachteten Naheliegendsten, nicht die vertraute Nähe zu etwas oder jemand Bestimmtem, sondern zum Sein im Ganzen. Der Verlauf des Gesprächs ist ein Gang dorthin.

Ein Ergebnis des Gesprächs, das ihrer gemeinsamen Gesprächserfahrung entspringt, besteht darin, dass die drei Gesprächspartner darin übereinkommen, dass *Ἀρχιβασιῆς* ein guter Name für das Wesens des Denkens ist. Damit ist das erste Feldweggespräch tatsächlich, wie es der Titel der Teilveröffentlichung von 1959 ankündigt, ein Gespräch über das Denken, aber mehr noch eine geschriebene *performance* des Denkens selbst, während derer die drei Gesprächspartner auf dem Feldweg allmählich in das Wesen des Denkens hineinfinden und die Nähe zum Sein erfahren. Sie lernen im Gehen die Nähe.

1.5 Die Gesprächsteilnehmer

Die miteinander Sprechenden werden nicht namentlich genannt, sondern als Forscher, Gelehrter und Weiser bezeichnet. Der Forscher ist ein Physiker, der die Höhenstrahlung erforscht; der Gelehrte ein Historiker mit philosophiegeschichtlichen Kenntnissen. Der Weise entspricht einem Philosophen, der in etwa so denkt wie Heidegger. Er distanziert sich im Gespräch von der Auffassung, ein Weiser sei ein Mensch, der Weisheit im Sinn eines höheren Wissens besitzt. Er meint, dass es vermutlich keinen Weisen in diesem Sinn gibt. Das schließe aber nicht aus,

„dass einer ein *Weiser* ist, mit welchem Wort ich jetzt nicht den Wissenden meine, sondern einen solchen, der dahin zu weisen vermag, von woher den Menschen die Winke kommen; einen solchen, der zugleich die Weise, die Art, weisen kann, wie den Winken zu folgen sei.“ (84f., Herv. i. T.)

Seine Gesprächsbeiträge entsprechen dem Stil der Verhaltenheit, den Heidegger in seinen zwischen 1936 und 1938 verfassten *Beiträgen zur Philosophie* als neuen Stil des Philosophierens ins Spiel brachte.²¹ Auf zuvorkommend-zurückhaltende Weise stimmen sie allmählich seine Mitunterredner ein auf ein horchendes Nachsinnen, das Winke, die aus dem schon Gesprochenen oder aus der Gestimmtheit der Jahres- oder Tageszeit kommen, beachtet und aufnimmt.

In der Teilpublikation des Gesprächs von 1959 wurde der „Weise“ zum „Lehrer“. Ein „Lehrer“ erscheint auch im zweiten Feldweggespräch und spielt dort eine dem Weisen vergleichbare Rolle. Warum Heidegger diese Änderung vornahm, ist nicht bekannt. Vielleicht ist ihm beim Schreiben des zweiten Gesprächs aufgegangen, dass „Lehrer“ der geeigneter Name ist. Die Bezeichnung „Lehrer“ klingt jedenfalls bescheidener als „Weiser“ und passt insofern ganz gut zu dieser Gestalt. Andererseits fällt der im Wort „Weiser“ mit zu hörende Bezug auf das Weisen und die Weisheit unter den Tisch und stattdessen klingt

21 Vgl. dazu Flatscher 2014, 336–344.

der Bereich des schulmäßigen Unterweisens an, dem Heidegger zeitlebens kritisch gegenüberstand und der seiner Meinung nach weitab vom Feldweg liegt.

Allerdings sollte in diesem Zusammenhang nicht vergessen werden, dass Heidegger intensiv darüber nachdachte, was Lehren und Lernen in der Philosophie und in anderen Bereichen bedeuten und welche Rolle den Lehrerenden dabei zukommt. Die Vermittlung schulmäßig festgelegter Lehrinhalte ist dabei seiner Meinung nach unumgänglich, aber nur von untergeordneter Bedeutung.²² Lernen besteht für Heidegger darin „das Tun und Lassen zu dem in die Entsprechung zu bringen, was sich jeweils an Wesenhaftem uns zuspricht.“²³ Den Unterricht betrachtet Heidegger als einen gemeinsamen Weg der Lehrerenden und Lernenden.²⁴ Auf diesem Weg sind auch die Lehrenden Lernende und sie müssen sogar mehr lernen als ihre Schüler*innen.

„Das Lehren ist darum schwerer als das Lernen, weil Lehren heißt: lernen lassen. Der eigentliche Lehrer lässt sogar nichts anderes lernen als – das Lernen. Deshalb erweckt sein Tun oft auch den Eindruck, daß man bei ihm eigentlich nichts lernt, sofern man jetzt unversehens unter ‚lernen‘ nur die Beschaffung nutzbarer Kenntnisse versteht. Der Lehrer ist den Lehrlingen einzig darin voraus, daß er noch weit mehr zu lernen hat als sie, nämlich das Lernen-lassen.“²⁵

Die Gestalt des Weisen wird im ersten Feldweggespräch so gezeichnet, dass sie der in diesem Zitat anklingenden Auffassung Heideggers davon, was einen Lehrer ausmacht, gerecht wird. Er legt es nicht darauf an, den anderen nützliche Kenntnisse beizubringen, sondern lässt sie in das Lernen der Nähe kommen, in die er sich, selber ein Lernender, einübt.

Bei den Gesprächspartnern handelt sich um drei Männer, die durch ihre Berufe für drei verschiedene Wissenskulturen stehen. Die moderne Naturwissenschaft, die Geisteswissenschaft und eine Form des Erkennens, die von der akademischen Philosophie herkommt und ihr ähnelt, aber anderswohin unterwegs ist.

Die Zweiteilung des Kosmos der Wissenschaften in Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften war in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts üblich geworden. Einflussreich waren dafür etwa Windelbands Unterscheidung von nomothetischer und idiopathischer Wissenschaft und Diltheys Deutung der Geisteswissenschaft als im Unterschied zur Naturwissenschaft primär historisch orientierter Disziplin. Es ist von daher nicht verwunderlich, dass der dem Naturwissenschaftler an die Seite gestellte Gelehrte ein Historiker ist.

22 Heidegger 1984, 3. Zum Wesen des Lernens und Lehrens siehe a.a.O., 71–74. Die dort geäußerten Gedanken nimmt Heidegger in Vorlesungen aus dem Jahr 1951/52, die 1954 veröffentlicht wurden, wieder auf und denkt sie weiter. Vgl. Heidegger 2002.

23 Heidegger 2002, 5f.

24 Heidegger 2002, 17f.

25 Ebd.

Die problematische Stellung der Philosophie im Verhältnis zu den beiden paradigmatischen Formen akademischen Wissens wurde vielfach diskutiert. Unser Feldweg-Gespräch liefert einen Beitrag dazu.

Heidegger hatte in früheren Jahren Gespräche mit den Philosophie-affinen Physikern Werner Heisenberg und Carl Friedrich von Weizsäcker geführt, aber auch mit Historikern verschiedener Gebiete wie den Literaturhistorikern Hugo Friedrich und Max Kommerell sowie dem mit ihm befreundeten Kunsthistoriker Kurt Bauch. Auf die Erfahrungen, die er in diesen Unterhaltungen und Briefwechseln sowie durch einschlägige Lektüre erworben hatte, konnte er für die Feldweg-Gespräche zurückgreifen. Die Gesprächsteilnehmer tragen aber nur wenige persönliche Züge. Sie stehen nicht so sehr für konkrete Personen als für drei verschiedene Wissensgebiete und mit ihnen verbundene Denkweisen.

2. Die Gangarten des Gesprächs

Der Dialog lässt sich insgesamt als Einübung in das Philosophieren lesen. Im Mitgehen auf dem Feldweg kann man lernen, wie Philosophie nach Art des späten Heideggers geht und wohin sie sich bewegt. Dabei ist es hilfreich, das Gespräch mindestens in Teilen mehrmals zu lesen, und dabei auch hin und wieder zurück und vor zu blättern, um seine Bewegung besser zu verstehen. Die miteinander Philosophierenden durchlaufen auf dem Feldweg mehrere Richtungswechsel und verschiedene Gangarten. Ich gehe an dieser Stelle darauf ein, weil der folgende, auf die Themen des Gesprächs fokussierte Kommentar notwendigerweise die Modulationen und wechselnden Rhythmen des Gesprächsgeschehens in den Hintergrund treten lässt und durch die geradlinige Diskussion wichtiger Themen mehr überdeckt, als offenlegt.

2.1 Die Grundbewegung: Dorthin gehen, wo wir sind

Seinem Titel entsprechend gibt es eine grundlegende Bewegung, auf die alle Wendungen des Gesprächs letztlich hinauslaufen, das „In-die-Nähe-gehen“ oder „In-die-Nähe-hinein-sich-einlassen“. Nähe meint dabei das Zusammengehören von Mensch und Sein als vom Sein eröffnetes einander Entsprechen. Im Gespräch wird das Sich-Einlassen auf diese Nähe geübt, wobei es dem Weisen zukommt, etwas vertrauter mit ihr zu sein als die anderen und im Gespräch immer wieder Hinweise zu geben, die dorthin zeigen. Aber auch er überblickt und beherrscht den Gang des Gesprächs nicht, zu dem alle auf je ihre Weise, das beitragen, was ihnen unvorhersehbar in den Sinn kommt.

Die Einübung in die Nähe bildet kein Vorspiel zu ihrer Erfahrung, sondern ist mit ihr identisch. „Erfahren heißt nach dem genauen Sinn des Wortes: *eundo assequi*: im Gehen,

unterwegs etwas erlangen, es durch den Gang auf einem Weg erreichen.“²⁶ Die Besonderheit des Gangs auf dem Feldweg besteht darin, dass er uns in das gelangen lässt, in dessen Bereich wir immer schon sind. In *Unterwegs zur Sprache* heißt es dazu: „Der Weg lässt uns in das gelangen, was uns be-langt, in dessen Bereich wir uns schon aufhalten.“²⁷

Er führt also nicht anders wohin, sondern zu dem Naheliegendsten, worin wir schon eingelassen sind. Einen Weg zu ihm zu beschreiten, ist deshalb notwendig, weil wir uns dort, wo wir sind, für gewöhnlich auf eine Weise aufhalten, die eher ab- als anwesend ist, abgekehrt von dem, was uns doch am nächsten ist, weil es uns die sein lässt, die wir sind.

Den Weg dorthin zu gehen, bedeutet für die Gesprächsteilnehmer, sich von dem gemeinsamen Gesprächsweg bewegen zu lassen (202) und bereit zu sein, im Gespräch etwas zu erfahren, das sie umstimmt und ihr eigenes Wesen (d. h. bei Heidegger die grundlegende Art, wie sie anwesend sind) verwandelt (57).

2.2 Das Dasein entbergendes, mehrdimensionales Kreisen

Die Bewegung zu dem Ort, an dem wir schon sind, schließt ein geradliniges Herangehen an ein sich zunächst anderswo befindendes Ziel aus. Dadurch entsteht leicht der in gewisser Weise zutreffende Eindruck, das Gespräch komme nicht vom Fleck und trete auf der Stelle (vgl. 21). Das Kreisen um dasselbe wandelt sich, aber nicht im Sinn einer quantitativen Skala des Fortschreitens. Es gibt eine wachsende Klärung, eine Steigerung des Inneseins der Nähe des Seins, die mit qualitativen Ortsveränderungen verbunden ist. Sie entsteht im Kreisen, das nicht notwendig nach oben führt, also eine lineare Steigung anzeigt, wie die Metapher der Spirale es nahelegt, sondern auch Veränderungen der Tonart inkludiert, für die das Oben/Unten-Schema zu simpel ist. Man kommt jedenfalls immer mal wieder gleichsam von Neuem dort an, wo der Weg schon einmal anlangte (vgl. GA 97, 155). Früher Gedachtes kehrt zurück und wird erneut durchgegangen, weil es ungehobene Möglichkeiten zukünftigen Verstehens in sich birgt, die nun auftauchen und dem Weg eine neue Richtung zu geben vermögen. Die schöpferische Rückkehr und Wiederholung in einem mehrdimensionalen Raum ist eine Grundstruktur des Übens, die für das übende Wesen Mensch nicht nur im nachdenklichen Gespräch, sondern in vielen Bereichen des Daseins von Bedeutung ist.²⁸

Die Unabschließbarkeit des philosophierenden Kreisens tritt in unserem Feldweggespräch auf verschiedene Weise zu Tage. Die Gesprächspartner beziehen sich z. B. auf vorhergehende Gespräche, nehmen einige von deren Themen wieder auf, ohne früher

26 Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Frankfurt/M. 1985, 159.

27 Ebd., 188.

28 Vgl. zum Thema Übung Baier 2013.

Gesagtes vollständig einholen zu können und zu wollen. Wichtig ist, was davon im jeweiligen Augenblick erinnert wird und zur Annäherung an die Sache beiträgt. Das Gespräch hat auch kein handfestes Ergebnis, sondern einen offenen Schluss, der über es hinausweist auf mögliche künftige Gespräche.²⁹

Die Gefahr auf einen Ab- oder Irrweg zu geraten, begleitet jede Phase und die Gesprächsteilnehmer erliegen ihr dann und wann. Dennoch bleiben die drei miteinander auf ihrem Feldweg und sind in diesem Sinn, wie Heidegger andernorts sagt, „un-ent-wegt, jedoch beirrt“.³⁰ Es liegt ihrem Gang ein sie verbindendes und ihr Gespräch tragendes, sie gemeinsam Bewegendes zugrunde, von dem sie über das jeweils im Fokus der Aufmerksamkeit stehende konkrete Thema hinaus angesprochen bleiben und sie halten sich auf dem Weg, der darin besteht, dem Bewegenden zu entsprechen. Sie können dieses letztlich Bewegende erst gegen Ende des Gesprächs vorläufig artikulieren und haben dann etliche Irr- und Seitenwege begangen und sich einander erinnernd immer wieder aus dem Abdriften zurückgeholt.

Der Kreisgang ist ein wiederholtes gemeinsames Sich-Sammeln um der zu erörternden Sache willen. Er kann selbst zu einem Abweg werden, wenn er zu einem zwanghaften Repetieren eines Themas wird, an dem man sich festgebissen hat. Auch das scheinbar zwanghafte Wiederholen ist nicht sinnlos. In ihm steckt ein Frageknoten, der darauf wartet, entdeckt und gelöst zu werden.

Welche Richtung des gemeinsamen Nachdenkens eingeschlagen werden soll, wenn das Gespräch an einer Wegscheide ankommt, darüber sind sich die Teilnehmer nicht immer einig. Sie wird im Gespräch selbst besprochen und konsensuell entschieden, oft aber ergibt sie sich auch wie von selbst aus dem Fortgang.

2.3 Das Schlingern in der Zone der entscheidenden Fragen

Das Schlingern ist eine Denkbewegung, die mit Angst verbunden ist, weil man darin den festen Boden und die Orientierung verliert. Die Schritte werden unsicher. Es ist oft ein Indikator dafür, dass man bei grundlegenden Fragen angelangt ist. Der Forscher sagt in diesem Zusammenhang: „Solche Fragen sind seltsam. Sie erregen mir stets einen Schwindel. Ich verliere in ihrem Wirbel jeden Boden und allen Raum.“ (10) Die Zeiten des

²⁹ Flatscher 2011, 355.

³⁰ Vgl. dazu den Brief Heideggers an seinen damaligen Studenten Hartmut Bucher in Heidegger 2000b, 187: „Alles ist hier Weg des prüfend hörenden Entsprechens. Weg ist immer in der Gefahr, Irrweg zu werden. Solche Wege zu gehen verlangt Übung im Gang. [...] Bleiben Sie in der echten Not auf dem Weg und lernen sie un-ent-wegt, jedoch beirrt, das Handwerk des Denkens.“

Schlingerns sind wesentliche Wandlungsphasen des philosophischen Gesprächs, denen man nicht ausweichen sollte.

2.4 Innehalten und im Rückwärtsgang nach vorne

Es geht bei der Besinnung auf früher Besprochenes um mehr als nur darum, es im Gedächtnis zu behalten. Das Erinnern ist zugleich ein Sich-sammeln im Zusammenfassen des bisherigen Gesprächs (73). Typisch dafür ist die Frage „Wo stehen wir?“ (76) Diese Besinnung blickt zugleich zurück und voraus in das noch Ausständige des Gesprächs. Die miteinander Sprechenden beziehen sich auf das schon Gesagte, um dem darin verborgenen bisher noch ungedachten Sinn, nachzuspüren, der darauf wartet, entdeckt zu werden.

Auf dem Feldweg wird immer wieder mehr gesagt, als man sich zunächst dabei dachte. Die den Teilnehmern einfallenden Worte enthalten einen Bedeutungsüberschuss im Vergleich zu dem, was der jeweils Sprechende gerade davon versteht. „Sie sagen da vermutlich mehr, als sie denken“, meint einmal der Weise zum Forscher (5 und ähnlich 7). Es gilt auf dieses Plus zu achten und es als Quelle des Denkens ins Gespräch einfließen zu lassen, indem man auf schon gesagte Worte zurückkommt, und ihren Sinn schöpferisch auslotet.

2.5 Den Schritt verlangsamen, zur gelösten Ruhe kommen

„Immer gelöster vertraue ich dem unscheinbaren Geleit, das uns in diesem Gespräch an die Hand oder, richtiger gesagt, beim Wort nimmt.“ (107) Das Gespräch wird in seinem Verlauf ruhiger, gelassener und entspannter. Es kehrt, wie es im Gespräch heißt, ein in die Ruhe „worin jegliches beruht.“ (159) Das Ende des Gesprächs ergibt sich aus ihm selbst, wenn es „durch seine Eigenschwingung in seine eigene Ruhelage kommt.“ (74) Das Zur-Ruhe-Kommen des Gesprächs ist ein vorläufiges Ankommen an dem Ort, um den das Gespräch kreiste. Die Bewegung kommt dadurch nicht zum Stillstand, sondern sammelt sich in einem wachen Gewahrsein. Dessen Ruhe kommt aus der Nähe zum Sein. Nicht nur das Feldweg-Gespräch, sondern der Mensch allgemein gelangt in der Offenheit für die Nähe in die Ruhelage seines Wesens (70).

2.6 Hören auf das, was sich im Gespräch zuspricht.

Es wird immer wieder deutlich, dass die miteinander Sprechenden in dieser Art Gespräch nicht vorgefasste Punkte abarbeiten. Sie vertrauen darauf, dass ihr Gespräch, das von einem sich immer wieder entziehenden Thema in Atem gehalten wird, im Gehen einen Weg entstehen lässt und den Ausblick auf Möglichkeiten eröffnet, denen dann nachgegangen wird (75). Das, worum es geht, kommt im Ganzen des Gesprächs heran und spricht sich darin zu. Deshalb ist für die Teilnehmenden „das Hineinhören in das Gespräch

fast wesentlicher“ als das Sprechen. Sie rühren auf diese Weise immer wieder an die Nähe, schöpfen aus ihr, die sich dabei als Nähe eines Fernen zeigt, das entzogen bleibt.³¹

Wie oben schon erwähnt, treten die erörterten Gangarten des Gesprächs im nun folgenden Kommentar nur mehr am Rande in Erscheinung. Sie könnten adäquat herausgearbeitet werden, wenn die einzelnen Gesprächsbeiträge und die Art, wie sie jeweilig aufeinander und auf das Gespräch als Ganzes eingehen, bedacht werden würden. Das würde den Kommentar auf Buchlänge anschwellen lassen, und den Lesenden mindestens soviel Zeit abverlangen, wie die Lektüre des Feldweggesprächs selbst. Stattdessen folgt nun eine an den zentralen Themen orientierte, verhältnismäßig bündige Interpretation. Sie kann das sich dem Gang des Gesprächs anschmiegende Lesen des Originaltextes nicht ersetzen, trägt aber, wie ich hoffe, dazu bei, dessen Verständnis zu erleichtern und zu vertiefen.

31 Diesbezüglich haben Heideggers Feldweggespräche eine strukturelle Ähnlichkeit mit dem frühromantischen Symphilosophieren, wie es von Friedrich Schlegel konzipiert wurde.

Literatur

- Baier, Karl (2013): „Philosophien der Übung unter japanischem Einfluss: Karlfried Graf Dürckheim und Otto Friedrich Bollnow“, in: Marcus Schmücker, Fabian Heubel: *Dimensionen der Selbstkultivierung. Beiträge des Forums für asiatische Philosophie*. Freiburg/München, 337–369.
- Cosmus, Oliver (2001): Anonyme Phänomenologie. Die Einheit von Heideggers Denkweg. Würzburg.
- Flatscher, Matthias (2011): Logos und Lethe. Zur phänomenologischen Sprachauffassung im Spätwerk von Heidegger und Wittgenstein. Freiburg/München.
- Flatscher, Matthias (2013): „(V)Ergangene Geistergespräche. Bemerkungen zu Heideggers performativem Stil im Feldweg-Gespräch *Anchibasie*.“ In: Patrick Baur, Bernd Bösel, Dieter Mersch (Hg.): *Die Stile Martin Heideggers*. Freiburg/München.
- Jäger, Lorenz (2021): *Heidegger. Ein deutsches Leben*. Berlin.
- Heidegger, Martin (1976): *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (1977): *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (1979): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (1983): *Aus der Erfahrung des Denkens. 1910–1976*, GA 13, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (1984): *Die Frage nach dem Ding*, GA 41, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (1993): *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (1995): *Feldweg-Gespräche*, GA 77, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (2000): *Zu Hölderlin. Griechenlandreisen*, GA 75, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (2000b): *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Frankfurt/M. 2000.
- Heidegger, Martin (2002): *Was heißt Denken?*, GA 8, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (2004): *Der Begriff der Zeit*, GA 64, Frankfurt/M.
- Heidegger, Gertrud (Hg.) (2005): ‚Mein liebes Seelchen‘. Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede 1915–1970. München.
- Heinrichs, Thomas (1999): Zeit der Uneigentlichkeit. Heidegger als Philosoph des Fordismus, Münster.
- Kettering, Emil (1987): *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*. Pfullingen.
- Mitchell, Andrew J. (2016): „Heidegger’s Breakdown: Health and Healing Under the Care of Dr. V.E. von Gebtsattel“, in: *Research in Phenomenology* 46, 70–97.
- Ott, Hugo (1988): Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt/ New York.
- Payen, Guillaume (2022): *Heidegger. Die Biographie*. Darmstadt.