

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	59 (2012)
<b>Heft:</b>	1
<b>Artikel:</b>	Heideggers Gespräche
<b>Autor:</b>	Mai, Helmut
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-760555">https://doi.org/10.5169/seals-760555</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 25.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Heideggers Gespräche

Der Umstand, dass sich unter den Schriften Martin Heideggers auch Gespräche finden, dürfte bei vielen Philosophen keine besonderen Erwartungen wecken. Denn der Fähigkeit Heideggers zum offenen Gespräch wird für gewöhnlich nur wenig Vertrauen entgegengebracht. Zu sehr scheint seine Philosophie von Machtprüchen und Dikta durchsetzt, über die er mit sich nicht diskutieren ließ. Die Berichte über seinen Seminarstil, der als „autoritär“ galt und keine „Diskussionen“ zuließ, scheinen diesen Eindruck zu bestätigen.<sup>1</sup> Von hier aus wird man gleich von Anfang an versucht sein, den echten Gesprächscharakter der von Heidegger als Gespräche konzipierten Schriften zu bezweifeln und in ihnen lediglich eine rein äußerliche Variation des von Heidegger auch sonst gepflegten Stils des Philosophierens zu sehen, der sich der kontrollierenden Auseinandersetzung mit den Argumenten anderer weitgehend zu entziehen scheint. Nicht bei Heidegger selbst, sondern erst bei einem seiner Schüler, Hans-Georg Gadamer, scheint das Gespräch in Anknüpfung an die Tradition Platons wieder in neuer Weise ernst genommen worden zu sein im Hinblick auf die im Gespräch und nur im Gespräch sich bietenden Möglichkeiten authentischen Philosophierens.<sup>2</sup>

Vor diesem Hintergrund ist es freilich verwunderlich, wieso sich Heidegger so viel Mühe mit der Ausarbeitung von Schriften gemacht hat, die jedenfalls dem äußeren Anschein nach wie Gespräche aussehen. Denn neben den beiden bereits zu seinen Lebzeiten von ihm veröffentlichten Gesprächen – dem „Gespräch von der Sprache“ zwischen einem Japaner und einem Fragenden und der „Erörterung der Gelassenheit“<sup>3</sup> – hat das Erscheinen der Gesamtausgabe noch weitere, unveröffentlichte Gespräche zu Tage gefördert. So finden sich in Band 77 der Gesamtausgabe drei um 1945 entstandene Gespräche,<sup>4</sup> von denen das erste Gespräch mit dem Titel „Αγχιβασίη“ dasjenige umfassende Gespräch ist, das die „Erörterung der Gelassenheit“ als das etwa letzte Drittel enthält.<sup>5</sup> Ferner finden sich hier

<sup>1</sup> Vgl. dazu etwa die Erinnerungen Georg Pichts in: NESKE, Günther (Hg.): *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen: Neske 1977, 202. Vgl. ferner ebd., 155f., 218.

<sup>2</sup> Vgl. GADAMER, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*. 6. Auflage. Tübingen: Mohr 1990, 387ff.

<sup>3</sup> Die exakten Titel lauten: „Aus einem Gespräch von der Sprache“, in: HEIDEGGER, Martin: *Unterwegs zur Sprache* (= US). Stuttgart: Neske 1959, 83–155 und „Zur Erörterung der Gelassenheit“, in: HEIDEGGER, Martin: *Gelassenheit* (= G). Pfullingen: Neske 1959, 27–71.

<sup>4</sup> Vgl. HEIDEGGER, Martin: *Feldweg-Gespräche* (= GA 77). Hrsg. v. Ingrid Schüßler. Frankfurt am Main: Klostermann 1995.

<sup>5</sup> GA 77, 1–157. Vgl. aber Fn. 34.

noch zwei zu Lebzeiten Heideggers gänzlich unveröffentlichte Gespräche mit den Titeln „Der Lehrer trifft den Türmer an der Tür zum Turmaufgang“ und „Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren“.<sup>6</sup> Schließlich enthält der Band 75 der Gesamtausgabe noch ein zwischen 1946 und 1948 entstandenes unvollendetes Gespräch, das den Titel „Das Abendländische Gespräch“ trägt.<sup>7</sup> Unter Heideggers Schriften finden sich also immerhin fünf Gespräche, die zusammen einen Umfang von etwa 450 Seiten ausmachen.<sup>8</sup>

Allein schon dieser nicht unbeträchtliche Gesamtumfang der Gespräche Heideggers ließe es vermassen erscheinen, hier so etwas wie eine Gesamtinterpretation dieser Gespräche geben zu wollen. Zumal in ihrem Verlauf eine Vielzahl von Themen angesprochen wird, von denen jedes einzelne für sich schon zum Anlass umfangreicher Nachforschungen genommen werden könnte. Was einer Gesamtinterpretation dieser Gespräche aber vor allem im Wege steht, ist das Problem, auch nur ein *einziges* dieser Gespräche sachgerecht einzuschätzen. Denn man wird zugestehen müssen, dass sich beim Lesen dieser Gespräche zunächst einmal eine gewisse Hilflosigkeit einstellt, über das, was dort dargeboten wird, auch nur einigermaßen sachgerecht zu reden. Um hier Abhilfe zu schaffen, möchte ich im Folgenden einen allgemeinen Zug dieser Gespräche herausarbeiten, durch den Heidegger, wie mir scheint, in der Tat die Tradition der platonischen Dialoge in seinen Gesprächen wieder aufleben lässt und durch den er offenkundiger als in seinen übrigen Schriften ein Verständnis von Wahrheit demonstriert, das sich nicht auf die Wahrheit von Aussagen beschränkt. Nach den Gemeinsamkeiten wird dann auch noch von den Unterschieden, die es zwischen den heideggerschen Gesprächen und den platonischen Dialogen gibt, zu reden sein, von denen her ein überraschendes Schlaglicht auf Heideggers Denken insgesamt fällt.

## I. DER GRUNDZUG DER HEIDEGGERSCHEN GESPRÄCHE

Der soeben erwähnte allgemeine Zug dieser Gespräche wird an einer Stelle des „Gespräches von der Sprache“ eigens angesprochen als der „verborgene Zug unseres Gespräches“, dem wir „ruhig vertrauen“ dürfen (vgl. US, 123).

<sup>6</sup> GA 77, 160–202 und 203–240.

<sup>7</sup> HEIDEGGER, Martin: *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen* (= GA 75). Hrsg. v. Curd Ochwadt. Frankfurt am Main: Klostermann 2000, 57–196.

<sup>8</sup> Im vorläufigen Editionsplan der Gesamtausgabe finden sich darüber hinaus keine weiteren Hinweise mehr auf noch unveröffentlichte Gespräche. Vgl. THOMÄ, Dieter (Hg.): *Heidegger-Handbuch*. Stuttgart: Metzler 2003, 542f. Adriano Fabris macht noch auf die protokollierten Seminare, an denen Heidegger teilgenommen hat (Zollikon, Zähringen, Le Thor, Muggenbrunn), als „Muster des Gesprächscharakters von Heideggers Denken“ aufmerksam. Vgl. FABRIS, Adriano: *Heideggers Gespräch als Sage des Ereignisses*, in: BABARIC, Damir (Hg.): *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis-Sage-Geviert*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2007, 191–197, hier 191 Fn. 2.

Demnach handelt es sich bei diesem allgemeinen Zug um eine keineswegs auf der Hand liegende Wirklichkeit, der es in einer ganz bestimmten Weise – in einem Vertrauen – zu begegnen gilt.<sup>9</sup> Auf die Ausbildung und das Festhalten dieses Vertrauens auf eine nicht manifeste Wirklichkeit kommt es in Heideggers Gesprächen vorrangig an. Daher sind es auch nicht explizite Aussagen, auf die in diesen Gesprächen abgezielt wird; es geht nicht um „Leitsätze und Merkworte“ (vgl. US, 154), sondern es geht um ein *Verhalten*, das dem Zustandekommen und Behaupten von Aussagesätzen noch zugrunde liegt. Die eigenartige Dynamik der heideggerschen Gespräche, für die innerhalb der Gespräche insbesondere die Figuren des „Frager“ bzw. des „Weisen“ die Gewährsmänner sind,<sup>10</sup> ist nur verständlich im Blick auf dieses Verhalten, das seine Orientierung nicht aus Aussagesätzen und der formallogischen Operation mit Aussagesätzen gewinnt.<sup>11</sup>

Ein Verhalten, das seine Orientierung nicht aus Aussagesätzen gewinnt, steht daher auch nicht unter den für Aussagesätze eigentümlichen Bedingungen der bivalenten Wahrheit. Es lässt es gleichsam erst gar nicht so weit kommen, sich an diese Bedingungen der Wahrheit oder Falschheit, die einen Raum für ein sicheres Operieren mit Sätzen eröffnen, zu binden. Allerdings erhebt sich hier die Frage, ob ein solches Verhalten dann überhaupt noch irgendeinen Wahrheitsbezug hat oder ob die Aufgabe des Primats der Aussage nicht vielmehr „alles ins Unverbindliche“ wegleiten lässt (US, 123). Indem Heidegger nicht nur an der soeben zitierten Stelle, sondern auch an anderen Stellen innerhalb seiner Gespräche dieses Bedenken bezüglich der möglichen Unverbindlichkeit der im Gespräch entwickelten Gedankengänge durch Gesprächspartner selbst vorbringen lässt,<sup>12</sup> macht er deutlich, dass auch ihm diese Gefahr vor Augen steht. Dennoch glaubt er nicht nur an die Möglichkeit, sondern sogar an die Wirklichkeit einer wahrheitsrelevanten Verbindlichkeit, die sich nicht durch Aussagen ausweisen lässt. Seine Gespräche sollen gerade die Wirklichkeit einer derartigen Verbindlichkeit zeigen.

Ein wahrheitssuchendes Verhalten, das nicht auf die Gewinnung wahrer Aussagen abzielt, kann nicht mit den herkömmlichen Methoden kritisiert werden. Denn es findet sich ja erst gar keine Aussage, an der die Kritik ansetzen und die sie mit formallogischen Methoden gegebenenfalls

<sup>9</sup> Zum Vertrauensmotiv in den Gesprächen vgl. US, 154; GA 77, 107, 187; GA 75, 60, 71.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu besonders GA 77, 84f.

<sup>11</sup> Zur Abgrenzung von der Orientierung an der Aussage vgl. auch GA 77, 75, 231 sowie HEIDEGGER, Martin: *Bremer und Freiburger Vorträge*. Hrsg. v. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann 1994, 132f.

<sup>12</sup> Vor allem die Figur des „Forschers“ verkörpert dieses Bedenken: Vgl. GA 77, 145 („Schwärm“); 25f. (Der Forscher beklagt das Abkommen vom „Thema“ und vermisst die „straffe Ordnung der Gedankengänge“); 33 (Der Forscher mahnt das „Weitergehen“ an und möchte „neue Verzögerungen“ vermeiden.); 45 (Der Forscher konstatiert ein „richtungsloses Umherschweifen“); 46 („Höhenflug Ihrer spekulativen Gedanken“); 49 („Irrgang“).

widerlegen könnte. Dennoch kann man einem solchen Verhalten eine Falschheit insofern vorwerfen, als in ihm durch mangelnde Sorgfalt Dinge übergangen werden, die wesentlich sind. Und in der Tat wird in Heideggers Gesprächen immer wieder auf eine Gefahr hingewiesen, die darin besteht, dass in ihnen Wesentliches durch ein *übereiltes* Vorgehen erst gar nicht zur Sprache kommt.<sup>13</sup> Dabei ist Heideggers Verständnis von Übereilung noch viel weitreichender als das gewöhnliche Verständnis. Denn es kann bereits in der Übernahme jahrhundertealter Denkgewohnheiten, die durch keine gewöhnliche Sorgfaltsüberprüfung beanstandet werden würde, ein übereiltes Verhalten sehen. So ist bereits die Auffassung eines Kruges als *Gegenstand*, die ihn von den lebensweltlichen Bezügen, in denen er zunächst steht, abschneidet und so die Erfahrung des Kruges als *Ding* versperrt, im Zusammenhang der heideggerschen Gespräche eine Übereilung.<sup>14</sup> Heidegger lässt hier seine Figuren geradezu davon sprechen, dass der Krug „übereilt“ wird, wenn man ihn als Gegenstand vorstellt.<sup>15</sup> Obwohl man dort, wo man sich mithilfe von sprachlichen Äußerungen um ein Weiterkommen in der Wahrheitssuche bemüht, der Gefahr der Übereilung kurzzeitig immer wieder erliegt, ja sogar erliegen muss, wenn man gemäß dem heideggerschen Verständnis von Übereilung diese bereits in unseren herkömmlichen Denkgewohnheiten ausmacht,<sup>16</sup> ist es doch möglich, die mit der Übereilung gegebene Gefahr, Wesentliches einfach auszulassen, durch ein ganz bestimmtes Verhalten auf Dauer zu bannen. Denn durch das in den Gesprächen an verschiedenen Stellen angesprochene Verhalten der *Achtsamkeit*<sup>17</sup> stößt man nicht nur aktuell auf Wesentliches, sondern wird auch darauf aufmerksam, dass man solches zu einem früheren Zeitpunkt übergangen hat. In der Achtsamkeit wird das Wesentliche, dessen man gewahr geworden ist, allerdings noch nicht vergegenständlicht. Vielmehr ist es gerade die Stärke der Achtsamkeit, dass in ihr die begegnenden Dinge in einem vorgegenständlichen Bezug gelassen werden, der das in ihnen eventuell vorhandene Potential zur Erschließung neuer Bereiche zum Vorschein bringt. Im Gespräch'Αγχιβασίη lässt Heidegger

<sup>13</sup> Vgl. US, 99, 124; GA 77, 59, 124, 133f., 138, 221, 238, 166f., 192; vgl. dazu auch die aus einem ganz anderen philosophischen Kontext entwachsene, aber in die gleiche Richtung zielende Äußerung des britisch-ungarischen Wissenschaftsphilosophen Michael Polanyi: „The only ground on which the sincere holding of a belief or the entering on any other kind of commitment can be criticized is for not having sufficiently taken into consideration its own possible rashness [...]“ (POLANYI, Michael: *The Nature of Scientific Convictions*, in: SCHWARZ, Fred [Hg.]: *Scientific Thought and Social Reality*. New York: International Universities Press 1974, 59).

<sup>14</sup> Vgl. GA 77, 127ff., 133f.; 221. Vgl. auch HEIDEGGER, Martin: *Das Ding*, in: HEIDEGGER, Martin: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske 1954, 158ff.

<sup>15</sup> GA 77, 133f.

<sup>16</sup> „Wir gleiten auch noch bei vieler Sorgfalt über Wesentliches hinweg“ (US, 124). US, 99 ist sogar von dem „stets übereilten Nahen“ die Rede. Vgl. ferner GA 77, 124.

<sup>17</sup> US, 131; GA 77, 100, 225f.; US, 146 ist vom „Achten“ die Rede.

zur Bezeichnung dieses in der Achtsamkeit gegebenen vorgegenständlichen Bereiches versuchsweise die Rede von der „Gegnet“ aufkommen, die er dadurch charakterisiert, „daß die Dinge innerhalb der Gegnet den Charakter des Gegenstandes verlieren, ja gar nicht erst erlangen“ (GA 77, 125).

Für den Fortgang der heideggerschen Gespräche spielt nun das Achten auf einen besonderen Bereich von Dingen, die noch keine Gegenstände sind, eine entscheidende Rolle. Denn immer wieder ist innerhalb ihrer von *Spuren*, *Winken* oder auch *Hinweisen* die Rede, auf die die Gesprächspartner aufmerksam werden und denen sie nachgehen.<sup>18</sup> Zwar können Spuren, Winke oder auch Hinweise prinzipiell durchaus als Gegenstände rein für sich vorgestellt werden; aber dann verlieren sie gerade ihren eigentümlichen Charakter *als Spuren*, *als Winke* und *als Hinweise*, der darin besteht, dass sie dem Nachdenkenden neue Bereiche und Perspektiven eröffnen und zugänglich machen.<sup>19</sup>

Dort, wo sich einem Nachdenkenden aufgrund eines Hinweises eine neue Perspektive auftut, sieht er sich einer Situation ausgesetzt, die er keineswegs vollständig überschaut. Vielmehr eignet dieser Situation eine nicht exakt zu fassende, vage Potentialität, die Heidegger als ein „kaum vernehmbares Versprechen, das eine Befreiung ins Freie“ (US, 137) ankündigt, anspricht. Zur Behebung der Vagheit dieser Situation kann der Nachdenkende nun versuchen, sich eine Vorstellung von der Situation, in der er ist, zu machen und sie begrifflich auszudeuten. Dass Heidegger in seinen Gesprächen bemüht ist, von dieser legitimen Möglichkeit des „begrifflichen Vorstellens“ (US, 116) gerade keinen Gebrauch zu machen und die Gesprächspartner erst gar nicht in den „Vorstellungsbezirk von Begriffen“ (US, 142) eintreten zu lassen, hat nichts mit einer bei ihm möglicherweise vorhandenen Begriffsverachtung zu tun. Vielmehr geht es ihm hier darum, Möglichkeiten eines vorbegrifflichen<sup>20</sup> Nachdenkens zu erkunden, das recht betrachtet keine Alternative zum begrifflichen Nachdenken ist, sondern seine verborgene Grundlage. Denn auf der Ebene des Begriffs allein lässt sich nichts über die Wesentlichkeit oder Unwesentlichkeit eines gefundenen Begriffs ausmachen.<sup>21</sup> Die Entscheidung über die Wesentlichkeit eines Begriffs lässt sich nicht mehr ausschließlich begrifflich begründen.

<sup>18</sup> Vgl. US, 114f., 117, 125, 131, 137, 141, 143, 144, 146, 148; GA 77, 11, 21, 131, 156, 165, 177, 194. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Heideggers Erklärung des Weisen, „der dahin zu weisen vermag, von woher den Menschen die Winke kommen [...]“ (GA 77, 85).

<sup>19</sup> US, 143 ist die Rede von „neuen Ausblicken [...], die sich mit Ihrem Hinweis öffnen“.

<sup>20</sup> US, 116 ist die Rede von einem „begriffslosen“ Denken; GA 75, 77 von dem „Un-begriffenen“.

<sup>21</sup> Vgl. das Zitat aus einem Heidegger-Brief, das Silvio Vietta in: NESKE: *Erinnerung an Martin Heidegger*, 234f. gibt: „Mein Kampf gegen die ‚Logik‘ ist nicht der eines Verächters des Begriffes; im Gegenteil – radikale begriffliche Durchdringung aber eben der wesentlichsten Dinge ist nicht nur gefordert, sondern ein Stück weit wohl getan. Der Kampf gilt der bodenlos gewordenen ‚Ratio‘, die im Wesenlosen ein Spiel des Scharfsinns treibt.“

Hier ist ein vorbegrifflicher Sachkontakt im Spiel, um dessen ungehinderte Entfaltung es Heidegger in seinen Gesprächen zu tun ist.

Die Entfaltung des vorbegrifflichen Sachkontakte gelingt nun durch ein Eingehen auf die bereits angesprochene Potentialität einer durch einen Hinweis eröffneten Situation, das sich von der Vagheit dieser Situation nicht hindern lässt. Worauf es hier ankommt macht Heidegger im „Gespräch von der Sprache“ anhand einer autobiographischen Bemerkung, die er der Figur des Fragenden in den Mund legt, deutlich: „Ich folgte immer nur einer undeutlichen Wegspur, aber ich folgte“ (US, 137).

Überraschenderweise wird in dieser Bemerkung dem *Folgen* eine ganz besondere Wichtigkeit zugestanden. Dass das Folgen für Heidegger in der Tat ein ganz grundlegendes Wahrheitsverhalten darstellt, wird aus einer Bemerkung deutlich, die er im Gespräch 'Αγχιβασίη die Figur des Forschers machen lässt: „All dem, was wir jetzt [...] sagten, konnte ich in gewisser Weise folgen; gleichwohl kann ich mir dabei nichts vorstellen“ (GA 77, 123).<sup>22</sup> Die frappierend einfache Entdeckung, dass man folgen kann, ohne sich etwas vorzustellen, weist auf die Möglichkeit eines sacherschließenden Verhaltens hin, für das es auf der Ebene des Bewusstseins keine entsprechende Repräsentation in Form einer Vorstellung oder einer Kette von Vorstellungen gibt. Vielmehr begibt sich der Folgende aufgrund einer Spur wohin, ohne eine thematische Orientierung von diesem Geschehen in Form von Vorstellungen zu haben. Entsprechend wird in Heideggers Gesprächen auch ein *unthematischer* Charakter des Gesprächsverlaufs intendiert, indem man es zu vermeiden sucht, das Besprochene ständig durch Setzungen des Bewusstseins vorzustellen.<sup>23</sup>

Derjenige, der sich anschickt, einer Spur, auf die er gestoßen ist, unthematisch zu folgen, geht damit immer auch ein gewisses Risiko ein. Denn gerade indem er sich der vielversprechenden Potentialität dieser Situation aussetzt und sich auf sie einlässt, kann ihm die Situation mit ihren möglichen Ausgängen nicht vollständig offen und überschaubar vor Augen liegen. Damit er sich trotzdem auf den riskanten Weg macht, bedarf es einer nicht rein intellektuellen Gemütskraft, von der in Heideggers Gesprächen dann auch sowohl offen, aber viel häufiger noch verdeckt die Rede ist. Denn der Mut, den derjenige, der einer Sache auf der Spur ist, benötigt, ist in Heideggers Gesprächen vorrangig als der „Mut zum Vermuteten“ (GA 77, 84) präsent; d.h. diese Gemütskraft und das mit ihr verbundene Geschehen ist auch da noch mitgemeint, wenn in den Gesprächen vom „Vermuten“ und von „Vermutungen“ die Rede ist. Das Vermuten meint hier vorrangig das *Geschehen* eines Aufbruchs und des Begehens unerfahrener bedeutsamer Bereiche, das durch den Mut bzw. – angesichts dessen, dass dieses Geschehen möglicherweise lange Zeit keinerlei Ergeb-

<sup>22</sup> Vgl. auch GA 77, 117.

<sup>23</sup> Vgl. GA 77, 75f.

nisse abwirft – durch den Langmut ausgelöst und aufrechterhalten wird. Signalwort für diesen Aufbruch ist das in den Gesprächen sehr häufig vorkommende Wort „vermutlich“.<sup>24</sup> Wenn daher in den heideggerschen Gesprächen davon die Rede ist, dass man in „bloßen Vermutungen“ (GA 77, 196) spreche oder auch dass das, was jemand sagt, „lauter Vermutungen“ (GA 77, 197) seien, dann sind diese Ausdrücke hier gerade nicht in der gewöhnlichen, leicht abschätzigen Bedeutung gemeint. Sie verweisen vielmehr auf den sich im Gespräch abspielenden Vorgang des möglichst konsequenten Verfolgens einer potentiellen Aussicht, das das in der Situation steckende Potential nicht durch vorzeitige Absicherungs- und Begründungsbemühungen abschwächen oder gar ganz zum Verschwinden bringen möchte. Aufgewogen wird das bei einem solchen Vorgehen prinzipiell in Kauf genommene Begründungsdefizit durch eine Zuversicht, von der sich der so Vorgehende in seinem Tun bestimmen lässt.<sup>25</sup>

Derjenige, der es unternimmt, einer sich bietenden potentiellen Aussicht unthematisch zu folgen, um so die Potentialität dieser Aussicht unvermindert zu bewahren, ist zu einer gewissen Gegenstrebigkeit in seinem Verhalten gezwungen. Denn einerseits muss er, um weiter zu kommen, an das, was sich ihm da zeigt, heran gehen, andererseits muss er aber auch auf der Hut sein, dass die Art seines Herangehens nicht die ursprüngliche Potentialität abschwächt oder zunichte macht, wie das durch voreilige Vorstellungen und Begriffsbildungen über das in Rede Stehende schnell geschehen kann. Diese notwendige Gegenstrebigkeit im Verhalten derjenigen, die einer Sache unthematisch folgen wollen, wird in den Gesprächen Heideggers einmal als das „Zögernde des Gesprächs“ angesprochen, das darin besteht, „daß wir auf etwas zugehen, indem wir davor zurückweichen“ (GA 77, 133). Der im Sinne Heideggers Zögernde setzt sich einer ihn ansprechenden Sache in der Weise aus, dass er Vorstellungen und Begriffe, ja sogar Worte über sie zurückhält um der Intensität und Vertiefung des Sachkontaktes willen.<sup>26</sup> Im Zögern wird der Sprechende gleichsam reif für eine tiefere Einsicht, welchen Reifeprozess ein voreiliges Urteilen unterbunden hätte. Das Zögern ist im Bereich der Gespräche Heideggers, deren Dynamik nicht durch den Vorrang der bivalenten Aussagewahrheit bestimmt wird, daher das dem wahrheitsrelevanten Fehlverhalten der Übereilung entgegengesetzte wahrheitsrelevante Wohlverhalten.<sup>27</sup> Heidegger kann in seinen Gesprächen im Blick auf den Gegensatz zur Übereilung statt von Zögern noch direkter vom „Warten“ sprechen zur Bezeichnung desjenigen wahrheitserschließenden Verhaltens, aus dem

<sup>24</sup> Vgl. GA 77, 9, 11, 25, 39, 57, 65, 80, 84f., 90, 101.

<sup>25</sup> „Dieses Vermuten bedarf, wenn ich recht sehe, keiner Versicherung. Seine Langmut ist von einer eigenen Zuversicht getragen, die keine Übereilung kennt“ (GA 77, 166). Vgl. ferner GA 77, 176.

<sup>26</sup> Vgl. US, 117, 112.

<sup>27</sup> Vgl. US, 119.

seine Gespräche ihre Dynamik nehmen.<sup>28</sup> Im „Gespräch von der Sprache“ und in der „Erörterung der Gelassenheit“ finden sich als typographische Spuren dieser Verhaltenweise des Zögerns bzw. Wartens oft die Auslassungszeichen am Ende einer Äußerung. Durch sie wird ein Verhalten der Stille angedeutet, das nicht adäquat aussprechbar ist und das sonst – auch bei Heidegger – besser unter dem Namen des Nachsinnens oder Nachdenkens bekannt ist.

Die Sache, der das in Heideggers Gesprächen vorgeführte Nachdenken auf der Spur ist, wird im Hinblick darauf, dass sie durch keine Begriffsbestimmung voll erfahrbar ist, an einer Stelle als das „Unbestimmte“ bzw. das „Unbestimmbare“ bezeichnet (vgl. US, 100). Dennoch gehen von dieser Sache für die Gesprächsteilnehmer Ansprüche aus, die gerade dazu führen, dass die Gesprächsteilnehmer etwas sagen und das Gespräch immer mehr in Gang kommt. Die Gesprächsteilnehmer legen dabei großen Wert darauf, diesen Ansprüchen möglichst treu zu begegnen und so dem sie Bestimmenden „die unversehrte Stimme seines Zuspruchs“ zu lassen (US, 112). Erst auf der Grundlage derartiger Bemühungen, etwas zur Sache zu sagen, kann es dann zu einem Punkt im Gespräch kommen, an dem gerade der Sachkontakt dazu führt, dass die Gesprächsteilnehmer nichts mehr sagen können.<sup>29</sup> Wir haben es an einem solchen Punkt im Gespräch mit einem reinen Fall von Vertrautheit mit einer Sache zu tun, die Heidegger gelegentlich das „Ungesagte“<sup>30</sup> nennen kann. Da dieser reine Fall von Vertrautheit mit dem „Ungesagten“ aber immer nur aufgrund eines vorherigen mühevollen Sagens eintritt, ist schon klar, dass auch in den Normalphasen der heideggerschen Gespräche die unthematische Vertrautheit mit dem Ungesagten die untergründig vorherrschende Gesprächshaltung ist. Daher reden die Gesprächspartner in Heideggers Gesprächen nicht eigentlich *über* etwas als einen fest umrissenen Gegenstand, sondern sie sprechen *von* etwas als einer sie an kommenden Realität, für die sie offen sind.<sup>31</sup> Sie sind in einer Weise für das Gespräch offen, dass sie das, was sie im Gespräch ankommt, in seiner vollen Tragweite auf sich einwirken lassen, ohne diese Tragweite durch eine begriffs- oder vorstellungsmäßige Fassung des in Rede Stehenden zu beschränken.<sup>32</sup> Wir haben bereits den Namen, den dieses sich ins Offene begebende Verhalten innerhalb der heideggerschen Gespräche vorzugsweise bekommt, kennen gelernt: Es ist

<sup>28</sup> Vgl. GA 77, 217, 220, 232f.

<sup>29</sup> Vgl. US, 112, 149.

<sup>30</sup> Vgl. HEIDEGGER, Martin: *Platons Lehre von der Wahrheit*, in: HEIDEGGER, Martin: *Wegmarken*. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Klostermann 1978, 201.

<sup>31</sup> Daher der Titel: Aus einem Gespräch von der Sprache. – „Ein Sprechen über die Sprache macht sie fast unausweichlich zu einem Gegenstand“ (US, 149). Vgl. US, 147, 152; GA 75, 157f.; GA 77, 29.

<sup>32</sup> Vgl. GA 77, 116, 150.

das Warten.<sup>33</sup> Das Warten ist dasjenige Verhalten, das der von der vorbeigrifflichen Sache ausgehenden Eigendynamik am besten entspricht und so die Gewähr dafür bietet, dass das Gespräch „fortwährend im Kommen“ bleibt (US, 152).

Das hier gemeinte Verhalten kann allerdings auch noch anders benannt werden. Statt der im freien Gespräch ohne Rücksicht auf philosophische Diskussionszusammenhänge gefundenen Benennung dieses Verhaltens als eines Wartens wird es an einer Stelle in Heideggers Gesprächen so bestimmt, dass daraus deutlich hervorgeht, wie dieses Verhalten im Rahmen der von Heidegger in „Sein und Zeit“ entworfenen phänomenologischen Fundamentalontologie einzuordnen und zu benennen ist. Nicht zufällig ist es im Gespräch Αγχιβασίη die Figur des Gelehrten, die den in „Sein und Zeit“ entwickelten Begriff der *Entschlossenheit* als Namen für dieses Verhalten ins Spiel bringt: „Man müßte dann z.B. das Wort „Entschlossenheit“ so denken, wie es in dem schon einmal genannten Buch gedacht ist: als das Sichöffnen für das Offene“ (GA 77, 143).<sup>34</sup>

In den heideggerschen Gesprächen bricht sich daher ein deziert auf die Öffnung neuer Horizonte ausgehendes Verhalten Bahn, das Heidegger in „Sein und Zeit“ als die „Entschlossenheit des Daseins“ angesprochen hatte. Ist man erst einmal darauf aufmerksam geworden, dass die heideggerschen Gespräche möglicherweise eine Gestalt der phänomenologischen Fundamentalontologie verkörpern, dann treten die in ihnen grundlegend präsenten phänomenologischen Gehalte sehr bald hervor. Es ist die in der Nähe zum Dichterischen stehende gleichsam sinnliche Verwendung der Sprache, die hier auffällt. So kann die Figur des Älteren im „Abendländischen Gespräch“ sagen: „Seltsam ist dies: das Wort tönt und leuchtet“ (GA 75, 103). Entsprechend kann der Gelehrte im Gespräch Αγχιβασίη davon sprechen, dass es Ziel des Gespräches ist, „die Sache selbst zum Leuchten“ zu bringen (GA 77, 47).<sup>35</sup> Was die Sprache im phänomenologischen Sinne auszeichnet ist, dass sie etwas zu sehen gibt. Dieser sehende Umgang mit der Sprache ist in den heideggerschen Gesprächen unabdingbar, da es der einzige Weg ist, an die besprochene Sache heran zu kommen. Auf besonders drastische Weise lässt Heidegger dies einen Türmer sagen, der an einer Stelle des Gesprächs deutlich macht, dass „es hier nichts zu verstehen gibt, da alles auf das Sehen ankommt“ (GA 77, 173). Es ist dieser Türmer, der an einer unmittelbar darauf folgenden Stelle in besonders

<sup>33</sup> Vgl. die in Fn. 28 angegebenen Stellen.

<sup>34</sup> Vgl. HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. Halle an der Saale: Niemeyer 1927, 267–301, bes. 296–301. In der „Erörterung der Gelassenheit“ heißt es etwas anders: „Man müßte dann z.B. das Wort ‚Entschlossenheit‘ so denken, wie es in ‚Sein und Zeit‘ gedacht ist: als das *eigens* übernommene Sichöffnen des Denkens für das Offene [...]“ (G, 59). Überhaupt gibt es einige Unterschiede zwischen der „Erörterung der Gelassenheit“ und dem letzten Drittel des Gesprächs Αγχιβασίη. Vgl. z. B. GA 77, 123–138 und G, 51f.

<sup>35</sup> Vgl. auch US, 100, 153.

komprimierter Weise das phänomenologische Verständnis der Sprache darlegt, indem er „sagen“ als „zeigend-winkend-rufendes Scheinenlassen des zu Erblickenden“ bestimmt (GA 77, 174).

Wir hatten zu Beginn unserer Darlegungen die Herausarbeitung eines „allgemeinen Zuges“ der Gespräche Heideggers als unsere Aufgabe formuliert. Wir können nun sagen, dass dieser „allgemeine Zug“ der Gespräche Heideggers darin besteht, dass die Gesprächspartner einem Anspruch unthematisch folgen, der von einer Sache ausgeht und in der phänomenologisch genommenen Sprache erblickt wird. Das unthematische Folgen basiert auf einem wahrheitserschließenden Verhalten, für das es verschiedene Benennungen gibt und das der bivalenten Aussagewahrheit zugrunde liegt. Im Gegensatz zur Aussagewahrheit ist es bei diesem Verhalten sinnvoll eine *Steigerbarkeit* anzunehmen, der gemäß die Wirklichkeit verschiedenen intensiven Stufen der Erschließung zulässt. Und in der Tat wird in Heideggers Gesprächen dieser Steigerbarkeit des wahrheitserschließenden Verhaltens in verschiedenen Formulierungen Rechnung getragen, wenn davon die Rede ist, dass die Gesprächspartner „immer gelöster“ vertrauen oder „zögernder“ mitdenken, oder es – bezogen auf das deutsche Volk – darum geht „wartender“ zu werden.<sup>36</sup>

## II. DIE VERWANDTSCHAFT MIT PLATONS DIALOGEN

Vor dem Hintergrund des bisher Herausgearbeiteten wird verständlich, wieso es durchaus berechtigt ist davon zu sprechen, dass Heidegger in seinen Gesprächen die Tradition der platonischen Dialoge wieder neu auflieben lässt und das sogar auf einem Niveau wie es seit Platon vielleicht nicht mehr erreicht worden ist.<sup>37</sup> Denn auch die platonischen Dialoge leben davon, dass die an ihnen Beteiligten ihren Einsichten und Ideen – selbst wenn sie sie nicht für jedermann akzeptabel begründen können – nachgehen. Natürlich wird in den platonischen Dialogen, insbesondere in den sokratischen Frühdialogen auch mit Hilfe von Aussagesätzen sauber argumentiert, aber diese Dialoge gehen längst nicht darin auf, dass in ihnen ausschließlich sauber argumentiert würde. Das bezeugt indirekt die heute vorherrschende sprachanalytische Platonauslegung, die bei ihrem Versuch, aus dem Gedankengang der Dialoge eine korrekte Argumentation herauszufiltern, immer wieder Lücken und Sprünge in der Argumentationskette konstatieren muss. Dem mag im Einzelfall in der Tat ein

<sup>36</sup> Vgl. GA 77, 107, 136, 233. In diesem Zusammenhang ist auch noch an die sich in den hinterlassenen Aufzeichnungen zu einem nicht mehr fertig gewordenen Vorwort Heideggers zur Gesamtausgabe findende Formulierung „fragender fragen“ zu erinnern. Vgl. die Informationsbroschüre des Klostermannverlages zur Gesamtausgabe, Stand: März 1997, 3.

<sup>37</sup> Das „vielleicht“ ist hier allein schon deswegen notwendig, weil wir die in der Antike so hoch eingeschätzten Dialoge des Aristoteles, die uns nicht mehr vorliegen, berücksichtigen müssen.

Denkfehler Platons zugrunde liegen. Auf das Ganze der platonischen Dialoge gesehen weisen diese immer wieder anzutreffenden Lücken und Sprünge in der Argumentation aber eher darauf hin, dass hier derselbe vorbegriffliche Sachkontakt am Werk ist, der sich in Heideggers Gesprächen gleichsam in Reinkultur Bahn bricht.

Wir hatten gesehen, dass zur Entfaltung dieses Sachkontakte in den heideggerschen Gesprächen eine nicht mehr rein intellektuelle Gemütskraft, der Mut, vonnöten ist, was sprachlich seinen Niederschlag insbesondere im häufigen Vorkommen des „Vermutungen“ einleitenden Signalworts „vermutlich“ findet. Nun ist bekannt, dass auch bei Platon der Mut bzw. das Mutartige ( $\thetaυμοειδές$ ) als eigenständige Komponente im Rahmen seiner Lehre von den Seelenteilen eine wichtige Rolle spielt.<sup>38</sup> Weniger bekannt ist aber die Konkretisierung, die Platon dieser Lehre innerhalb seiner Dialoge dadurch gibt, dass er immer wieder mit Hilfe bestimmter Formulierungen ein für den Fortgang des Dialogs günstiges Klima der Ermutigung und des Aufbruchs schafft. Es sind insbesondere Formulierungen im Umkreis der Verben  $\piροθυμεῖσθαι$  und  $\thetaαρρεῖν$ , die hier immer wieder Verwendung finden.<sup>39</sup> Derartige in den platonischen Dialogen zu meist von Sokrates verwendete Formulierungen sollen gerade zu jenen Aufbrüchen in bislang unbekanntes Gebiet führen, die auch in Heideggers Gesprächen ständig intendiert werden. Als besonders aufschlussreich für die innere Verwandtschaft in der Art des Fortgangs, die zwischen den platonischen Dialogen und den heideggerschen Gesprächen besteht, erweist sich eine kleine Formulierung bei Platon, die sich beispielsweise in den Zentralbüchern der „Politeia“ findet. So sagt Sokrates, bevor er sich der Aufgabe unterzieht, den Philosophen zu bestimmen, zu seinem Mitunterredner Glaukon: „Ιθι δή, ἀκολούθησόν μοι τῇδε“ (Resp. 474c). Schleiermacher übersetzt ganz treffend: „So komm denn, folge mir hierher“. Mit der Anrede „Ιθι δή“, „komm“ versucht Sokrates gerade jenes Verhalten bei seinen Gesprächspartnern hervorzurufen, das sich ins Offene begibt und so bislang unbekannte Bereiche begeht.<sup>40</sup> Der in dieser Art geführte Dialog ist ein Gang im Sinne eines wahrheitserschließenden Verhaltens, das neue Bereiche begeht und sich immer wieder zu solch einem Begehen überwindet.<sup>41</sup> Wir hatten dieses Verhalten als den Grundzug der heideggerschen Gespräche kennen gelernt, für das Heidegger verschiedene Namen hat. An einer Stelle in seinem Gespräch 'Αγχιβασίη kann Heidegger dieses Verhalten ganz in Entsprechung zum platonischen Verständnis schlicht ein „Gehen“ nennen, wenn er die Figur des Forschers sagen lässt: „Das Gehen im Wort 'Αγχιβασίη meint dann den Gang innerhalb der Unver-

<sup>38</sup> Vgl. Resp. 439e-441c.

<sup>39</sup> Vgl. z.B. Theait. 148d, 151c, 157d, 189d; Resp. 432c, 451b.

<sup>40</sup> Vgl. auch Resp. 476e, 517c.

<sup>41</sup> Vgl. Resp. 432c-d.

borgenheit des Anwesenden“ (GA 77, 154). Mit der schlichten Benennung des seine Gespräche tragenden wahrheitserschließenden Verhaltens als eines „Ganges“ knüpft Heidegger nicht nur an unthematisch auftauchende Formulierungen innerhalb der platonischen Dialoge an. Vielmehr greift er mit dieser Benennung ein wesentliches Thema des Zentralgleichnisses der platonischen Philosophie auf. Denn der Gang hinauf ( $\alpha\nu\alpha\beta\alpha\sigma\iota\varsigma$ ) von der Höhle zum Licht und der Gang hinab ( $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\alpha\sigma\iota\varsigma$ ) vom Licht in die Höhle machen das Grundgeschehen des so genannten Höhlengleichnisses aus, durch das die jeweils Gehenden in bestimmte Wirklichkeitshorizonte hinein gelangen.<sup>42</sup>

Wenn Heidegger in Entsprechung zu diesem im Höhlengleichnis zum Ausdruck kommenden platonischen Wahrheitsverständnis seine Gespräche als „Gänge“<sup>43</sup> ansieht, dann hat das freilich noch einen besonderen Reiz. Denn drei seiner fünf Gespräche spielen sich als konkrete Gänge zu Fuß auf einem Feldweg bzw. entlang dem Donauufer ab, so dass hier der konkrete Gang zu Fuß und der konkrete gedankliche Gang des Gesprächs künstlerisch miteinander verwoben sind.<sup>44</sup> Auch was den Versuch der künstlerischen Verwebung dieser beiden Gangebunden im Gespräch angeht, steht Heidegger in der Tradition Platons. Denn in seinem Alterswerk, den „Nomoi“, hatte es Platon zum ersten Mal unternommen, einen Gesprächsgang auf einem Pilgergang zur Grotte des Zeus in Kreta zu komponieren.

Dass man hier in der Tat berechtigt ist, von einer künstlerischen Verwebung zu sprechen, zeigt sich am Gespräch Ἀγχιβασίη besonders deutlich. Dieses Gespräch beginnt als nachmittäglicher Spaziergang auf einem Feldweg, an dem ein Forscher, ein Gelehrter und ein Weiser teilnehmen. Es ist – wie aus seinen ersten Äußerungen hervorgeht (GA 77, 3) – die Fortsetzung eines Gespräches über das Erkennen, das im vorigen Herbst zwischen denselben Beteiligten auf demselben Feldweg stattgefunden hat.<sup>45</sup> Nach einer ersten Gesprächsphase gerät das Gespräch in eine Krise. Es ist das „Rätsel der Nähe und Ferne“ (GA 77, 31), vor dem die Gesprächspartner „ratlos“ stehen.

Heidegger lässt hier die im Gespräch in die Aporie geratenen Gesprächspartner auch buchstäblich stehen bleiben. Der Forscher weist darauf hin, „daß wir nun schon geraume Zeit an derselben Stelle dieses Feldweges stehen geblieben sind“. Und der Weise ergänzt: „Fast als scheut

<sup>42</sup> Vgl. Resp. 514a-517a; 515e; 516e.

<sup>43</sup> Vgl. US, 127, 154; GA 77, 104.

<sup>44</sup> Vgl. GA 77, 1-202. Daher auch der Titel von Band 77: Feldweg-Gespräche. Das in diesem Band enthaltene dritte Gespräch „Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren“ (GA 77, 203-240) findet freilich, wie der Titel schon sagt, nicht auf einem Feldweg statt. Vgl. ferner GA 75, 6off.

<sup>45</sup> Hier ist das Fortsetzungsmotiv erkennbar, dem Platon in der Komposition der Dialoge „Theaitetos“ und „Sophistes“ als zwei zeitlich und sachlich aufeinander folgenden Dialogen erstmals Gestalt gegeben hatte, vgl. Theait. 210d, Soph. 216a.

wir uns, seiner Biegung zu folgen, die auf den Wald zuführt“ (ebd.). Das Gespräch tritt nun einige Zeit gleichsam auf der Stelle (vgl. S. 45). Die Krise verschärft sich durch den Einbruch der Dunkelheit und dadurch, dass der Feldweg die Gesprächspartner immer näher an den Wald heran bringt (vgl. S. 72). Daher wird die Umkehr und der Abbruch des Gespräches erwogen (ebd.), was bereits beschlossene Sache zu sein scheint, als das Gespräch doch noch plötzlich (vgl. S. 73) kippt und der Mut und die Begeisterung dafür aufkommen, den dunklen Waldweg in immer tiefer werdender Nacht zu gehen. So sagt der Forscher schließlich: „Wohlan! Gehen wir den dunklen Waldweg“ (S. 74).

All das, was darauf hin noch folgt – und das ist noch über die Hälfte des Gesprächs *Αγχιβασίη* und insbesondere der Teil, der bereits zu Lebzeiten Heideggers als das Gespräch „Zur Erörterung der Gelassenheit“ veröffentlicht wurde – sind daher, beachtet man Heideggers Gesprächsregie, Gedanken, die unter vollkommen ungewöhnlichen Umständen, in tiefer Nacht auf einem dunklen Waldweg (vgl. GA 77, 107, 133, 145, 156), geäußert werden. Die Möglichkeiten der Orientierung auf einem solchen nächtlichen Waldweg sind nicht mehr dieselben, die man bei Tageslicht außerhalb des Waldes hat. Charakteristisch für einen gemeinsamen Gang unter solchen Bedingungen dürfte ein eng zusammenbleibendes, vorsichtiges, sich Schritt für Schritt vortastendes Gehen sein, das seine Orientierung durch die in klarer Nacht hell leuchtenden Sterne erhält (vgl. S. 74, 156). Dem durch Heideggers Phantasie erdachten Gesprächsgang entspricht der sich gleichsam vortastende, vorbegriffliche Sachkontakt, von dem als dem Grundzug der Gespräche Heideggers hier von Beginn an die Rede war. So lässt Heidegger die Gesprächspartner auf ihrem nächtlichen Gesprächsgang durch die Sternennacht im doppelten Sinne Sternstunden erleben.

Bereits diese kurze Betrachtung eines heideggerschen Gespräches auf seine künstlerische Dimension hin sollte deutlich gemacht haben, dass es diese künstlerische Dimension in Heideggers Gesprächen gibt und dass Heidegger mit Hilfe dieser Dimension die Inhalte seiner Gespräche noch einmal in neuer Weise präsentiert. Er steht damit, auch wenn er das künstlerische Niveau Platons nicht erreicht, in der Tradition des Philosophierens, wie es sich in den platonischen Dialogen vollzieht.

### III. DER UNTERSCHIED ZU PLATON UND EIN PROBLEM DER FUNDAMENTALONTOLOGIE

Dass die Gespräche Heideggers in der Tradition der platonischen Dialoge stehen, heißt freilich nicht, dass es keine Unterschiede zwischen diesen beiden Dokumentationstypen des philosophischen Nachdenkens gäbe. Ohnehin dürfte dies kaum jemand annehmen. Denn in einem ersten Zugang dürfte der Eindruck der Unterschiedlichkeit zwischen den Gesprächen Heideggers und den Dialogen Platons sogar so stark überwiegen, dass

man sich erst gar nicht auf die Suche nach gemeinsamen Merkmalen begibt.

Will man diesen Eindruck der Unterschiedlichkeit näher begründen, dann liegt es nahe, auf das Fehlen von kontroversen Argumentationen in den Gesprächen Heideggers hinzuweisen. Kontroverse Argumentationen sind aber in der Regel Bestandteile der Dialoge Platons. Auch da, wo wie in der „Politeia“ der Dialog größtenteils harmonisch geführt wird, findet sich zum Auftakt eine kontroverse Diskussion zwischen Sokrates und Thrasymachos.<sup>46</sup> Passagen, die zu dieser auch unter dem Titel „Thrasymachos“ firmierenden Anfangspartie der „Politeia“ analog wären, finden sich in Heideggers Gesprächen jedoch nirgends. In der Tat wird durch den Hinweis auf das Fehlen von kontroversen Passagen in Heideggers Gesprächen ein wichtiger Punkt seines Verständnisses von „Gespräch“ berührt. Denn es ist für das Gespräch, das Heidegger intendiert, wichtig, dass in ihm nicht – wie er einmal formuliert – das „gegenstrebige Meinen“ hervorgekehrt wird.<sup>47</sup> Das Heraushalten des „gegenstrebigen Meinens“ aus dem Gespräch verfolgt dabei den Zweck, die Sache, um die es im Gespräch geht, umso reiner hervortreten zu lassen.<sup>48</sup> Mit dem Heraushalten von kontroversen Diskussionen ist allerdings nur eine, freilich besonders auffällige Instanz innerhalb einer allgemeinen Tendenz bei Heidegger benannt, seine Gespräche sorgfältig auf die Optimierung des Sachbezuges hin zu gestalten. Insofern unterschiedliche Meinungen und damit verbundene kontroverse Argumentationen zu den ganz alltäglichen Phänomenen von menschlichen Gesprächen gehören, können wir sagen, dass das Heraushalten von kontroversen Diskussionen in den Gesprächen Heideggers Beispiel einer allgemeinen Tendenz des Heraushaltens von Alltäglich-Gewohntem bei ihm ist, das um der Optimierung des Sachbezuges willen bzw. – in der Sprache der Fundamentalontologie formuliert – um der *Eigentlichkeit* des Gespräches willen geschieht.

Positiv zeigt sich diese Tendenz, Alltägliches aus seinen Gesprächen herauszuhalten, in der Bemühung Heideggers um einen gewissen *feierlichen Ton* innerhalb seiner Gespräche, der durch eine ins Dichterische gehende Sprache herbeigeführt wird. Dabei hebt Heidegger aber niemals in der Weise mit seinen Gedanken gleichsam ab, dass er nicht mehr wüsste, dass diese feierliche Stilisierung seiner Gedanken in den Ohren eines gewöhnlichen Zuhörers befremdlich klingt. Dies macht eine selbst feierlich anmutende Bemerkung des „Älteren“ am Anfang des „Abendländischen Gespräches“ deutlich: „Doch sieh, unser Gespräch gelangt in ein Schwingen, das jede Deutlichkeit zu überschwingen droht“ (GA 75, 60).

<sup>46</sup> Vgl. Resp. 336b-354c.

<sup>47</sup> Vgl. HEIDEGGER, Martin: *Aus der Erfahrung des Denkens*. Pfullingen: Neske 1954, 11.

<sup>48</sup> „Das Denken bleibt hart am Wind der Sache“, ebd.

Die von Heidegger bewusst feierlich gehaltene Gestaltung seiner Gespräche stimmt zusammen mit einer Lehre, an die er anknüpft und die er auch innerhalb seiner Gespräche zur Sprache bringt. Gemäß dieser Lehre, die Heidegger mit Friedrich Nietzsche in Verbindung bringt und die von der Doppelbedeutung des griechischen Wortes θεωρία nahe gelegt wird, ist das Denken ein Fest.<sup>49</sup> Es ist diese Lehre, die erklärt, warum Heidegger innerhalb seiner Gespräche vom „Festlichen des Denkens“ (vgl. GA 77, 137), ja sogar – reichlich verwunderlich – vom „Festlichen des Feldweges“ (vgl. GA 77, 199), auf dem das Gespräch stattfindet, sprechen kann. Besonders aber ist diese Lehre der Hintergrund für die feierliche, vom alltäglichen Duktus so sehr abstechende Ausgestaltung der heideggerschen Gespräche. Diese Ausgestaltung vollzieht sich in einer musikalisch anmutenden Bewegung der Gespräche, die Heidegger in Abgrenzung zur akademischen Diskussion ein „freies Spiel“ (US, 89) nennt.<sup>50</sup>

Gerade das Stichwort „Spiel“ könnte einen nun auf die Idee kommen lassen, dass wir bei unserem gegenwärtigen Bemühen, die Unterschiede zwischen Heideggers Gesprächen und Platons Dialogen herauszustellen, unversehens doch wieder auf eine Gemeinsamkeit dieser beiden philosophischen Schrifttypen gestoßen sind. Denn es ist Platon, der den Spielcharakter seiner Schriften innerhalb einer vielbeachteten Passage seines Dialoges „Phaidros“ ausdrücklich hervorhebt und dessen spätere Schriften sich nicht selten innerhalb eines festlichen Rahmens abspielen;<sup>51</sup> insbesondere sind hier die beiden Dialoge „Symposion“ und „Nomoi“ zu nennen, die innerhalb eines Festbanketts bzw. eines festlichen Pilgerweges situiert sind.<sup>52</sup>

Daher ist es nun notwendig, auf den eigentlichen Hauptunterscheidungspunkt zwischen den Gesprächen Heideggers und den Dialogen Platons zu sprechen zu kommen, durch den das von Platon so nicht bekannte extreme Maß des Heraushaltens von Alltäglich-Gewohntem in den Gesprächen Heideggers offenbar wird. Es gibt eine Stelle im Gespräch Αγχιβασίη, an der sich Heidegger über dieses extreme Maß des Heraushaltens von Alltäglich-Gewohntem in seinen Gesprächen eigens ausspricht, indem er die Figur des Forschers sagen lässt: „Seltsame Dinge sind es, an die wir da röhren. Und ich möchte hier nun auch nicht länger ver-

<sup>49</sup> Vgl. GA 77, 198, 137; vgl. ferner: HEIDEGGER, Martin: *Nietzsche*. Erster Band. Stuttgart: Klett-Cotta 1998, 4.

<sup>50</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang die Charakterisierung des Gesprächsverlaufes mit Hilfe von Formen des Wortes „schwingen“: US, 119f.; GA 77, 74; GA 75, 60.

<sup>51</sup> Vgl. Phaidr. 276d-e. Zum festlichen Rahmen der Dialoge „Politeia“ und „Parmenides“ vgl. Resp. 327a-328b, Parm. 127b. Vgl. auch Tim. 21a.

<sup>52</sup> Vgl. Symp. 174a, Nom. 625a-b. Vgl. dazu insgesamt PICHT, Georg: *Platons Dialoge „Nomoi“ und „Symposion“*. Stuttgart: Klett-Cotta 1990. Vgl. ferner KNÖDLER, Alfred: *Das Denken des Festes: Das Fest des Denkens. Heideggers seinsgeschichtliche Wesensbestimmung des Festes im Ausgang und Abstoß von der Tradition*. Berlin: Duncker und Humblot 2001, 151ff.

schweigen, daß mir jedesmal in unseren Gesprächen so ist, als verschwunden Stand und Name, ja sogar das eigene gewohnte tägliche Wesen“ (GA 77, 85).

Aufgrund dieser Stelle wird klar, dass eine in unserer bisherigen Untersuchung übergangene Auffälligkeit der Gespräche Heideggers keineswegs zufällig ist. Es ist nicht zufällig, dass sich in allen diesen Gesprächen durchweg keinerlei *Namen* für die Gesprächspartner finden, sondern lediglich typische Bezeichnungen. Denn Heidegger legt es, wie die zuletzt zitierte Stelle zeigt, bewusst darauf an, seine Gespräche in einem Horizont stattfinden zu lassen, in dem die das Gespräch führenden Menschen weder einen Namen haben noch mit einem Namen angesprochen werden, in dem also das Persönliche gleichsam untergegangen ist. Das aber hatte Platon niemals gemacht. Selbst in seinen späteren Dialogen, in denen das persönliche Element zugunsten der Sacherörterung zurückzutreten pflegt, ist dieses persönliche Element allein schon dadurch präsent, dass die sich unterredenden Personen einen Namen haben und mit diesem Namen angesprochen werden. Und da, wo einmal ein Fremder aus Elea auftaucht – nach altgriechischem Namenverständnis immerhin so etwas wie die Angabe des Nachnamens – wird auch er persönlich angesprochen und spricht selbst persönlich an (vgl. Soph. 217a-b).<sup>53</sup> Zwar finden wir bei Platon eine entschiedene Ausrichtung an der sich im *λόγος* zeigenden Sache,<sup>54</sup> – eine Ausrichtung, die sich in Heideggers Gesprächen so elementar zeigt, dass oftmals Satzanfänge und Sätze jeweils von anderen Gesprächspartnern weitergeführt werden –, aber diese Ausrichtung führt niemals zum Verschwinden der Persönlichkeit der Mitunterredner.<sup>55</sup> Garant dieser persönlichen Atmosphäre in den platonischen Dialogen ist der von Platon gestaltete Sokrates; denn für ihn ist keine theoretische Lehre so wichtig, dass er über ihr die Persönlichkeit seines Mitunterredners gänzlich aus dem Auge verlöre.

Wie stark im Gegensatz dazu Heidegger versucht, das Persönliche aus seinen Gesprächen herauszuhalten, wird ganz besonders an Gesprächsstellen deutlich, an denen er eine persönliche Anrede vermeidet, obwohl diese dort geradezu unvermeidlich erscheint. So bringt es Heidegger fertig,

<sup>53</sup> Auch die Sklavenszene im „Menon“ (Men. 82b-84a) macht hier keine wirkliche Ausnahme. Zwar bleibt der junge Sklave anonym, aber er wird von Sokrates persönlich angesprochen (ω̄ παῖ, Men. 82b) und spricht auch selber Sokrates mit Namen an (vgl. Men. 82d-e, 84a). Was bei Platon daher nie fehlt, ist der sich zumindest im Vokativ ausdrückende persönliche Bezug. – Adriano Fabris, der auch eine allgemeine Einordnung der heideggerschen Gespräche unternimmt, sieht in ihnen eine Art „dialektischer“ Weiterentwicklung des platonischen und des biblischen Gesprächsmusters. Vgl. FABRIS: *Heideggers Gespräch als Sage des Ereignisses*, 192f. Ich mache hier darauf aufmerksam, dass bei Heidegger etwas fehlt, was zum Kern des biblischen, aber eben auch des platonischen Gesprächsmusters gehört: Die persönliche Anrede mit dem Namen.

<sup>54</sup> Vgl. Resp. 365d, 607b; Gorg. 453c.

<sup>55</sup> Vgl. hierzu besonders Prot. 333c.

einen Gast auf die sich auf einem Feldweg unterhaltenden Figuren des Türmers und des Lehrers treffen zu lassen und ihn in deren Gespräch einzufädeln, ohne dass irgendeine namentliche Vorstellung erfolgen würde (vgl. GA 77, 201f.). Ähnlich verhält es sich, wenn Heidegger in dem „Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager“ am Ende den „Älteren“ einen die namentliche Anrede umgehenden Gutenachtwunsch an den „Jüngeren“ aussprechen lässt (vgl. GA 77, 240). In demselben Gespräch, das Heidegger in der Fiktion in einem russischen Kriegsgefangenenlager des Zweiten Weltkriegs spielen lässt, wird die Ausblendung des Persönlichen vom „Jüngeren“ sogar dadurch deutlich ausgesprochen, dass er entschieden klarstellt, dass das „Heilsame, das uns widerfahren“ nicht darin beruht, „daß es uns persönlich aus einer inneren Not befreite“ (GA 77, 234). In diesen Umkreis der Ausblendung des Persönlichen gehört auch die in den Gesprächen einmal vorkommende Äußerung, gemäß der Lobsprüche „gegen den Stil“ dieser Gespräche verstoßen (vgl. GA 77, 107), insofern ja das Lob den Blick vom Gesprochenen weg hin auf die Person des Sprechenden lenkt. Von dem durch das Fehlen der Namen indizierten Ausblenden des Persönlichen aus als dem Hauptunterscheidungsmerkmal zwischen den heideggerschen Gesprächen und den platonischen Dialogen lässt sich auch das bereits als Anfangsunterschied herausgestellte Fehlen der kontroversen Diskussionen bei Heidegger verständlich machen. Denn auch kontroverse Diskussionen sind ein – wenn auch riskanter und mit großer Anspannung ausgetragener – Modus der persönlichen Begegnung, wovon auch noch der ursprüngliche Sinngehalt des Wortes „Konfrontation“ zeugt.<sup>56</sup>

Fragt man nach dem Grund des durch das Fehlen der Namen in den heideggerschen Gesprächen indizierten Ausblendens des Persönlichen bei Heidegger, so liegt es nahe, darin den Versuch der Verwirklichung eines vom Persönlichen gleichsam noch ungetrübten, radikaleren *Sachzugangs* zu sehen. Dafür scheinen auch die bekannten Vorbehalte Heideggers gegen den Begriff der „Person“ zu sprechen,<sup>57</sup> die just in einer Beilage zu

<sup>56</sup> Zwar offenbart das Fehlen der Namen in den heideggerschen Gesprächen ein hohes Maß und eine im Vergleich mit Platon neue Qualität des Ausblendens von Alltäglichem; aber es ist wiederum auch nicht so, dass Heidegger seine Gespräche vollkommen gegenüber Alltäglichem abschotten würde. So kann im „Gespräch von der Sprache“ der Fragende an einer Stelle seinen japanischen Gast auf die Begrenztheit der Gesprächszeit hinweisen im Hinblick darauf, dass der japanische Gast „morgen nach Florenz weiterreisen“ (US, 134) will. Die Antwort des Japaners auf diesen Hinweis ist überraschend. Er gibt seinen Entschluss zur Verlängerung seines Aufenthaltes um einen Tag kund, zu dem er durch den bisherigen Verlauf des Gespräches bestimmt wurde (vgl. ebd.). Dieser kleine Gesprächsausschnitt exemplifiziert auf triviale Weise eine weitere Gemeinsamkeit der heideggerschen und der platonischen Gespräche; denn diese Gespräche leben davon, dass zumindest ein Teil der Gesprächsteilnehmer dafür bereit ist, „daß ihnen im Gespräch etwas widerfährt, was ihr eigenes Wesen verwandelt“ (GA 77, 57).

<sup>57</sup> Vgl. HEIDEGGER: *Sein und Zeit* 45ff.

einem seiner Gespräche erneut vorgebracht werden: „Das Seyn ist wesender denn jede „Person“, die ja auch nur Person ist dank des Bezuges des Seyns zu ihr“ (GA 77, 245). Daher scheint sich Heidegger eine Intensivierung, ja Optimierung des Seins- bzw. Sachbezuges zu versprechen, wenn er seine Gespräche unter Heraushaltung des Persönlichen in eine „Gegend“ hinein entwirft, „wo es nichts zu verantworten gibt“ (GA 77, 120).

Es ist allerdings die Frage, ob man dem Bereich des Persönlichen wirklich gerecht wird, wenn man in ihm lediglich einen mit philosophischen Mitteln möglichst zu neutralisierenden Störbereich im Vorfeld der eigentlichen Sacharbeit sieht. Gewiss liegt da noch keine Philosophie vor, wo beispielsweise lediglich persönliche Stellungnahmen vorgetragen und ausgetauscht werden. Aber es könnte auch sein, dass der Philosophie dort, wo sie auf persönliche Stellungnahmen zugunsten von reinen Gedanken, die sich innerhalb eines reinen Gedankengangs wie in einem Spiel ergeben, vollständig verzichten will, eine für die Sacharbeit durchaus relevante Orientierungsdimension des Denkens entgeht. Dafür ist eine persönliche Stellungnahme Heideggers, die er in dem 1976 posthum veröffentlichten „Spiegel-Gespräch“ abgegeben hat, das beste Beispiel. Denn seine rein gedanklich nur schwer zu vermittelnde persönliche Stellungnahme: „Nur noch ein Gott kann uns retten“, die unter den Entwurfsbedingungen seiner von ihm erdachten Gespräche sich wohl unmöglich hätte ergeben können, offenbart doch eine für die Gesamteinschätzung seiner Sache nicht irrelevante Orientierungsdimension.<sup>58</sup>

Bei genauerer Betrachtung zeigt sich im Übrigen auch, dass Heideggers Vorbehalte gegen den „Person“-Begriff nicht mit einer Verdammung des Bereiches des Persönlichen in der Philosophie gleichzusetzen sind. Der „Person“-Begriff war Heidegger vornehmlich deswegen als untauglich für einen fundamentalontologischen Ansatz erschienen, weil sich in seinem Hintergrund doch wieder die Ansetzung des Menschen als eines *Subjektes* geltend macht, die gerade jenen vorbegrifflichen, wir können auch sagen, persönlichen Sachkontakt ausschließt, um den es Heidegger in seiner Philosophie und insbesondere auch – wie wir im ersten Abschnitt gesehen haben – in seinen Gesprächen geht.

Die Umformung der Fundamentalontologie, die Heidegger unter Beibehaltung ihres wesentlichen Inhalts in seinen Gesprächen vollzieht, bringt daher durch das auffällige Fehlen der Namen in den Gesprächen ein eher verborgenes Problem der heideggerschen Philosophie zum Vorschein: Das Ausweichen vor dem Persönlichen inmitten einer Denkbemühung, die den menschlichen Bezug zur Welt wieder als die eigentliche Grundlage unserer Weltorientierung aufzuweisen versucht. Dieses Problem war bereits in „Sein und Zeit“ dadurch angelegt worden, dass Heidegger seine Über-

<sup>58</sup> Vgl. HEIDEGGER, Martin: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Hrsg. v. Hermann Heidegger. Frankfurt am Main: Klostermann 2000, 671.

legungen nicht auf den „Menschen“, sondern auf das „Dasein des Menschen“ fokussierte. In den meisten Zusammenhängen lassen sich diese beiden Bezeichnungen relativ problemlos durch einander ersetzen. Im Zusammenhang der Komposition von Gesprächen zeigt sich aber, dass der Unterschied zwischen „Mensch“ und „Dasein des Menschen“ doch etwas austrägt. Denn zu einem Menschen gehört ein Name, zum Dasein des Menschen nicht.

Wir müssen also das uns anhand der Gespräche Heideggers aufgegangene Problem festhalten, dass Heidegger seine Philosophie, d.h. für ihn die Seinsfrage in der Weise zu verfolgen scheint, dass der konkrete Mensch, der einen Namen und ein Gesicht hat, zunächst einmal außen vor gelassen wird. Dementsprechend konnte etwa „Heisenberg“ für Heidegger kein möglicher Titel des Gespräches sein, das er *’Αγχιβασίη* genannt hat, ganz im Gegensatz zu Platon, der ein hochtheoretisches Gespräch nach dem Mathematiker Theaitetos benennen konnte und wollte.<sup>59</sup>

Insofern Heidegger seine Philosophie bis in ihre spätesten Versuche hinein als Phänomenologie verstanden hat und insofern es im besonderen die von Husserl herrührende Maxime „Zu den Sachen selbst“ war, auf die er sich gerade auch in Auseinandersetzung mit Husserl in seinem Philosophieren berufen hat,<sup>60</sup> können wir sagen, dass das soeben herausgestellte Problem auch das Problem einer konsequent gemäß der Maxime „Zu den Sachen selbst“ betriebenen Phänomenologie ist. Dieses Problem besteht dann darin, ob die angestrebte Höchstform phänomenologischer Erkenntnis dazu führt, das konkrete persönliche Angesicht des Menschen um „der Sache“ willen dauerhaft ins Namenlose auszublenden oder ob diese Ausblendung ins Namenlose nur ein *Übergangsstadium* ist auf dem Weg zu einer geläuterten Erkenntnis des Menschen in der Welt, die diesen Menschen in seiner Einzigartigkeit mit einem offenen Blick ins Gesicht wieder neu wahrnimmt und würdigt. Allein auf der Grundlage der heideggerschen Gespräche lässt sich dieses Problem nicht mehr zureichend bearbeiten, geschweige denn mit guten Gründen entscheiden. Allerdings finden sich in den Gesprächen vereinzelte Hinweise, die für die zweite Lösungsalternative sprechen. So lässt Heidegger im Gespräch *’Αγχιβασίη* den Weisen folgendermaßen zum Forscher sprechen: „Doch bedenken Sie, daß wir im Übergang vom bisher bekannten Wesen des Denkens zu einem

<sup>59</sup> Vgl. RIEDEL, Manfred: *Aufenthaltsdeutung. Heideggers Feldweg-Gespräche im geschichtlichen Zusammenhang seines Denkwegs*, in: Heidegger Studies 19 (2003) 95–108, hier: 95f. Die „Unfähigkeit“ Heideggers, seine Gespräche nach Personen zu benennen, könnte auch Licht auf eine von Georg Picht in seinen Erinnerungen überlieferte Heidegger-Äußerung werfen: „Eines muß ich Ihnen zugeben: die Struktur des platonischen Denkens ist mir vollkommen dunkel“ (a.a.O., 203).

<sup>60</sup> Vgl. HUSSERL, Edmund: *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Klostermann 1965, 71; HEIDEGGER, Martin: *Mein Weg in die Phänomenologie*, in: HEIDEGGER, Martin: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer 1969, 81–90.

vielleicht ursprünglicheren Wesen sind“ (GA 77, 124). Und im „Gespräch von der Sprache“ macht der Frager den Japaner darauf aufmerksam, dass man es gerade dann, wenn man sich auf den Weg zu einem ursprünglicheren Denken macht, erst einmal mit Befremdlichem zu tun bekommt: „Aber mir scheint, auf dem Felde, das wir begehen, gelangen wir dann ins anfänglich Vertraute, wenn wir den Durchgang durch das Befremdliche nicht scheuen“ (US, 127). Daher scheinen die heideggerschen Gespräche von einer Sehnsucht nach einem anderen, ursprünglichen Denken getragen zu sein, das in ihnen jedenfalls noch nicht voll verwirklicht ist.<sup>61</sup> Die konkrete Gestalt dieses noch erst zu verwirklichenden ursprünglichen Denkens wird am Ende des Gesprächs *'Αγχιβασίη* dann durch die Berufung auf das „Kind im Menschen“ (GA 77, 156) angedeutet.

Wie auch immer das aufgeworfene Problem der Höchstform einer phänomenologischen Erkenntnis und damit verbunden das Problem des Grades der Ursprünglichkeit des in Heideggers Gesprächen dokumentierten Denkens zu lösen sein wird, – in jedem Fall dokumentiert sich in Heideggers Gesprächen ganz so wie in Platons Dialogen ein Denken, das sich zur Wahrheitsfindung nicht allein der Möglichkeiten der Aussage und des Begriffs bedient. Vielmehr werden in diesen Gesprächen auch und sogar vornehmlich die vorbegrifflichen Möglichkeiten, die das menschliche Denken hat, erkundet. Stehen die vorbegrifflichen Möglichkeiten des menschlichen Denkens im Blickpunkt, dann geht es nicht in erster Linie darum, Wahrheit zu behaupten, sondern dann ist das primäre Bemühen, auf die Wahrheit mutig zuzugehen, um sich so einen Wirklichkeitshorizont zu erschließen, den man vormals noch nicht hatte, und sich in ihm aufzuhalten.

<sup>61</sup> Vgl. auch US, 131, 150.

### *Zusammenfassung*

*Der Aufsatz versucht eine allgemeine Bestimmung der von Heidegger komponierten Gespräche zu geben, die sich unter seinen Schriften finden. Anhand von zahlreichen Stellen wird auf ein wahrheitserschließendes Verhalten aufmerksam gemacht, das der Dynamik dieser Gespräche zugrunde liegt. Daraus und aus weiteren Gesichtspunkten ergibt sich eine bemerkenswerte Verwandtschaft mit Platons Dialogen. Der entscheidende Unterschied zu Platons Dialogen – die Anonymität der Gesprächspartner – gibt zu Schluss Anlass, ein noch ungelöstes Problem der phänomenologischen Fundamentalontologie zu exponieren.*

### *Abstract*

*This article tries to give a general determination of a special part of Heidegger's writings: his composed talks. Numerous references will be given to indicate a truth-searching behaviour underlying these talks. By reason of this a strong affinity to the dialogues of Plato can be stated. The main point of difference to Plato – the anonymity of the talking partners – leads to a consideration of a hitherto unsolved problem of phenomenology*