MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

I. ABTEILUNG: VERÖFFENTLICHTE SCHRIFTEN 1910-1976

BAND 13

AUS DER ERFAHRUNG DES DENKENS

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

AUS DER ERFAHRUNG DES DENKENS

1910-1976

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Durchgesehener Text der Einzelveröffentlichungen und Einzelausgaben, aufgrund von Verbesserungen des Autors in den Handexemplaren gelegentlich geringfügig geändert. Herausgegeben von Hermann Heidegger

Dieser Band ist nur im Rahmen der Gesamtausgabe lieferbar

© »Zur Erörterung der Gelassenheit«, »Aus der Erfahrung des Denkens« und »Hebel – der Hausfreund«:
Verlag Günther Neske, Pfullingen
© »Die Kunst und der Raum«:
Erker-Verlag, St. Gallen/Schweiz
© der Gesamtausgabe:
Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1983
Satz und Druck: Poeschel & Schulz-Schomburgk, Eschwege
Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany

E Chorn in Bode,
e Wort ins Wit,
du ärnsch vo jedem,
vo jedem, wenn's Zit!

Lina Kromer
Obereggenen

INHALT

Abraham a Sankta Clara (1910) 1

Frühe Gedichte (1910-1916) 5

Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz? (1933) 9

Wege zur Aussprache (1937) 15

Winke (1941) 23

Chorlied aus der Antigone des Sophokles (1943) 35

Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken (1944/45) 37

Aus der Erfahrung des Denkens (1947) 75

Der Feldweg (1949) 87

Holzwege (»Dem künftigen Menschen . . .«) (1949) 91

Zu einem Vers von Mörike. Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger von Emil Staiger (1951) 93

Was heißt Lesen? (1954) 111

Vom Geheimnis des Glockenturms (1954) 113

Für das Langenharder Hebelbuch (1954) 117
Über die Sixtina (1955) 119
Die Sprache Johann Peter Hebels (1955) 123
Begegnungen mit Ortega y Gasset (1955) 127
Was ist die Zeit? (1956) 131
Hebel – der Hausfreund (1957) 133
Aufzeichnungen aus der Werkstatt (1959) 151
Sprache und Heimat (1960) 155
Über Igor Strawinsky (1962) 181
Für René Char (1963) 183
Adalbert Stifters »Eisgeschichte« (1964) 185
Wink in das Gewesen (1966) 199
Die Kunst und der Raum (1969) 203
Zeichen (1969) 211
Das Wohnen des Menschen (1970) 213
Gedachtes (1970) 221
Rimbaud vivant (1972) 225
Sprache (1972) 229
Der Fehl heiliger Namen (1974) 231
Fridolin Wiplingers letzter Besuch (1974) 237
Erhart Kästner zum Gedächtnis (1975) 241
Grußwort von Martin Heidegger (1976) 243

Nachweise 245
Nachwort des Herausgebers 253

ABRAHAM A SANKTA CLARA

Zur Enthüllung seines Denkmals in Kreenheinstetten am 15. August 1910

Der naturhafte, frischgesunde, zuweilen grobkörnige Akzent gibt diesem Ereignis sein spezifisches Gepräge. Das anspruchslose Dorf *Kreenheinstetten* mit seinen zähen, selbstbewußten, eigenbrödlerischen Bewohnern liegt verschlafen in einer niederen Talmulde. Selbst der Kirchturm ist ein Sonderling. Nicht wie seine Brüder schaut er frei ins Land, er muß sich bei seiner Schwerfälligkeit zwischen den schwarzroten Dächern vergraben. Die fast gestaltlose Gegend, die nebelumflorten, dunklen Tannenwälder, der da und dort blitzartig hervorleuchtende, grelle Kalkstein schaffen ein seltsames Stimmungsbild.

So schlicht, klar und wahr gestaltet sich die Enthüllungsfeier. Der Festzug ohne Pomp, doch selbstbewußt, ganz nach Heubergerart, hat sich durch die krummen, feiertäglich gescheuerten Straßen hindurch beim Denkmal an der Südseite der Dorfkirche mit den vielen Fremden zusammengefunden.

»Die Himmel rühmen« steigt in die heiße, gewitterschwangere Sommerluft. Ein Bürger begrüßt schlecht und recht die Gäste. Pfarrer *Geßler* von Engelswies entrollt die Entstehungs-

geschichte des Denkmals, gedenkt dankerfüllt der löblichen Stadt Wien, die das »Fundament gelegt zur Ehrenrettung« ihres Hofpredigers, erwähnt rühmend des verdienstvollen Spiritus rector bei der Denkmalentstehung, des Geistl. Rates und Dekans Michael Burger (Göggingen), und übergibt das Denkmal der Gemeinde.

»Wien und Kreenheinstetten reichen sich heute die Hände«, verkündet der Festversammlung jetzt ein hochgestellter *Vertreter* der Reichs-, Haupt- und Residenzstadt *Wien*. Abraham a Sankta Clara war für die schwerbedrängte Stadt ein Mann der Vorsehung, wie in der folgenden Zeit ein Clemens Maria Hofbauer und der unvergeßliche Lueger. Die fein gewählten Worte, die Überzeugungstreue und Liebe zum Volke des Österreichers wirkten wie ein Zauber.

Rasch lösen sich Musikstück, Lied und Gedichtvortrag ab, und der Festredner (selbst ein Sohn des rauhen Heubergs), Pfarrer *Martin* von Eigeltingen, besteigt die Tribüne. »Hat Abraham ein Denkmal verdient und wodurch?« Der Festredner zeichnet seinen »lieben Landsleuten« in der stellenweise humorvollen, hinreißenden Volksrede P. Abrahams Leben, und die Frage ist beantwortet. Die tiefgefühlte urwüchsige Festrede gipfelte in dem Satze »Die Liebe zu Jesus dem Gekreuzigten war P. Abrahams Lebensprogramm.« Urkatholische Kraft, Glaubenstreue und Gottesliebe hat hier gesprochen.

Man muß das Milieu von Kreenheinstetten kennen, tief in die Denkart und Lebensweise der Heubergbewohner eingedrungen sein, um den eigenartig anziehenden Charakter P. Abrahams vollauf zu verstehen.

Dem Schöpfer des Denkmals, Bildhauer *Marmon* (Sigmaringen), ist seine Aufgabe wunderbar gelungen. Der geniale Kopf (täuschend dem älteren Goethe ähnlich) läßt hinter seiner hohen, plastischen Stirne jenen tiefen, unerschöpflichen Geist erraten, den eine unbeugsame, wetterharte Energie, ein immerfort pulsierender Tatendrang wirksam gemacht. Gesundheit des Volkes an Seele und Leib, das hat der wahrhaft apostolische

Kanzelredner angestrebt. Daher sein furchtloses Dreinschlagen auf jede erdhafte, überschätzte Diesseitsauffassung des Lebens. Über den vordem sogenannten »Possenreißer« hat sich die Literatur- und Kulturgeschichte anders besonnen. Sein schalkhafter Humor, sein sprühender Witz, seine oft beißende Ironie, in eine kurze, prägnante, fügsame und biegsame Sprache gefaßt, sind nur verständlich in der Tatsache eines künstlerisch-schöpferisch angelegten oratorischen Genies. Und wer möchte P. Abrahams theologisch-wissenschaftliche Durchbildung und Belesenheit in Zweifel ziehen bei den fein gewählten, harmonisch der Rede eingegliederten Zutaten aus der Bibel, den Kirchenvätern, den Scholastikern, Mystikern und profanen Schriftstellern?

Daß unsere Zeit der Außenkultur und Schnellebigkeit doch mehr rückwärtsblickend vorwärtsschaute! Die grundstürzende Neuerungswut, das tolle Hinwegspringen über den tieferen seelischen Gehalt des Lebens und der Kunst, der auf fortwährend sich ablösende Augenblicksreize gerichtete moderne Lebenssinn, die zuweilen erstickend wirkende Schwüle, in der sich die heutige Kunst jeder Art bewegt, das sind Momente, die auf eine Dekadenz hinzeigen, auf einen traurigen Abfall von der Gesundheit und dem Jenseitswert des Lebens.

Typen wie Abraham a Sankta Clara müssen, still in der Volksseele fortwirkend, uns erhalten bleiben. Möchten seine Schriften noch mehr gangbare Münze, sein Geist, ohne einer Repristination das Wort zu reden, ein mächtiges Ferment werden bei der Gesunderhaltung und, wo die Not schreit, bei der erneuten Heilung der Volksseele.

FRÜHE GEDICHTE

Sterbende Pracht

Lachender Frühherbst,
Das Gartentor auf!
Führ mich, du goldner,
Im jung-tollen Lauf.

Noch einmal zu grüßen
Die sterbende Pracht,
Noch einmal zu wandern
Zwischen Abend und Nacht.

Dein raschelndes Laub
Erschauernd im Tod
Spürt noch im Fall
Die nahende Not.

Dein sehnendes Träumen
Im sonnarmen Tag
Sucht es die müden
Rosen im Hag?

Ölbergstunden

Ölbergstunden meines Lebens:
im düstern Schein
mutlosen Zagens
habt ihr mich oft geschaut.

Weinend rief ich: nie vergebens.
Mein junges Sein
hat müd des Klagens
dem Engel »Gnade« nur vertraut.

Wir wollen warten

Vorm Tor zum Frühlingsgarten
wollen wir horchend warten,
bis die Lerchen steigen,
bis Lieder und Geigen,
das Murmeln der Quellen,
die silberhellen
Glocken der Herden
zum Weltchoral der Freude werden.

Abendgang auf der Reichenau

Seewärts fließt ein silbern Leuchten
zu fernen dunkeln Ufern fort,
und in den sommermüden, abendfeuchten
Gärten sinkt wie ein verhalten Liebeswort
die Nacht.
Und zwischen mondenweißen Giebeln
verfängt sich noch ein letzter Vogelruf
vom alten Turmdach her –
und was der lichte Sommertag mir schuf
ruht früchteschwer –
aus Ewigkeiten
eine sinnentrückte Fracht –
mir in der grauen Wüste
einer großen Einfalt.

SCHÖPFERISCHE LANDSCHAFT: WARUM BLEIBEN WIR IN DER PROVINZ?

Am Steilhang eines weiten Hochtales des südlichen Schwarzwaldes steht in der Höhe von 1150 m eine kleine Skihütte. Im Grundriß mißt sie 6 zu 7 Meter. Das niedere Dach überdeckt 3 Räume: die Wohnküche, den Schlafraum und eine Studierzelle. In der engen Talsohle verstreut und am gleich steilen Gegenhang liegen breit hingelagert die Bauernhöfe mit dem großen überhängenden Dach. Den Hang hinauf ziehen die Matten und Weidflächen bis zum Wald mit seinen alten, hochragenden, dunklen Tannen. Über allem steht ein klarer Sommerhimmel, in dessen strahlenden Raum sich zwei Habichte in weiten Kreisen hinaufschrauben.

Das ist meine Arbeitswelt – gesehen mit den *betrachtenden* Augen des Gastes und des Sommerfrischlers. Ich selbst betrachte eigentlich die Landschaft gar nie. Ich erfahre ihren stündlichen, täglich-nächtlichen Wandel im großen Auf und Ab der Jahreszeiten. Die Schwere der Berge und die Härte ihres Urgesteins, das bedächtige Wachsen der Tannen, die leuchtende, schlichte Pracht der blühenden Matten, das Rauschen des Berg-

baches in der weiten Herbstnacht, die strenge Einfachheit der tiefverschneiten Flächen, all das schiebt sich und drängt sich und schwingt durch das tägliche Dasein dort oben.

Und das wiederum nicht in gewollten Augenblicken einer genießerischen Versenkung und künstlichen Einfühlung, sondern nur, wenn das eigene Dasein in seiner *Arbeit* steht. Die Arbeit *öffnet erst* den Raum für diese Bergwirklichkeit. Der Gang der Arbeit bleibt in das Geschehen der Landschaft eingesenkt.

Wenn in tiefer Winternacht ein wilder Schneesturm mit seinen Stößen um die Hütte rast und alles verhängt und verhüllt, *dann* ist die hohe Zeit der Philosophie. Ihr Fragen muß *dann* einfach und wesentlich werden. Die Durcharbeitung jedes Gedankens kann nicht anders denn hart und scharf sein. Die Mühe der sprachlichen Prägung ist wie der Widerstand der ragenden Tannen gegen den Sturm.

Und die philosophische Arbeit verläuft nicht als abseitige Beschäftigung eines Sonderlings. Sie gehört mitten hinein in die Arbeit der Bauern. Wenn der Jungbauer den schweren Hörnerschlitten den Hang hinaufschleppt und ihn alsbald mit Buchenscheiten hoch beladen in gefährlicher Abfahrt seinem Hof zulenkt, wenn der Hirt langsam-versonnenen Schrittes sein Vieh den Hang hinauftreibt, wenn der Bauer in seiner Stube die unzähligen Schindeln für sein Dach werkgerecht herrichtet, dann ist meine Arbeit *von derselben Art*. Darin wurzelt die unmittelbare Zugehörigkeit zu den Bauern. Der Städter meint, er ginge »unter das Volk«, sobald er sich mit einem Bauern zu einem langen Gespräch herabläßt. Wenn ich zur Zeit der Arbeitspause abends mit den Bauern auf der Ofenbank sitze oder am Tisch im Herrgottswinkel, dann reden wir *meist gar nicht*. Wir rauchen *schweigend* unsere Pfeifen. Zwischendurch vielleicht fällt ein Wort, daß die Holzarbeit im Wald jetzt zu Ende geht, daß in der vorigen Nacht der Marder in den Hühnerstall einbrach, daß morgen vermutlich die eine Kuh kalben wird, daß den Oehmibauer der Schlag getroffen, daß das Wetter bald »umkehrt«. Die innere Zugehörigkeit der eigenen Arbeit zum

Schwarzwald und seinen Menschen kommt aus einer jahrhundertelangen, durch nichts ersetzbaren alemannisch-schwäbischen Bodenständigkeit.

Der Städter wird durch einen sogenannten Landaufenthalt höchstens einmal »angeregt«. Meine ganze Arbeit aber ist von der Welt dieser Berge und ihrer Bauern getragen und geführt. Zuweilen ist jetzt die Arbeit dort oben für längere Zeit unterbrochen durch Verhandlungen, Vortragsreisen, Besprechungen und die Lehrtätigkeit hier unten. Aber sobald ich wieder hinaufkomme, drängt sich schon in den ersten Stunden des Hüttendaseins die ganze Welt der früheren Fragen heran, und zwar ganz in der Prägung, in der ich sie verließ. Ich werde einfach in die Eigenschwingung der Arbeit versetzt und bin ihres verborgenen Gesetzes im Grunde gar nicht mächtig. Die Städter wundern sich oft über das lange, eintönige Alleinsein unter den Bauern zwischen den Bergen. Doch es ist kein Alleinsein, wohl aber *Einsamkeit*. In den großen Städten kann der Mensch zwar mit Leichtigkeit *so allein* sein, wie *kaum* irgendwo sonst. Aber er kann dort nie einsam sein. Denn die Einsamkeit hat die ureigene Macht, daß sie uns nicht *vereinzelt*, sondern das ganze Dasein *loswirft* in die weite Nähe des Wesens aller Dinge.

Man kann draußen im Handumdrehen durch Zeitungen und Zeitschriften eine »Berühmtheit« werden. Das ist immer noch der sicherste Weg, auf dem das eigenste Wollen der *Mißdeutung* verfällt und gründlich und rasch in Vergessenheit gerät.

Dagegen hat das bäuerliche Gedenken seine einfache, sichere und unnachläßliche *Treue*. Neulich kam dort oben eine alte Bäuerin zum Sterben. Sie schwatzte oft und gern mit mir und kramte dabei alte Dorfgeschichten aus. Sie verwahrte in ihrer starken, bildhaften Sprache noch viele alte Worte und mancherlei Sprüche, die der heutigen Dorfjugend schon unverständlich geworden und so der lebendigen Sprache verloren gegangen sind. Noch im vergangenen Jahr kam diese Bäuerin – als ich wochenlang allein auf der Hütte lebte – öfters mit ihren *83 Jahren* zu mir den Steilhang heraufgestiegen. Sie wollte da,

wie sie sagte, jeweils nachsehen, ob ich noch da wäre oder ob mich nicht »Einer« unversehens gestohlen hätte. Die Nacht ihres Sterbens verbrachte sie im Gespräch mit ihren Angehörigen. Noch anderthalb Stunden vor dem *Ende* hat sie ihnen einen Gruß an den »Herrn Professor« aufgetragen. – Solches Gedenken gilt unvergleichlich mehr als die geschickteste »Reportage« eines Weltblattes über meine angebliche Philosophie.

Die städtische Welt kommt in die Gefahr, einem verderblichen *Irrglauben* anheimzufallen. Eine *sehr* laute und *sehr* betriebsame und *sehr* geschmäcklerische Aufdringlichkeit scheint sich oft um die Welt des Bauern und sein Dasein zu kümmern. Man verleugnet aber *so* gerade das, was *jetzt allein* nottut: *Abstand* halten von dem bäuerlichen Dasein, es *mehr* denn je seinem eigenen Gesetz überlassen; *Hände weg* – um es nicht hinauszuzerren in ein verlogenes Gerede der Literaten über Volkstum und Bodenständigkeit. Der Bauer braucht und will diese städtische Betulichkeit gar nicht. Was er jedoch braucht und will, ist der scheue *Takt* gegenüber seinem eigenen Wesen und dessen Eigenständigkeit. Aber viele der städtischen Ankömmlinge und Durchkömmlinge – nicht zuletzt die Skiläufer – benehmen sich heute oft im Dorf oder auf dem Bauernhof *so*, als »amüsierten« sie sich in ihren großstädtischen Vergnügungspalästen. *Solches Treiben* zerschlägt an *einem* Abend mehr, als jahrzehntelange wissenschaftliche Belehrungen über Volkstum und Volkskunde je zu fördern vermögen.

Lassen wir alle herablassende Anbiederung und unechte Volkstümelei – lernen wir jenes einfache, harte Dasein dort oben *ernst* nehmen. *Dann* erst spricht es wieder zu uns.

Neulich bekam ich den zweiten Ruf an die *Universität Berlin*. Bei einer solchen Gelegenheit ziehe ich mich aus der Stadt auf die Hütte zurück. Ich höre, was die Berge und die Wälder und die Bauernhöfe sagen. Ich komme dabei zu meinem alten Freund, einem 75jährigen Bauern. Er hat von dem Berliner Ruf in der Zeitung gelesen. Was wird er sagen? Er schiebt langsam den sicheren Blick seiner klaren Augen in den meinen, hält den

Mund straff geschlossen, legt mir seine treu-bedächtige Hand auf die Schulter und – *schüttelt* kaum merklich den Kopf. Das will sagen: unerbittlich *Nein!*

WEGE ZUR AUSSPRACHE

Immer wieder begegnen wir der Verwunderung darüber, daß die beiden Nachbarvölker – die Franzosen und die Deutschen –, die an der geschichtlich-geistigen Gestaltung des Abendlandes den wesentlichsten Anteil haben, so schwer zu einer »Verständigung« gelangen. Ebenso häufig treffen wir auf die Überzeugung, daß eine »Verständigung« unmöglich geworden sei und nur noch die Vermeidung der äußersten Zwietracht angestrebt werden könne. Wie aber, wenn jene Verwunderung und diese Überzeugung so hartnäckig sich behaupten sollten, weil sie über das, was hier »Verständigung« allein heißen kann und muß, so wenig verständigt sind?

Echtes Sichverstehen der Völker hebt an und erfüllt sich mit dem einen: das ist die im schaffenden Wechselgespräch zu vollziehende Besinnung auf das ihnen geschichtlich Mitgegebene und Aufgegebene. In solcher Besinnung stellen sich die Völker auf das je Eigene zurück und bringen sich darin mit erhöhter Klarheit und Entschiedenheit zum Stehen. Das Eigenste aber eines Volkes ist jenes ihm zugewiesene Schaffen, wodurch es

über sich hinaus in seine geschichtliche Sendung hineinwächst und so erst zu sich selbst kommt. Der Grundzug ihrer Sendung wird den geschichtebildenden abendländischen Völkern in der jetzigen Weltstunde vorgezeichnet als die Rettung des Abendlandes. Rettung meint hier nicht die bloße Erhaltung des gerade noch Vorhandenen, sondern bedeutet ursprünglich neuschaffende Rechtfertigung seiner gewesenen und künftigen Geschichte. Sichverstehen der Nachbarvölker in ihrem Eigensten heißt daher: die Notwendigkeit dieser Rettung als je eigene Aufgabe sich zu wissen geben. Das Wissen um diese Notwendigkeit entspringt zumal aus der Erfahrung der Not, die mit der innersten Bedrohung des Abendlandes heraufkommt, und aus der Kraft zum verklärenden Entwurf höchster Möglichkeiten abendländischen Daseins. So wie jedoch die Bedrohung des Abendlandes einer völligen Entwurzelung und einer allgemeinen Wirrnis zutreiben möchte, so muß im Gegensinne der Wille zur Erneuerung von Grund aus durch letzte Entscheidungen geleitet sein.

Verständigung im eigentlichen Sinne ist der überlegene Mut zur Anerkennung des je Eigenen des anderen aus einer übergreifenden Notwendigkeit. Geschichtlich schöpferische Verständigung ist niemals die Verlegenheit einer Schwäche, sondern setzt den wahrhaften Stolz der Völker voraus. Der Stolz, grundverschieden von der Eitelkeit, ist die gewachsene Entschiedenheit des Sichhaltens im eigenen wesentlichen Rang, der aus der ergriffenen Aufgabe entspringt.

Zumeist jedoch kennen wir nur die Verständigung im uneigentlichen Sinne, begegnen ihr mit Verdacht und erfahren an den Versuchen zu ihr Enttäuschungen. Das ist nicht zufällig. Denn die uneigentliche Verständigung bringt es nur zu einer zeitweiligen Verabredung, sie ist eine gelegentliche Übereinkunft durch den Ausgleich der gerade geltenden Ansprüche und Leistungen. Dieses Sichverstehen bleibt immer vordergründig und voll versteckter und offener Vorbehalte. Die Verständigung solcher Art kann in gewissen Lagen unumgänglich sein. Sie hat

ihren bedingten Nutzen. Aber ihr fehlt die geschichtlich-schöpferische Kraft des echten Sichverstehens, das die Verstehenden wechselweise verwandelt und so ihrem Eigensten, das immer zugleich das Gewisseste und Verborgenste ist, näherbringt. Echtes Sichverstehen ist daher das Gegenteil einer Preisgabe der eigenen Art und der haltungslosen Anbiederung. Die wahre Verständigung hat auch darin ihr Kennzeichen, daß sie sich nie augenblicklich auf einen Erfolg und feste Ergebnisse verrechnen läßt. Eigentliches Sichverstehen erzeugt nicht jene Beruhigung, die alsbald in eine wechselseitige Gleichgültigkeit ausartet, sondern ist in sich die Unruhe des gegenseitigen Sich-in-die-Frage-Stellens aus der Sorge um die gemeinsamen geschichtlichen Aufgaben.

Solche Verständigung muß sich in allen Bereichen des Schaffens der Völker auf mannigfachen Wegen mit verschiedenem Tempo vollziehen. Sie umschließt die Kenntnis und Schätzung des alltäglichen schlichtesten Daseins der Völker ebenso wie das Ahnen und Begreifen ihrer abgründigen und unmittelbar meist gar nicht sagbaren Grundhaltungen und Grundstimmungen. Diese gewinnen ihre maßsetzende Gestalt und ihre berückende Kraft in der großen Dichtung, der bildenden Kunst und im wesentlichen Denken (Philosophie) eines Volkes.

Aber es will scheinen, daß nun auch das echte Sichverstehen, und zwar gerade in diesen Bereichen, einem Bedenken ausgesetzt ist, das jedes Bemühen um Verständigung von Anfang an lähmen möchte. Das Sichverstehen in diesen Bereichen ist »praktisch« nutzlos. Das wechselweise Sichbesinnen zum Beispiel auf die je eigenen philosophischen Grundstellungen bleibt – gesetzt selbst, daß es gelingt – eine abseitige Sache Weniger. Diesem geläufigen Urteil liegt nicht nur eine unzureichende Vorstellung vom Wesen der Verständigung zugrunde, sondern auch eine irrige, aber sehr gängige Vorstellung vom Wesen der Philosophie.

Zur Eigenart des gewöhnlichen Meinens und »praktischen« Denkens gehört notwendig, daß es sich bei der Beurteilung der Philosophie verschätzt, und das in der zwiefachen Weise einer

Überschätzung und einer Unterschätzung. Die Philosophie wird überschätzt, sobald man von ihrem Denken eine unmittelbar nutzenbringende Auswirkung erwartet. Die Philosophie wird unterschätzt, sofern man in ihren Begriffen nur »abstrakt« (abgezogen und verdünnt) das wiederfindet, was schon der erfahrungsmäßige Umgang mit den Dingen handgreiflich sichergestellt hat.

Allein echtes philosophisches Wissen ist nie der nachhinkende Nachtrag allgemeinster Vorstellungen über das ohne dies schon bekannte Seiende, sondern umgekehrt das vorausspringende, neue Fragebereiche und -hinsichten eröffnende Wissen vom stets sich neu verbergenden Wesen der Dinge. Gerade deshalb ist dieses Wissen unmittelbar nie nutzbar zu machen. Stets nur mittelbar wirkt es, indem die philosophische Besinnung allem Verhalten und Entscheiden neue Blickbahnen und Maßstäbe bereitstellt. In dieser Weise beherrscht die Philosophie, im voraus und aller Jagd auf Nutzbarkeit verborgen, die Haltung und das Vorgehen des geschichtlichen Daseins des Menschen. Philosophie ist das unmittelbar nutzlose, aber gleichwohl herrschaftliche Wissen vom Wesen der Dinge. Das Wesen des Seienden bleibt jederzeit das Frag-würdigste. Sofern die Philosophie unausgesetzt nur um die Würdigung dieses Fragwürdigsten durch ihr Fragen kämpft und dem Anschein nach nie »Ergebnisse« zeitigt, bleibt sie dem auf Berechnung und Nutzung und Lernbarkeit abzielenden Denken immer befremdlich. Da die Wissenschaften zunehmend und, wie es scheinen will, unaufhaltsam einer »Technisierung« und »Organisation« zustreben müssen (vgl. zum Beispiel die Art und Rolle der internationalen Kongresse), um ihren seit langem festgelegten Weg bis zu seinem Ende zu gehen, und da andrerseits die »Wissenschaften« dem öffentlichen Anschein nach zuerst und allein das »Wissen« besitzen und darstellen, vollzieht sich gerade in den Wissenschaften und durch sie die schärfste Entfremdung gegenüber der Philosophie und zugleich der vermeintlich überzeugende Nachweis ihrer Entbehrlichkeit.

Wenn ein echtes Sichverstehen in den philosophischen Grundstellungen gelingt, wenn die Kraft und der Wille dazu wechselweise erweckt werden, dann erhebt sich das herrschaftliche Wissen in eine neue Höhe und Klarheit. Eine zunächst und oft langehin unsichtbare Verwandlung der Völker bereitet sich vor.

Daß hier in der Tat noch unergriffene Möglichkeiten bereitstehen, sei kurz angedeutet. Die zwei einander gegenläufig überragenden und unterlaufenden Reiche des Seienden sind die Natur und die Geschichte. Der Mensch selbst ist der Ort zugleich und der Bewahrer, der Zeuge und der Gestalter der Gegenläufigkeit dieser Reiche. Das neuzeitliche Wissen von der Natur, zumal die technische Beherrschung und Nutzung derselben, ist wesentlich mitgetragen durch die mathematische Denkweise. Der entscheidende Beginn der Begründung und Vorzeichnung des im grundsätzlichen Sinne mathematischen Wissens wird dem französischen Denker Descartes verdankt. Einer der deutschesten Denker der Deutschen, Leibniz, ist in seiner denkerischen Arbeit ständig geleitet von einer Auseinandersetzung mit Descartes. Die vorwiegend durch diese beiden Denker eröffnete Besinnung auf das Wesen der Natur (der leblosen und der lebendigen) ist heute so wenig abgeschlossen, daß sie zuvor wieder auf dem Grunde ursprünglicherer Fragestellungen aufgenommen werden muß. Nur auf diesem Wege gewinnen wir auch die Voraussetzungen, um das metaphysische Wesen der Technik zu begreifen und sie dadurch erst als eine Form der Einrichtung des Seienden in eine seiner möglichen Gestalten zu vollziehen. Das grundsätzliche Fragen nach der Natur und nach dem Wahrheitscharakter des Wissens von der Natur schließt aber in sich eine Auseinandersetzung mit dem Beginn der neuzeitlichen französischen Philosophie. Zum anderen aber ist im Verlauf der Geschichte des Abendlandes erstmals durch die Dichter und Denker im Zeitalter des deutschen Idealismus ein metaphysisches Wissen vom Wesen der Geschichte angebahnt worden. Kann es da noch verwundern, daß bereits seit Jahren jüngere Kräfte in Frankreich, die eine Be-

freiung aus dem Rahmen der Descartesschen Philosophie als notwendig erkannt haben, sich um ein Verstehen Hegels, Schellings und Hölderlins bemühen? Die Unumgänglichkeit der wechselvollen Besinnung auf das Wesen der Natur und der Geschichte kann nur der verkennen, der die Einzigkeit des geschichtlichen Augenblicks, in den das Abendland eingetreten ist, nicht zu ermessen vermag.

Die Art der den Völkern aufgegebenen Besinnung in einem echten philosophierenden Sichverstehen wäre allerdings gründlich verkannt, wollte man sich mit äußerlichen Feststellungen und Abgrenzungen vorhandener Eigenschaften des französischen Denkens im Unterschied zum deutschen begnügen oder gar eine »Verständigung« damit beginnen. Solches Vorgehen wäre immer nur das Umgehen der wesentlichen Fragen nach den zur Entscheidung stehenden Sachen selbst und vor allem ein Ausweichen vor der schwersten Aufgabe: der Bereitstellung eines Bereiches der Entscheidbarkeit und Nichtentscheidbarkeit der Fragen.

Aber ebensowenig darf sich die Erwartung darauf abstellen, daß nach Art des Austausches von Ergebnissen in den Wissenschaften die philosophischen Fragestellungen und Grundbegriffe gegenseitig übernommen und entsprechend ergänzt werden. Das Sichverstehen ist auch hier – und hier zuerst – ein Kampf des wechselweisen Sich-in-Frage-Stellens. Nur die Auseinandersetzung setzt jeden je in sein Eigenstes, wenn anders die Auseinandersetzung anhebt und bestanden wird angesichts der drohenden Entwurzelung des Abendlandes, deren Überwindung den Einsatz jedes schaffenskräftigen Volkes fordert.

Die Grundform der Auseinandersetzung ist das wirkliche Wechselgespräch der Schaffenden selbst in einer nachbarlichen Begegnung. Nur ein Schrifttum, das in solcher Aussprache seine Wurzeln schlägt, kann sicher sein, das Sichverstehen weiter zu entfalten und ihm ein Gepräge ins Bleibende zu verleihen.

Wenn wir der möglichen Größe und den Maßstäben abendländischer »Kultur« nachdenken, erinnern wir sogleich an die

geschichtliche Welt des frühen Griechentums. Und ebenso leicht vergessen wir dabei, daß die Griechen nicht durch eine Verkapselung in ihren »Raum« wurden, was sie immer sind. Nur kraft der schärfsten, aber schöpferischen Auseinandersetzung mit dem ihm Fremdesten und Schwierigsten – dem Asiatischen – wuchs dieses Volk hinauf in die kurze Bahn seiner geschichtlichen Einmaligkeit und Größe.

Rücken wir das geschichtliche Dasein der beiden Nachbarvölker in den Gesichtskreis jener Besinnungen, die auf eine Erneuerung des Grundgefüges abendländischen Seins hinausdenken, dann öffnet sich für ihre Nachbarschaft erst der eigentliche Raum in seiner weitesten Weite. Wollen die Völker ihn betreten, und das will sagen, wollen sie ihn schaffend gestalten, dann müssen die Grundbedingungen des echten Sichverstehens klar vor dem inneren Auge stehen. Es sind deren zwei: der lange Wille zum Aufeinanderhören und der verhaltene Mut zur eigenen Bestimmung. Jener läßt sich nicht täuschen und entkräften durch flüchtige Ergebnisse einer unechten Verständigung. Dieser macht die Sichverstehenden ihrer selbst gewiß und so erst offen dem anderen.

WINKE

Das andere Denken

Nimm die letzte Glut der Segnung
erst vom dunklen Herd des Seyns,
daß sie zünde die Entgegnung:
Gottschaft – Menschentum in Eins.

Wirf die Not der kühnen Lichtung
zwischen Welt und Erde als Gesang
aller Dinge zur Errichtung
frohen Danks an Fug und Rang.

Birg ins Wort die stille Kunde
eines Sprunges über Groß und Klein
und verlier' die leeren Funde
jähen Scheins im Gang zum Seyn.

Der Sprung

Nimm, wirf und birg
und sei der Sprung
aus weitester Erinnerung
zu einem ungegründeten Bezirk.

Trag vor dir her
das eine Wer:
Wer ist der Mensch?

Sag ohne Unterlaß
Das eine Was:
Was ist das Seyn?

Mißachte nie
das eine Wie:
Wie ist ihr Bund?

Mensch, Wahrheit, Seyn
erwidern aus der Steigerung
ihr Wesen zur Verweigerung,
darin sie sich verleihn.

Die Erde

Sanftes Blühn
der unversehrten
Erde –

Werde
ihres unverwehrten
Feuers Glühn.

Das Wort

Nichts, nirgend, nie,
vor jedem Etwas, vor dem Dann und Dort,
entragt das Wort
dem Abgrund, der verlieh,
was jedem Grund
mißglückt,
weil nur der Bund
mit dem Gesagten
jeglich Ding zum Ding bestückt
und die gejagten
Sinne, wirr verrückt,
erst wieder fängt
in einen Sinn,
der nirgendhin
mehr überhängt.

Die Wächter

Das unterirdische Gewitter rollt,
unhörbar allen Vielen, fort
in überweltliches Geräume . .
ferner Blitz des Seyns.

Welt und Erde längst vermischt,
verstört in ihrem Streitgesetz,
entziehn den Dingen jegliche Bescheidung.
Zahl vertobt sich in die leere Menge,
spendet nie mehr Band und Bild.

Für »seiend« gilt, was »lebt«,
und »leben« lebt nur noch vom Ausruf
einer lärmenden Vermeinung,
die der nächsten schon verspätet.

Doch sie wachen
die geheimen Wächter
einer unentsprungenen Wandlung:
ferner Blitz des Seyns
zwischen trübes Machen
in die Risse der Gemächte.

Das Streitgesetz

Erd' –
hüte den Anfang.

Welt –
wach sei dem Einklang.

Welt –
danke der Erd'.

Erd' –
grüße die Welt.

Unterwegs

Wir kennen nicht Ziele
und sind nur ein Gang.

Wir brauchen nicht Viele,
die längst schon verschlang

Die Sucht zum Gemächte.
Daß Einer erst brächte

Das Herz für die Stimme
der Stille im Seyn

Und Wirres vertrimme
im gründigen Schrein,

ist unser Mut.

Inständigkeit

Nie ein Wahres allein,
die Wesung der Wahrheit
heil zu empfangen
für weite Beständnis,
bestell das denkende Herz
in die einfache Langmut
der einzigen Großmut
edlen Erinnerns.

Da-sein

Daß Da-sein sei, das Seyn zu sagen,
aus ihm die Not
hinauszutragen
ins Weite eines Aufblicks voll Gebot.

Daß Da-sein sei, das Seyn zu Jenem
ins wache Ohr
zurückzunehmen,
der Stille sich zum Dank erkor.

Daß Da-sein sei, das Seyn zu singen,
aus fernem Lied
ihm heimzubringen,
was lang als Macht sein Wesen mied.

Der Augenblick

Läuten lockend langverhallte
Glocken deinem Herzen zu . .

Sagen segnend sanftgestalte
Stimmen dir entgegnend: Du . .

Dann berückt, was dich erkor,
Und du kniest entrückt im Moor.

Der Leuchter

Leuchte Licht
der goldnen Kerze,
überflamme
braunes Feld.

Lichte Leuchter
frühe Schmerze
und verdamme
Zahl und Geld.

Licht und Leuchter
Herz bei Herze . . .
Dem entstamme
stille Welt.

Nacht

Stillste reine
sternenreiche Nacht,
bring das Eine
mir,
was noch kaum in dir
je ein Denker
harrend überwacht:
die Ereignung
in den Tag des Seyns.

Seyn und Denken

Seyn – ein Erzeugnis des Denkens?
Denken ist stets Ereignung des Seyns

Lernt erst danken –
Und ihr könnt denken

Nichts ist umsonst
Alles ist einzig

Der Zufall

Wenn das Seyn auf sich zu
die Spur des Menschenwesens biegt
und der Grund in einem Nu
als der Abgrund offen liegt . . .

Wenn die Armut überall
sein Gebirge übersteigt
und das Freie sich zum Fall
in den Anfang niederneigt . . .

Ist Befreiung in das Frohe
freien Denkens auf das Hohe,
dessen Höhe
anzahllos und unbedrängt
seltsam nur der Scheu
reinen Denkens
sich verschenkt . . .

Stets schon alt und niemals neu.

Gefährten

Einstige kommen
vom Seyn übernommen.

Sie wagen
das Sagen
der Wahrheit des Seyns:

Seyn ist Ereignis
Ereignis ist Anfang
Anfang ist Austrag
Austrag ist Abschied
Abschied ist Seyn.

Das Wissen

Aber wir wissen den Anfang,
den andern, wissen ihn fragend,
stehen im Vorsprung zu
jeglichem Ja oder Nein.

Sind wir gleich Kennende nie,
trägt uns ein Suchen
fragend über uns hin
auf die Lichtung des Seyns.

Dessen allein ist Entscheidung:

Ruft je das Seyn,
die Macht und die Ohnmacht
aus reinem Vorbeigang zernichtend,
zur Erde die Welt
in den krieglosen Streit?

Hebt je das Seyn,
die Künste der Rechner nicht kennend,
die Erd' in den Zauber
der stimmenden Welt?

Mahnt je das Seyn
den werklosen Gott
in die Ankunft entfernteren Bleibens?

Schenkt je das Seyn
den Zeit-Raum der Stille
als Hag des gewandelten Stands
dem anfänglich wissenden Menschen?

Anfänglich naht verhüllt die Zeit
Der Inständigen des letzten Gottes.

Die »Winke« sind keine Dichtungen. Sie sind auch nicht eine in Verse und Reime gebrachte »Philosophie«. Die »Winke« sind Worte eines Denkens, das zu einem Teil dieses Aussagen braucht, aber in ihm sich nicht erfüllt. Dieses Denken hat im Seienden keinen Anhalt, denn es denkt das Seyn. Dieses Denken findet im Gedachten kein Vorbild, denn das Gedachte denkt das Seiende. Das Sagen des Denkens ist im Unterschied zum Wort der Dichtung bildlos. Und wo ein Bild zu sein scheint, ist es weder das Gedichtete einer Dichtung noch das Anschauliche eines »Sinnes«, sondern nur der Notanker der gewagten, aber nicht geglückten Bildlosigkeit.

Das Denken des Seyns hat das Ende der »Philosophie« verwunden. Die Gegnerschaft zu den »Philosophen« wirft es aber nicht aus der Freundschaft für die Denker.

Das Denken des Seyns bestürmt nie die Wahrheit. Doch hilft es ihrem Wesen. Dies Helfen bewirkt keine Erfolge, sondern ist Hilfe als einfaches Da-sein. Das Denken, gehorsam dem Seyn, sucht diesem das Wort.

Wenn aber die Sprache des Menschen im Wort ist, dann allein ist sie im Lot. Steht sie im Lot, dann winkt ihr die Gewähr der verborgenen Quellen. Sie sind die Nachbarschaften des Anfangs.

Das Denken des Seyns ist die Sorge für den Sprach-gebrauch.

CHORLIED
AUS DER ANTIGONE DES SOPHOKLES

Vielfältig das Unheimliche, nichts doch
über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.
Der fährt aus auf die schäumende Flut
beim Südsturm des Winters
und kreuzt im Gebirg
der wütiggeklüfteten Wogen.

Der Götter auch die erhabenste, die Erde,
abmüdet er die unzerstörlich Mühelose,
umstürzend sie von Jahr zu Jahr,
hintreibend und her mit den Rossen
die Pflüge.

Auch den leichtschwebenden Vogelschwarm
umgarnt er und jagt
das Tiervolk der Wildnis
und des Meeres einheimisch Gerege
der umher sinnende Mann.
Er überwältigt mit Listen das Tier,
das nächtigt auf Bergen und wandert,
den rauhmähnigen Nacken des Rosses
und den niebezwungenen Stier
mit dem Holze umhalsend
zwingt er ins Joch.

Auch in das Getöne des Wortes
und ins windeilige Allesverstehen
fand er sich, auch in den Mut
der Herrschaft über die Städte.
Auch wie er entfliehe, hat er bedacht,
der Aussetzung unter die Pfeile
der Wetter, der ungattigen auch der Fröste.

Überall hinausfahrend unterwegs, erfahrungslos ohne Ausweg
kommt er zum Nichts.
Dem einzigen Andrang vermag er, dem Tod,
durch keine Flucht je zu wehren,
sei ihm geglückt auch vor notvollem Siechtum
geschicktes Entweichen.

Gewitziges wohl, weil das Gemache
des Könnens, über Verhoffen bemeisternd,
verfällt er einmal auf Arges
gar, Wackeres zum anderen wieder gerät ihm.
Zwischen die Satzung der Erde und den
beschworenen Fug der Götter hindurch fährt er.
Hochüberragend die Stätte, verlustig der Stätte
ist er, dem immer das Unseiende seiend
der Wagnis zugunsten.

Nicht werde dem Herde ein Trauter mir der,
nicht auch teile mit mir sein Wähnen mein Wissen,
der dieses führet ins Werk.

ZUR ERÖRTERUNG DER GELASSENHEIT

Aus einem Feldweggespräch über das Denken

FORSCHER
(F)

GELEHRTER
(G)

LEHRER
(L)

F Zuletzt behaupteten Sie, die Frage nach dem Wesen des Menschen sei keine Frage nach dem Menschen.

L Ich sagte nur, die Überlegung werde unumgänglich, ob es mit der Frage nach dem Wesen dann nicht so bestellt sei.

F Gleichviel, mir ist es unerfindlich, wie das Wesen des Menschen je gefunden werden soll, indem man vom Menschen wegblickt.

L Mir ist das auch unerfindlich; darum suche ich darüber Klarheit zu erlangen, inwiefern dies möglich oder vielleicht gar notwendig ist. –

F Das Wesen des Menschen zu erblicken, ohne auf den Menschen hinzusehen!

L Ja. Wenn das Denken die Auszeichnung des Wesens des Menschen ist, dann kann erst recht das Wesentliche dieses Wesens, nämlich das Wesen des Denkens, nur so erblickt werden, daß wir vom Denken wegsehen.

G Das Denken ist jedoch, in der überlieferten Weise als Vorstellen begriffen, ein Wollen; auch Kant begreift das Denken so, wenn er es als Spontaneität kennzeichnet. Denken ist Wollen und Wollen ist Denken.

F Die Behauptung, das Wesen des Denkens sei etwas anderes als Denken, besagt dann, das Denken sei etwas anderes als Wollen.

L Darum antworte ich Ihnen auch auf die Frage, was ich bei unserer Besinnung auf das Wesen des Denkens eigentlich wolle, dies: ich will das Nicht-Wollen.

F Dieser Ausdruck erwies sich uns inzwischen als zweideutig.

G Nicht-Wollen bedeutet einmal noch ein Wollen, so zwar, daß darin ein Nein waltet, und sei es sogar im Sinne eines Nein, das sich auf das Wollen selbst richtet und ihm absagt. Nicht-Wollen heißt demnach, willentlich dem Wollen absagen. Der Ausdruck Nicht-Wollen bedeutet sodann noch jenes, was schlechthin außerhalb jeder Art von Willen bleibt.

F Es kann daher auch nie durch ein Wollen vollzogen und erreicht werden.

L Aber vielleicht kommen wir ihm durch ein Wollen von der Art des erst genannten Nicht-Wollens näher.

G Sie sehen also das eine und das andere Nicht-Wollen in einem bestimmten Verhältnis zueinander.

L Ich sehe dieses Verhältnis nicht nur. Ich bin von ihm, falls ich das bekennen darf, angesprochen, wenn nicht gar angerufen, seitdem ich über das nachzudenken versuche, was unser Gespräch bewegt.

F Mutmaße ich richtig, wenn ich das Verhältnis des einen Nicht-Wollens zum anderen folgendermaßen bestimme? Sie wollen ein Nicht-Wollen im Sinne der Absage an das Wollen, damit wir uns durch dieses hindurch auf das gesuchte Wesen des Denkens, das nicht ein Wollen ist, einlassen können oder uns wenigstens hierzu bereitmachen.

L Sie mutmaßen nicht nur richtig, sondern Sie haben, bei den Göttern, würde ich sagen, wenn sie uns nicht entflohen wären, Sie haben etwas Wesentliches gefunden.

G Wenn es überhaupt einem von uns zustünde, Lobsprüche zu erteilen, und wenn dies nicht gegen den Stil unserer Ge-

spräche verstieße, wäre ich jetzt versucht, zu sagen, daß Sie mit der Auslegung der zweideutigen Rede vom Nicht-Wollen uns und sich selbst übertroffen haben.

F Daß mir dies glückte, liegt nicht an mir, sondern an der inzwischen hereingebrochenen Nacht, die zur Sammlung zwingt, ohne Gewalt anzuwenden.

G Sie läßt uns Zeit zum Nachsinnen, indem sie den Schritt verlangsamt.

L Weshalb wir auch noch weit von der Behausung der Menschen entfernt sind.

F Immer gelöster vertraue ich dem unscheinbaren Geleit, das uns in diesem Gespräch an die Hand, oder richtiger gesagt, beim Wort nimmt.

G Dieses Geleit brauchen wir, weil das Gespräch immer schwieriger wird.

L Wenn Sie mit dem Schwierigen das Ungewohnte meinen, das darin besteht, daß wir uns des Willens entwöhnen.

G Des Willens sagen Sie, und nicht nur des Wollens . . .

F und sprechen so ein erregendes Ansinnen gelassen aus.

L Wenn ich nur schon die rechte Gelassenheit hätte, dann wäre ich des gemeinten Entwöhnens bald enthoben.

G Insofern wir uns wenigstens des Wollens entwöhnen können, helfen wir mit beim Erwachen der Gelassenheit.

L Eher beim Wachbleiben für die Gelassenheit.

G Weshalb nicht beim Erwachen?

L Weil wir die Gelassenheit nicht von uns aus bei uns erwecken.

F Die Gelassenheit wird also anderswoher bewirkt.

L Nicht bewirkt, sondern zugelassen.

G Zwar weiß ich noch nicht, was das Wort Gelassenheit meint; aber ich ahne doch ungefähr, daß sie erwacht, wenn unser Wesen zugelassen ist, sich auf das einzulassen, was nicht ein Wollen ist.

F Sie reden unablässig von einem Lassen, so daß der Eindruck entsteht, es sei eine Art von Passivität gemeint. Gleichwohl glaube ich zu wissen, daß es sich keineswegs um ein kraftloses Gleiten- und Treibenlassen der Dinge handelt.

G Vielleicht verbirgt sich in der Gelassenheit ein höheres Tun als in allen Taten der Welt und in den Machenschaften der Menschentümer...

L welches höhere Tun gleichwohl keine Aktivität ist.

F Demnach liegt die Gelassenheit, falls man hier von einem Liegen sprechen darf, außerhalb der Unterscheidung von Aktivität und Passivität...

G weil die Gelassenheit *nicht* in den Bereich des Willens gehört.

F Der Übergang aus dem Wollen in die Gelassenheit scheint mir das Schwierige zu sein.

L Vollends dann, wenn uns das Wesen der Gelassenheit noch verborgen ist.

G Und dies vor allem dadurch, daß auch die Gelassenheit noch innerhalb des Willensbereiches gedacht werden kann, wie dies bei älteren Meistern des Denkens, z. B. dem Meister Eckhart, geschieht.

L Von dem gleichwohl viel Gutes zu lernen ist.

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

L Das nicht.

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

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

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

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

F Was soll ich dann in aller Welt tun?

G Das frage ich mich auch.

L Wir sollen nichts tun, sondern warten.

G Das ist ein schlechter Trost.

L Ob schlecht oder gut, wir sollen auch keinen Trost erwarten, was wir selbst dann noch tun, wenn wir in die Trostlosigkeit nur versinken.

F Worauf sollen wir denn warten? Und wo sollen wir warten? Ich weiß bald nicht mehr, wo ich bin und wer ich bin.

L Das wissen wir alle nicht mehr, sobald wir davon ablassen, uns etwas vorzumachen.

G Aber wir haben doch noch unseren Weg?

L Allerdings. Doch indem wir diesen zu rasch vergessen, geben wir das Denken auf.

F Woran sollen wir noch denken, wenn wir in das bisher nicht erfahrene Wesen des Denkens über- und eingehen sollen?

L An das, von wo aus dieser Übergang allein geschehen kann.

G Sie möchten demnach die bisherige Wesensdeutung des Denkens nicht fallenlassen?

L Haben Sie vergessen, was ich in unserem früheren Gespräch über das Revolutionäre sagte?

F Die Vergeßlichkeit scheint mir wirklich eine besondere Gefahr bei solchen Gesprächen zu sein.

G Wir sollen jetzt, falls ich recht verstehe, das, was wir Gelassenheit nennen, aber kaum kennen und vor allem nirgends recht unterbringen, im Zusammenhang mit dem besprochenen Wesen des Denkens sehen.

L Genau das meine ich.

F Zuletzt vergegenwärtigten wir uns das Denken in der Gestalt des transzendental-horizontalen Vorstellens.

G Dieses Vorstellen stellt uns z. B. das Baumhafte des Baumes, das Krughafte des Kruges, das Schalenhafte der Schale, das Steinige des Steines, das Gewächshafte der Gewächse, das Tierische des Tieres als diejenige Aussicht zu, in die wir hineinsehen, wenn uns dieses Ding im Aussehen des Baumes, jenes Ding im Aussehen des Kruges, dieses im Aussehen der Schale, manches im Aussehen des Steines, vieles im Aussehen des Gewächses, vieles im Aussehen des Tieres entgegensteht.

F Der Horizont, den Sie da noch einmal beschreiben, ist der Gesichtskreis, der die Aussicht umkreist.

L Er übertrifft das Aussehen der Gegenstände.

G Gleichwie die Transzendenz das Wahrnehmen der Gegenstände überholt.

L Wir bestimmen somit das, was Horizont und Transzendenz heißt, durch das Übertreffen und Überholen . . .

G die sich auf die Gegenstände und auf das Vorstellen der Gegenstände zurückbeziehen.

L Der Horizont und die Transzendenz sind somit von den Gegenständen und von unserem Vorstellen aus erfahren und nur im Hinblick auf die Gegenstände und unser Vorstellen bestimmt.

G Weshalb betonen Sie dies?

L Um anzudeuten, daß auf solche Weise dasjenige, was den Horizont das sein läßt, was er ist, noch keineswegs erfahren wird.

F Woran denken Sie bei dieser Behauptung?

L Wir sagen, daß wir in den Horizont hineinsehen. Der Gesichtskreis ist also ein Offenes, welche Offenheit ihm nicht dadurch zukommt, daß wir hineinsehen.

G Insgleichen legen wir auch das Aussehen der Gegenstände, das die Aussicht des Gesichtskreises bietet, nicht in dieses Offene hinein...

F sondern es kommt uns daraus entgegen.

L Das Horizonthafte ist somit nur die uns zugekehrte Seite eines uns umgebenden Offenen, das erfüllt ist mit Aussicht ins Aussehen dessen, was unserem Vorstellen als Gegenstand erscheint.

F Der Horizont ist demnach noch etwas Anderes als Horizont. Aber dieses Andere ist nach dem Besprochenen das Andere seiner selbst und deshalb das Selbe, das es ist. Sie sagen, der Horizont sei das uns umgebende Offene. Was ist dieses Offene selbst, wenn wir davon absehen, daß es auch als Horizont unseres Vorstellens erscheinen kann?

L Mir kommt es so vor wie eine *Gegend,* durch deren Zauber alles, was ihr gehört, zu dem zurückkehrt, worin es ruht.

G Ich bin unsicher, ob ich etwas von dem verstehe, was Sie jetzt sagen.

L Ich verstehe es auch nicht, wenn Sie mit »verstehen« das Vermögen meinen, Angebotenes so vorzustellen, daß es im Bekannten gleichsam untergestellt und dadurch gesichert ist; denn auch mir fehlt das Bekannte, worin ich das, was ich über das Offene als Gegend zu sagen versuchte, unterbringen könnte.

F Das ist hier wohl schon deshalb unmöglich, weil vermutlich das, was Sie Gegend nennen, selbst das ist, was alle Unterkunft erst gewährt.

L So etwas meine ich; aber nicht nur dies.

G Sie sprachen von »einer« Gegend, in der alles zu sich zurückkehrt. Eine Gegend für alles ist streng genommen nicht eine Gegend unter anderen, sondern die Gegend aller Gegenden.

L Sie haben recht; es handelt sich um *die* Gegend.

F Und der Zauber dieser Gegend ist wohl das Walten ihres Wesens, das Gegnende, wenn ich es so nennen darf.

G Dem Wort nach wäre die Gegend das, was uns entgegenkommt; wir sagten doch auch vom Horizont, daß uns aus der von ihm umgrenzten Aussicht das Aussehen der Gegenstände entgegenkomme. Wenn wir jetzt den Horizont von der Gegend her fassen, nehmen wir die Gegend selbst als das uns Entgegenkommende.

L Auf diese Weise würden wir freilich die Gegend, genauso wie vorher den Horizont, aus der Beziehung zu uns kennzeichnen, während wir doch das suchen, was das uns umgebende Offene in sich ist. Sagen wir, es sei die Gegend, und sagen wir dies in der soeben genannten Absicht, dann muß das Wort etwas Anderes nennen.

F Überdies ist auch das Entgegenkommen keineswegs ein, und noch weniger der Grundzug der Gegend. Was bedeutet dann dieses Wort?

G In der älteren Form lautet es »Gegnet« und meint die freie Weite. Läßt sich daraus etwas entnehmen für das Wesen dessen, was wir die Gegend nennen möchten?

L Die Gegend versammelt, gleich als ob sich nichts ereigne, jegliches zu jeglichem und alles zueinander in das Verweilen beim Beruhen in sich selbst. Gegnen ist das versammelnde Zurückbergen zum weiten Beruhen in der Weile.

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

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

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

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

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

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

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

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

L Sie ruhen in der Rückkehr zur Weile der Weite ihres Sichgehörens.

G Kann denn in der Rückkehr, die doch Bewegung ist, eine Ruhe sein?

L Gar wohl, falls die Ruhe der Herd und das Walten aller Bewegung ist.

F Ich muß gestehen, daß ich mir all das, was Sie jetzt über die Gegend, die Weite und die Weile, über Rückkehr und Beruhen sagten, nicht recht vorstellen kann.

G Es ist wohl überhaupt nicht vorzustellen, insofern durch das Vorstellen jegliches schon zum Gegenstand geworden ist, der in einem Horizont uns entgegensteht.

F Dann können wir also das Genannte eigentlich auch nicht beschreiben?

L Nein. Jede Beschreibung müßte das Genannte gegenständlich vorführen.

G Gleichwohl läßt es sich nennen und nennend denken . . .

L falls das Denken kein Vorstellen mehr ist.

F Was soll es aber dann sein?

L Vielleicht sind wir jetzt nahe dabei, in das Wesen des Denkens eingelassen zu werden . . .

G indem wir auf sein Wesen warten.

L Warten, wohlan; aber niemals erwarten; denn das Erwarten hängt sich bereits in ein Vorstellen und dessen Vorgestelltes.

G Das Warten jedoch läßt davon ab; oder ich muß eher sagen: Das Warten läßt sich auf das Vor-stellen gar nicht ein. Das Warten hat eigentlich keinen Gegenstand.

F Aber wir warten doch, wenn wir warten, immer auf etwas.

G Gewiß; aber sobald wir das, worauf wir warten, uns vorstellen und es zum Stehen bringen, warten wir schon nicht mehr.

L Im Warten lassen wir das, worauf wir warten, offen.

G Weshalb?

L Weil das Warten in das Offene selbst sich einläßt...

G in die Weite des Fernen...

L in dessen Nähe es die Weile findet, darin es bleibt.

F Bleiben aber ist ein Zurückkehren.

G Das Offene selbst wäre das, worauf wir rein nur warten könnten.

F Das Offene selbst aber ist die Gegnet...

L in die wir wartend eingelassen sind, wenn wir denken.

F Das Denken wäre dann das In-die-Nähe-kommen zum Fernen.

G Das ist eine verwegene Bestimmung seines Wesens, die uns da zugefallen ist.

F Ich habe nur zusammengefaßt, was wir soeben nannten, ohne mir dabei etwas vorzustellen.

L Und doch haben Sie sich etwas gedacht.

F Eigentlich eher auf etwas gewartet, ohne zu wissen worauf.

G Woher aber konnten Sie plötzlich warten?

F Ich wartete, wie ich jetzt erst klarer sehe, in unserem Gespräch schon lange auf die Ankunft des Wesens des Denkens. Aber jetzt wurde mir das Warten selbst deutlicher und in einem damit dies, daß wir alle vermutlich unterwegs wartender wurden.

L Können Sie uns sagen, inwiefern dies so ist?

F Ich versuche es gern, wenn ich nicht Gefahr laufen muß, daß Sie mich sogleich auf einzelne Worte festlegen.

L Das ist doch nicht der Brauch bei unseren Gesprächen.

G Wir sehen eher darauf, daß wir uns in den Worten frei bewegen.

L Weil das Wort nicht und nie etwas vorstellt, sondern etwas be-deutet, d. h. etwas, es zeigend, in die Weite seines Sagbaren verweilt.

F Ich soll sagen, weshalb ich ins Warten gelangte und nach welcher Richtung mir eine Verdeutlichung des Wesens des Denkens gelang. Weil das Warten, ohne etwas vorzustellen,

ins Offene geht, versuchte ich, mich von allem Vorstellen loszulassen. Weil das Öffnende des Offenen die Gegnet ist, versuchte ich, losgelassen aus dem Vorstellen, rein nur der Gegnet überlassen zu bleiben.

L Sie versuchten demnach, wenn ich recht vermute, sich auf die Gelassenheit einzulassen.

F Daran habe ich, offen gestanden, nicht eigens gedacht, wenngleich vorhin von der Gelassenheit die Rede war. Ich wurde mehr durch den Gang des Gespräches als durch die Vorstellung der einzelnen Gegenstände, die wir besprachen, veranlaßt, mich in der erwähnten Weise auf das Warten einzulassen.

G Gemäßer als durch eine Veranlassung zum Sicheinlassen können wir kaum in die Gelassenheit gelangen.

L Vor allem dann, wenn der Anlaß noch so unscheinbar ist wie der lautlose Gang eines Gespräches, das uns bewegt.

G Was doch heißt, daß es uns auf den Weg bringt, der nichts anderes zu sein scheint als die Gelassenheit selbst . . .

L die so etwas ist wie Ruhe.

G Von hier aus wird mir plötzlich klarer, inwiefern die Bewegung aus der Ruhe kommt und in die Ruhe eingelassen bleibt.

L Die Gelassenheit wäre dann nicht nur der Weg, sondern die Bewegung.

G Wo geht dieser seltsame Weg, und wo ruht die ihm gemäße Bewegung?

L Wo anders als in der Gegnet, zu der die Gelassenheit ist, was sie ist.

F Inwiefern, so muß ich jetzt endlich zurückfragen, ist es denn überhaupt die Gelassenheit, auf die ich mich einzulassen versuchte?

G Mit dieser Frage bringen Sie uns in eine arge Verlegenheit.

L Es ist diejenige, in der wir uns auf unserem Weg ständig befinden.

F Wieso?

L Insofern das, was wir jeweils mit einem Wort benennen, doch niemals das betreffende Wort als Namen wie ein Schild an sich hängen hat.

F Was wir benennen, ist zuvor namenlos; also auch das, was wir die Gelassenheit nennen. Wonach richten wir uns da, um abzuschätzen, daß der Name und inwieweit er angemessen ist?

G Oder bleibt jede Benennung eine Willkür gegenüber dem Namenlosen?

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

G Kraft welcher Benennung?

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

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

G Es muß wohl mit dem Wesen des Wortes zusammenhängen.

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

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

L Oder schon geprüft haben.

F Inwiefern?

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

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

L Ich habe so wenig wie Sie die Benennung vollzogen.

G Wer ist es dann gewesen? Keiner von uns?

L Vermutlich; denn in der Gegend, in der wir uns aufhalten, ist alles nur dann in bester Ordnung, wenn es keiner gewesen ist.

F Eine rätselhafte Gegend, wo es nichts zu verantworten gibt.

L Weil es die Gegend des Wortes ist, das allein sich selbst verantwortet.

G Uns bleibt nur das Hören auf die dem Wort gemäße Antwort.

L Das ist genug; auch dann noch, wenn unser Sagen nur ein Nachsagen der gehörten Antwort ist...

F wenn nichts daran liegt, ob einer zuerst und wer zu solchem Nachsagen gelangt, zumal er oft nicht weiß, wem er seine Sage nachsagt.

G Wir wollen daher nicht darüber streiten, wer den Namen »Gelassenheit« zuerst ins Gespräch warf; wir wollen nur bedenken, was dies ist, was wir so benennen.

F Es ist, von meiner erwähnten Erfahrung her gesprochen, das Warten.

L Also nicht etwas Namenloses, sondern ein schon Benanntes. Was ist dies Warten?

F Insofern es auf das Offene sich bezieht und das Offene die Gegnet ist, können wir sagen, das Warten sei ein Verhältnis zur Gegnet.

L Vielleicht sogar *das* Verhältnis zur Gegnet, insofern das Warten sich auf die Gegnet einläßt und, im Sicheinlassen auf sie, die Gegnet rein walten läßt als Gegnet.

G Ein Verhältnis zu etwas wäre somit dann das wahre Verhältnis, wenn es von dem, wozu es sich verhält, in seinem eigenen Wesen gehalten wird.

L Das Verhältnis zur Gegnet ist das Warten. Und Warten heißt: auf das Offene der Gegnet sich einlassen.

G Also: in die Gegnet eingehen.

F Das hört sich an, als seien wir zuvor außerhalb der Gegnet gewesen.

L Das sind wir und sind es doch nicht. Wir sind nicht und nie außerhalb der Gegnet, insofern wir doch als denkende Wesen, d. h. zugleich als transzendental vorstellende, uns im Horizont der Transzendenz aufhalten. Der Horizont ist aber die unserem Vor-stellen zugekehrte Seite der Gegnet. Als Horizont umgibt uns und zeigt sich uns die Gegnet.

G Ich finde, daß sie sich als Horizont eher verhüllt.

L Gewiß; aber gleichwohl sind wir transzendental vorstellend in den Horizont hinaussteigend, in der Gegnet. Und sind doch wieder nicht in ihr, sofern wir uns noch nicht auf sie selbst als die Gegnet eingelassen haben.

F Was jedoch im Warten geschieht.

L Wartend sind wir, wie Sie es schon sagten, losgelassen aus dem transzendentalen Bezug zum Horizont.

F Dieses Gelassensein ist das erste Moment der Gelassenheit, doch trifft es weder, noch erschöpft es gar ihr Wesen.

G Inwiefern nicht?

L Insofern die eigentliche Gelassenheit sich ereignen kann, ohne daß ihr jenes Losgelassensein aus der horizontalen Transzendenz notwendig voraufgeht.

G Wenn die eigentliche Gelassenheit das gemäße Verhältnis zur Gegnet sein soll und ein solches Verhältnis sich rein aus dem bestimmt, wozu es sich verhält, muß die eigentliche Gelassenheit in der Gegnet beruhen und aus ihr die Bewegung zur Gegnet empfangen haben.

L Die Gelassenheit kommt aus der Gegnet, weil sie darin besteht, daß der Mensch der Gegnet gelassen bleibt und zwar

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

G In der Tat gründet das Warten auf etwas, gesetzt daß es ein wesentliches, und d. h. ein alles entscheidendes Warten ist, darin, daß wir in das gehören, worauf wir warten.

L Aus der Erfahrung des Wartens, und zwar des Wartens auf das Sichöffnen der Gegnet, und in der Beziehung auf solches Warten wurde dieses als die Gelassenheit an-gesprochen.

G Die Benennung des Wartens auf die Gegnet ist daher eine entsprechende.

F Wenn nun aber das transzendental-horizontale Vorstellen, daraus die Gelassenheit auf Grund des Gehörens in die Gegnet sich losläßt, das bislang waltende Wesen des Denkens ist, dann wandelt sich in der Gelassenheit das Denken aus einem solchen Vorstellen in das Warten auf die Gegnet.

L Das Wesen dieses Wartens jedoch ist die Gelassenheit zur Gegnet. Weil aber die Gegnet es ist, die je und je die Gelassenheit zu sich gehören, weil in sich beruhen läßt, beruht das Wesen des Denkens darin, daß die Gegnet die Gelassenheit in sich, wenn ich so sagen darf, vergegnet.

G Das Denken ist die Gelassenheit zur Gegnet, weil sein Wesen in der Vergegnis der Gelassenheit beruht.

L Damit sagen Sie aber, daß das Wesen des Denkens nicht aus dem Denken her und d. h. nicht aus dem Warten als solchem her bestimmt ist, sondern aus dem Anderen seiner selbst, d. h. aus der Gegnet, die west, indem sie vergegnet.

F All dem, was wir jetzt über Gelassenheit, Gegnet und Vergegnis sagten, konnte ich in gewisser Weise folgen; gleichwohl kann ich mir dabei nichts vorstellen.

G Das sollen Sie auch nicht, wenn Sie das Gesagte seinem Wesen gemäß denken.

F Sie meinen, daß wir gemäß dem gewandelten Wesen des Denkens darauf warten.

G Nämlich auf die Vergegnis der Gegnet, daß diese unser Wesen in die Gegnet einläßt, d. h. in das Gehören zu ihr.

L Wenn wir aber der Gegnet schon geeignet sind?

F Was hilft uns das, wenn wir es doch nicht wahrhaft sind?

G Wir sind es also und sind es nicht.

F Das ist wieder dieses ruhelose Hin und Her zwischen Ja und Nein.

G Wir hängen gleichsam zwischen beiden.

L Doch der Aufenthalt in diesem Zwischen ist das Warten.

G Dies ist das Wesen der Gelassenheit, in die das Gegnen der Gegnet den Menschen vergegnet. Wir ahnen das Wesen des Denkens als Gelassenheit.

L Um sie so rasch wieder zu vergessen.

F Sie, die ich doch selbst als das Warten erfahren habe.

L Wir bedenken, daß das Denken keineswegs die für sich bestehende Gelassenheit ist. Die Gelassenheit zur Gegnet ist das Denken nur als die Vergegnis der Gelassenheit, welche Vergegnis die Gelassenheit in die Gegnet eingelassen hat.

G Die Gegnet verweilt nun aber auch das Ding in die Weile der Weite. Wie sollen wir das Gegnen der Gegnet in Bezug auf das Ding benennen?

F Es kann doch wohl nicht die Vergegnis sein, da diese der Bezug der Gegnet zur Gelassenheit ist, die Gelassenheit aber das Wesen des Denkens in sich bergen soll, die Dinge selbst aber nicht denken.

L Die Dinge sind offenbar Dinge durch das Gegnen der Gegnet, wie es sich in unserem früheren Gespräch am Verweilen des Kruges in die Weite der Gegnet zeigte. Allein das Gegnen der Gegnet verursacht und bewirkt die Dinge nicht, so wenig wie die Gegnet die Gelassenheit bewirkt. Die Gegnet ist im Vergegnen auch nicht der Horizont für die Gelassenheit; sie ist auch nicht der Horizont für die Dinge, mögen wir diese nur als Gegenstände erfahren, oder als die zu den Gegenständen hinzu vorgestellten »Dinge an sich« meinen.

G Was Sie jetzt sagen, scheint mir so entscheidend zu sein, daß ich versuchen möchte, das Gesagte in der gelehrten Terminologie festzuhalten; zwar weiß ich wohl, daß die Terminologie nicht nur die Gedanken erstarren läßt, sondern die Gedanken zugleich auch wieder vieldeutig macht entsprechend der Vieldeutigkeit, die den gebräuchlichen Terminologien unvermeidlich anhaftet.

L Nach diesem gelehrten Vorbehalt dürfen Sie ruhig gelehrt sprechen.

G Nach Ihrer Darlegung ist die Beziehung der Gegnet zur Gelassenheit weder ein kausaler Wirkungszusammenhang, noch das horizontal-transzendentale Verhältnis. Um es noch kürzer und allgemeiner zu sagen: Die Beziehung zwischen Gegnet und Gelassenheit, falls sie überhaupt noch eine Beziehung ist, kann weder als ontische noch als ontologische gedacht werden . . .

L sondern nur als die Vergegnis.

F Insgleichen ist nun aber auch die Beziehung zwischen Gegnet und Ding weder ein kausaler Wirkungszusammenhang noch das transzendental-horizontale Verhältnis, mithin auch weder ontisch noch ontologisch.

G Aber offensichtlich ist die Beziehung der Gegnet zum Ding auch nicht die Vergegnis, die das Wesen des Menschen angeht.

L Wie sollen wir also den Bezug der Gegnet zum Ding benennen, wenn die Gegnet das Ding in ihm selbst als das Ding weilen läßt?

F Sie bedingt das Ding zum Ding.

G Sie heißt daher am ehesten die Bedingnis.

F Aber das Bedingen ist kein Machen und Bewirken; auch kein Ermöglichen im Sinne des Transzendentalen . . .

L sondern nur die Bedingnis.

F Was das Bedingen ist, müssen wir also erst denken lernen . . .

L indem wir das Wesen des Denkens erfahren lernen . . .

G mithin auf Bedingnis und Vergegnis warten.

F Dennoch sind die Benennungen auch jetzt schon eine Hilfe, um in das angeführte Mannigfaltige von Beziehungen eine gewisse Durchsichtigkeit zu bringen. Freilich bleibt gerade diejenige Beziehung noch unbestimmt, an deren Kennzeichnung mir am meisten liegt. Ich meine das Verhältnis des Menschen zum Ding.

G Warum hängen Sie so hartnäckig an diesem Verhältnis?

F Wir sind doch früher davon ausgegangen, die Beziehung zwischen dem Ich und dem Gegenstand von dem tatsächlichen Verhältnis des physikalischen Denkens zur Natur her zu beleuchten. Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Gegenstand, die oft genannte Subjekt-Objekt-Beziehung, die ich für die allgemeinste hielt, ist offenbar nur eine geschichtliche Abwandlung des Verhältnisses des Menschen zum Ding, insofern die Dinge zu Gegenständen werden können...

L dies sogar geworden sind, ehe sie ihr Dingwesen erreichten.

G Das Selbe gilt vom entsprechenden geschichtlichen Wandel des Menschenwesens zur Ichheit...

L die sich gleichfalls ereignete, ehe das Wesen des Menschen zu sich selbst zurückkehren durfte...

F falls wir nicht die Prägung des Menschenwesens zum animal rationale als die endgültige ansehen...

G was nach dem heutigen Gespräch wohl kaum mehr möglich ist.

F Ich zögere, darüber so rasch zu entscheiden. Indessen ist mir anderes klar geworden: In der Beziehung von Ich und Gegenstand verbirgt sich etwas Geschichtliches, das der Wesensgeschichte des Menschen angehört.

L Nur insofern das *Wesen* des Menschen *nicht* aus dem Menschen sein Gepräge erfährt, sondern aus dem, was wir die Gegnet und ihre Vergegnis nennen, ereignet sich die von Ihnen geahnte Geschichte als die Geschichte der Gegnet.

F So weit vermag ich noch nicht mitzudenken. Ich bin zufrieden, wenn die Einsicht in den geschichtlichen Charakter der Beziehung zwischen Ich und Gegenstand bei mir eine Unklarheit beseitigt. Sie sagten nämlich, als ich mich für die methodologische Seite der Zergliederung der mathematischen Naturwissenschaft entschied, diese Betrachtung sei eine historische.

G Diesen Satz haben Sie lebhaft bestritten.

F Nunmehr sehe ich, was gemeint war. Der mathematische Entwurf und das Experiment gründen in der Beziehung des Menschen als Ich zum Ding als Gegenstand.

L Sie machen sogar diese Beziehung mit aus und entfalten ihr geschichtliches Wesen.

F Wenn jede Betrachtung, die auf Geschichtliches sich richtet, historisch heißt, dann ist in der Tat die methodologische Zergliederung der Physik eine historische.

G Wobei der Begriff des Historischen eine Weise des Erkennens meint und weit gefaßt wird.

L Vermutlich in der Richtung auf das Geschichtliche, das nicht in den Begebenheiten und Taten der Welt besteht.

G Auch nicht in den Kulturleistungen des Menschen.

F Worin denn aber sonst?

L Das Geschichtliche beruht in der Gegnet und in dem, was sich als die Gegnet ereignet, die, dem Menschen sich zuschickend, ihn in sein Wesen vergegnet.

G Welches Wesen wir jedoch kaum erfahren haben, gesetzt, daß es sich in der Rationalität des animal noch nicht erfüllte.

F In solcher Lage können wir auf das Wesen des Menschen nur warten.

L In der Gelassenheit, durch die wir in die Gegnet gehören, die ihr eigenes Wesen noch verbirgt.

G Die Gelassenheit zur Gegnet ahnen wir als das gesuchte Wesen des Denkens.

L Wenn wir uns auf die Gelassenheit zur Gegnet einlassen, wollen wir das Nicht-Wollen.

F Die Gelassenheit ist in der Tat das Sichloslassen aus dem transzendentalen Vorstellen und so ein Absehen vom Wollen des Horizontes. Dieses Absehen kommt nicht mehr aus einem Wollen, es sei denn, der Anlaß zum Sicheinlassen in die Zugehörigkeit zur Gegnet bedürfe einer Spur des Wollens, welche Spur jedoch im Sicheinlassen verschwindet und vollends in der Gelassenheit ausgelöscht ist.

G Inwiefern ist aber die Gelassenheit auf solches bezogen, was nicht ein Wollen ist?

L Nach all dem, was wir vom Verweilen der weilenden Weite, vom Beruhenlassen in der Rückkehr, vom Gegnen der Gegnet sagten, kann die Gegnet schwerlich als Wille angesprochen werden.

G Schon dies, daß die Vergegnis der Gegnet, insgleichen die Bedingnis von allem Wirken und Verursachen wesenhaft sich ausschließen, zeigt an, wie entschieden all dem jedes Willenswesen fremd ist.

L Denn jeder Wille will wirken und will als sein Element die Wirklichkeit.

F Wie leicht könnte jetzt ein Mensch, der uns dies sagen hörte, auf die Meinung verfallen, die Gelassenheit schwebe im Unwirklichen und somit im Nichtigen und sei, selbst bar jeder Tatkraft, ein willenloses Zulassen von allem und im Grunde die Verneinung des Willens zum Leben!

G Sie halten es also für nötig, dieser möglichen Mißdeutung der Gelassenheit dadurch zu begegnen, daß wir zeigen, inwiefern auch in ihr so etwas wie Tatkraft und Entschlossenheit waltet?

F Dies meine ich, obzwar ich nicht verkenne, daß alle diese Namen die Gelassenheit sogleich ins Willensmäßige mißdeuten.

G Man müßte dann z. B. das Wort »Entschlossenheit« so denken, wie es in »Sein und Zeit« gedacht ist: als das *eigens* übernommene Sichöffnen des Daseins *für* das Offene . . .

L als welches wir die Gegnet denken.

G Wenn wir das Wesen der Wahrheit gemäß dem griechischen Sagen und Denken als die Unverborgenheit und Entber-

gung erfahren, erinnern wir uns daran, daß die Gegnet vermutlich das verborgen Wesende der Wahrheit ist.

F Dann wäre das Wesen des Denkens, nämlich die Gelassenheit zur Gegnet, die Entschlossenheit zur wesenden Wahrheit.

L In der Gelassenheit könnte sich eine Ausdauer verbergen, die rein darin beruht, daß die Gelassenheit je und je reiner ihres Wesens inne wird und, es ausdauernd, in ihm steht.

G Das wäre ein Verhalten, das sich nicht in eine Haltung aufspreizte, sondern in die Verhaltenheit sich sammelte, die stets die Verhaltenheit der Gelassenheit bliebe.

L Die also verhalten ausdauernde Gelassenheit wäre die Empfängnis der Vergegnis der Gegnet.

F Das verhaltene Ausdauern, wodurch die Gelassenheit in ihrem Wesen beruht, wäre das, was dem höchsten Wollen entsprechen könnte und es doch nicht dürfte. Für dieses Insich-beruhen der Gelassenheit, das sie gerade der Vergegnis der Gegnet gehören läßt...

L und in gewisser Weise auch der Bedingnis...

F für diese Ausdauer des in sich beruhenden Gehörens zur Gegnet fehlt uns noch das Wort.

G Vielleicht könnte das Wort »Inständigkeit« einiges nennen. Bei einem Freund las ich einmal wenige Zeilen, die er sich irgendwo abgeschrieben hatte. Sie enthalten eine Erläuterung dieses Wortes. Ich habe mir die Zeilen gemerkt.
Sie lauten:

Inständigkeit

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

L Die Inständigkeit in der Gelassenheit zur Gegnet wäre darnach das echte Wesen der Spontaneität des Denkens.

G Und das Denken wäre nach den angeführten Zeilen das *Andenken*, verwandt mit dem Edlen.

L Die Inständigkeit der Gelassenheit zur Gegnet wäre der Edelmut selbst.

F Mir scheint, diese unwahrscheinliche Nacht verführt Sie beide zum Schwärmen.

L Gewiß, wenn Sie das Schwärmen im Warten meinen, wodurch wir wartender werden und nüchterner.

G Ärmer dem Anschein nach und doch reicher an Zu-fall.

F Dann sagen Sie, bitte, in Ihrer seltsamen Nüchternheit auch noch, inwiefern die Gelassenheit mit dem Edlen verwandt sein kann.

G Edel ist, was Herkunft hat.

L Nicht nur sie hat, sondern in der Herkunft seines Wesens weilt.

F Nun besteht doch die eigentliche Gelassenheit darin, daß der Mensch in seinem Wesen der Gegnet gehört, d. h. ihr gelassen ist.

G Nicht gelegentlich, sondern – wie sollen wir es sagen – im vorhinein.

F Zum voraus, wohinaus wir eigentlich nicht denken können...

L weil das Wesen des Denkens dort beginnt.

F Im Unvordenklichen also ist das Wesen des Menschen der Gegnet gelassen.

G Weshalb wir auch sogleich hinzufügten: und zwar durch die Gegnet selbst.

L Sie vereignet das Wesen des Menschen ihrem eigenen Gegnen.

F So haben wir die Gelassenheit erläutert. Wir haben jedoch auch, was mir sogleich auffiel, unterlassen, zu bedenken, weshalb denn das Wesen des Menschen der Gegnet vereignet ist.

G Offenbar ist das Wesen des Menschen deshalb der Gegnet gelassen, weil dieses Wesen so wesenhaft der Gegnet gehört, daß diese ohne das Menschenwesen nicht wesen kann, wie sie west.

F Dies ist kaum zu denken.

L Es ist überhaupt nicht zu denken, solange wir uns dies vorstellen wollen, und d. h. gewaltsam als eine gegenständlich

vorhandene Beziehung zwischen dem Gegenstand, genannt »Mensch«, und dem Gegenstand, genannt »Gegnet«, vor uns bringen.

F Dies mag sein. Aber bleibt, auch wenn wir darauf achten, dennoch in dem Satz von der wesenhaften Beziehung des Menschenwesens zur Gegnet eine unübersteigliche Schwierigkeit zurück? Wir kennzeichneten so eben die Gegnet als das verborgene Wesen der Wahrheit. Sagen wir der Kürze halber statt Gegnet einmal Wahrheit, dann besagt der Satz von der Beziehung zwischen der Gegnet und dem Menschenwesen dieses: Das Menschenwesen ist der Wahrheit übereignet, weil die Wahrheit den Menschen braucht. Ist es aber nur nicht der auszeichnende Charakter der Wahrheit, und zwar gerade im Hinblick auf ihre Beziehung zum Menschen, daß sie unabhängig vom Menschen das ist, was sie ist?

G Sie rühren mit dem Gesagten an eine Schwierigkeit, die wir freilich erst dann erörtern können, wenn wir das Wesen der Wahrheit eigens erläutert und das Wesen des Menschen deutlicher bestimmt haben.

L Zu beidem sind wir erst unterwegs; dennoch möchte ich versuchen, den Satz über die Beziehung der Wahrheit zum Menschen so zu umschreiben, daß noch deutlicher wird, worauf wir uns besinnen müssen, falls wir diese Beziehung einmal eigens bedenken.

F Was Sie darüber sagen wollen, bleibt daher zunächst nur eine Behauptung.

L Gewiß; und ich meine dies: Das Wesen des Menschen ist einzig deshalb in die Gegnet gelassen und demgemäß von der Gegnet gebraucht, weil der Mensch für sich über die Wahrheit nichts vermag und diese unabhängig bleibt von

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

G Wenn es so wäre, dann weilte der Mensch *als* der Inständige in der Gelassenheit zur Gegnet in der Herkunft seines Wesens, das wir deshalb dahin umschreiben dürften: Der Mensch ist der in das Wesen der Wahrheit Gebrauchte. Dergestalt in seiner Herkunft weilend, wäre der Mensch vom Edlen seines Wesens angemutet. Er vermutete das Edelmütige.

F Dieses Vermuten könnte wohl nichts anderes sein denn das Warten, als welches wir die Inständigkeit der Gelassenheit denken.

G Wenn so die Gegnet die verweilende Weite wäre, könnte die Langmut am weitesten, sie könnte die Weite der Weile selbst noch vermuten, weil sie am längsten warten kann.

L Der langmütige Edelmut wäre das reine In-sich-beruhen jenes Wollens, das, absagend dem Wollen, auf das sich eingelassen hat, was nicht ein Wille ist.

G Der Edelmut wäre das Wesen des Denkens und somit des Dankens.

L Jenes Dankens, das sich nicht erst für etwas bedankt, sondern nur dankt, daß es danken darf.

G Mit diesem Wesen des Denkens hätten wir gefunden, was wir suchen.

F Gesetzt, daß wir Jenes gefunden hätten, worin doch alles Gesagte unseres Gespräches zu ruhen scheint. Dies ist das Wesen der Gegnet.

L Weil das nur gesetzt ist, sagen wir auch, wie Sie vielleicht bemerkt haben, seit geraumer Zeit alles nur gesetzter Weise.

F Gleichwohl kann ich nicht länger mit dem Geständnis zurückhalten, daß uns das Wesen der Gegnet näher gekommen ist, während sie selbst mir ferner zu sein scheint denn je.

G Sie meinen, daß Sie in der Nähe des Wesens der Gegnet seien und ihr selbst doch fern?

F Aber die Gegnet selbst und ihr Wesen können doch nicht zwei verschiedene Dinge sein, falls hier überhaupt von Dingen gesprochen werden darf.

G Das Selbst der Gegnet ist vermutlich ihr Wesen und das Selbe ihrer selbst.

L Dann läßt sich vielleicht unsere Erfahrung während des Gespräches dahin aussprechen, daß wir in die Nähe der Gegnet kommen und ihr so zugleich fern bleiben, indes das Bleiben allerdings Rückkehr ist.

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

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

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

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

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

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

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

L Sondern?

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

G Also wartend, inständig in der Gelassenheit.

L Was wäre aber dann das Wesen des Denkens, wenn die Gegnet die Nähe der Ferne ist?

G Das läßt sich wohl mit einem einzigen Wort nicht mehr sagen. Allerdings kenne ich ein Wort, das mir bis vor kurzem noch als geeignet erschien, das Wesen des Denkens und damit auch des Erkennens angemessen zu benennen.

F Dies Wort möchte ich gerne hören.

G Es ist ein Wort, das mir schon bei unserem ersten Gespräch einfiel. Diesen Einfall meinte ich auch, als ich im Beginn des heutigen Gespräches bemerkte, daß ich unserem ersten Feldweggespräch eine kostbare Anregung verdanke. Im Verlauf des heutigen Gespräches wollte ich dieses Wort auch

schon öfters vorbringen. Aber jedesmal schien es mir weniger zu passen für das, was sich uns als das Wesen des Denkens näherte.

F Sie reden so geheimnisvoll von Ihrem Einfall, gleich als wollten Sie etwas Selbstentdecktes nicht zu früh preisgeben.

G Das Wort, an das ich denke, habe ich nicht selbst entdeckt; es ist nur ein gelehrter Einfall.

F Also, wenn ich so sagen darf, eine historische Erinnerung?

G Wenn Sie so wollen. Sie hätte sogar gut in den Stil unseres heutigen Gespräches gepaßt, in dessen Verlauf wir öfters Worte und Sätze einstreuten, die aus dem Denken des Griechentums stammen. Aber jetzt will das gemeinte Wort nicht mehr für das passen, was wir mit einem einzigen Wort zu nennen versuchen.

L Sie meinen das *Wesen des Denkens,* das als die inständige Gelassenheit zur Gegnet die wesenhafte menschliche Beziehung zur Gegnet ist, die wir als die Nähe zur Ferne ahnen.

F Auch wenn das Wort jetzt nicht mehr paßt, könnten Sie es uns zum Abschluß des Gespräches doch verraten; denn wir haben uns der menschlichen Behausung wieder genähert und müssen ohnehin das Gespräch abbrechen.

L Auch könnte das jetzt nicht mehr treffende Wort, das Ihnen vordem als kostbare Anregung wert war, uns deutlich machen, daß wir inzwischen vor etwas Unsagbares gekommen sind.

G Das Wort ist ein Wort des Heraklit.

F Aus welchem Fragment haben Sie das Wort entnommen?

G Das Wort ist mir eingefallen, weil es für sich allein steht. Es ist jenes Wort, das als einziges das Fragment 122 ausmacht.

F Dieses kürzeste der Fragmente des Heraklit kenne ich nicht.

G Es wird auch sonst kaum beachtet, weil man mit einem vereinzelten Wort wenig anfangen kann.

F Wie lautet dieses Fragment?

G Ἀγχιβασίη.

F Was sagt dies?

G Man übersetzt das griechische Wort durch das deutsche »Herangehen«.

F Ich halte dieses Wort für einen ausgezeichneten Namen zur Benennung des Wesens der Erkenntnis; denn der Charakter des Vorgehens und Zugehens auf die Gegenstände kommt darin treffend zum Ausdruck.

G Das schien mir auch so. Darum fiel es mir wohl auch ein, als wir im ersten Gespräch von der Aktion, von der Leistung, von der Arbeit in der modernen Erkenntnis und vor allem in der Forschung sprachen.

F Man könnte das griechische Wort geradezu verwenden, um deutlich zu machen, daß die naturwissenschaftliche Forschung so etwas wie ein Angriff auf die Natur ist, der die Natur gleichwohl zu Wort kommen läßt. Ἀγχιβασίη, »Herangehen«: Ich könnte mir dieses Wort des Heraklit als Leitwort denken für eine Abhandlung über das Wesen der modernen Wissenschaft.

G Deshalb zögerte ich jetzt auch, das Wort noch auszusprechen; denn es trifft ganz und gar nicht dasjenige Wesen des Denkens, das wir unterwegs vermuteten.

F Denn das Warten ist allerdings beinahe die Gegenbewegung zum Herangehen.

G Um nicht zu sagen die Gegenruhe.

L Oder einfach die Ruhe. Doch ist es denn entschieden, daß ᾽Αγχιβασίη das Herangehen bedeutet?

G Wörtlich übersetzt besagt es: »Nahegehen«.

L Wir könnten vielleicht auch denken: »In-die-Nähe-gehen«.

F Sie meinen das ganz wörtlich im Sinne von »In-die-Nähe-hinein-sich-einlassen«?

L So ungefähr.

G Dann wäre dieses Wort doch der Name und vielleicht der schönste Name für das, was wir gefunden haben.

L Was wir gleichwohl in seinem Wesen noch suchen.

G ᾽Αγχιβασίη: »In-die-Nähe-gehen«. Mir scheint jetzt, das Wort könnte eher der Name sein für unseren heutigen Gang auf dem Feldweg.

L Der uns tief in die Nacht geleitete ...

F die immer herrlicher heraufglänzt ...

G und die Sterne überstaunt ...

L weil sie ihre Fernen am Himmel einander nähert . . .

F wenigstens für den naiven Betrachter, nicht so für den exakten Forscher.

L Für das Kind im Menschen bleibt die Nacht die Näherin der Sterne.

G Sie fügt zusammen ohne Naht und Saum und Zwirn.

F Sie ist die Näherin, weil sie nur mit der Nähe arbeitet.

G Falls sie je arbeitet und nicht eher ruht . . .

L indem sie die Tiefen der Höhe erstaunt.

G So könnte denn das Staunen das Verschlossene öffnen?

F Nach der Art des Wartens . . .

L wenn dies ein gelassenes ist . . .

G und das Menschenwesen dorthin ge-eignet bleibt . . .

L woher wir gerufen sind.

AUS DER ERFAHRUNG DES DENKENS

Unter den hohen Tannen hindurch . . .

Weg und Waage,
Steg und Sage
finden sich in einen Gang.

Geh und trage
Fehl und Frage
deinen einen Pfad entlang.

Wenn das frühe Morgenlicht still über den
Bergen wächst . . .

Die Verdüsterung der Welt erreicht nie
das Licht des Seyns.

Für die Götter kommen wir zu spät und
zu früh für das Seyn. Dessen angefangenes Gedicht
ist der Mensch.

Auf einen Stern zugehen . . .

Denken ist die Einschränkung auf einen
Gedanken, der einst wie ein Stern am Himmel
der Welt stehen bleibt.

Wenn das Windrädchen vor dem Hüttenfenster
im aufziehenden Gewittersturm singt . . .

Stammt der Mut des Denkens aus der Zumutung des Seyns, dann gedeiht die Sprache des Geschicks.

Sobald wir die Sache vor den Augen und im Herzen das Gehör auf das Wort haben, glückt das Denken.

Wenige sind erfahren genug im Unterschied zwischen einem Gegenstand der Wissenschaften und einer Sache des Denkens.

Gäbe es im Denken schon Widersacher und nicht bloße Gegner, dann stünde es um die Sache des Denkens günstiger.

Wenn unter aufgerissenem Regenhimmel
plötzlich ein Sonnenschein über das Düstere der Matten
gleitet . . .

Wir kommen nie zu Gedanken.
Sie kommen zu uns.

Das ist die schickliche Stunde des Gesprächs.

Es erheitert zur geselligen Besinnung. Diese kehrt weder das gegenstrebige Meinen hervor, noch duldet sie das nachgiebige Zustimmen. Das Denken bleibt hart am Wind der Sache.

Aus solcher Geselligkeit erstünden einige vielleicht zu Gesellen im Handwerk des Denkens. Damit unvermutet einer aus ihnen Meister werde.

Wenn im Vorsommer vereinzelte Narzissen
verborgen in der Wiese blühen und die
Bergrose unter dem Ahorn leuchtet . . .

Die Pracht des Schlichten.

Erst Gebild wahrt Gesicht.
Doch Gebild ruht im Gedicht.

Wen könnte, solang er die Traurigkeit meiden will,
je die Ermunterung durchwehen?

Der Schmerz verschenkt seine Heilkraft dort, wo
wir sie nicht vermuten.

Wenn der Wind, rasch umsetzend, im
Gebälk der Hütte murrt und das Wetter
verdrießlich werden will . . .

Drei Gefahren drohen dem Denken.

Die gute und darum heilsame Gefahr ist die Nachbarschaft des singenden Dichters.

Die böse und darum schärfste Gefahr ist das Denken selber. Es muß gegen sich selbst denken, was es nur selten vermag.

Die schlechte und darum wirre Gefahr ist das Philosophieren.

Wenn am Sommertag der Falter sich auf die
Blume niederläßt und, die Flügel geschlossen,
mit ihr im Wiesenwind schwingt . . .

Aller Mut des Gemüts ist der Widerklang auf die Anmutung des Seyns, die unser Denken in das Spiel der Welt versammelt.

Im Denken wird jeglich Ding einsam und langsam.

In der Langmut gedeiht Großmut.

Wer groß denkt, muß groß irren.

Wenn der Bergbach in der Stille der Nächte
von seinen Stürzen über die Felsblöcke
erzählt . . .

Das Älteste des Alten kommt in unserem Denken hinter uns her und doch auf uns zu.

Darum hält sich das Denken an die Ankunft des Gewesenen und ist Andenken.

Alt sein heißt: rechtzeitig dort innehalten, wo der einzige Gedanke eines Denkweges in sein Gefüge eingeschwungen ist.

Den Schritt zurück aus der Philosophie in das Denken des Seyns dürfen wir wagen, sobald wir in der Herkunft des Denkens heimisch geworden sind.

Wenn in den Winternächten Schneestürme
an der Hütte zerren und eines Morgens die
Landschaft in ihr Verschneites gestillt ist . . .

Die Sage des Denkens wäre erst dadurch in ihr
Wesen beruhigt, daß sie unvermögend würde,
jenes zu sagen, was ungesprochen bleiben muß.

Solches Unvermögen brächte das Denken vor
seine Sache.

Nie ist das Gesprochene und in keiner Sprache
das Gesagte.

Das je und jäh ein Denken ist, wessen Erstaunen
möchte dies ausloten?

Wenn es von den Hängen des Hochtales,
darüber langsam die Herden ziehen, glockt
und glockt . . .

Der Dichtungscharakter des Denkens ist noch verhüllt.

Wo er sich zeigt, gleicht er für lange Zeit der Utopie eines halbpoetischen Verstandes.

Aber das denkende Dichten ist in der Wahrheit die Topologie des Seyns.

Sie sagt diesem die Ortschaft seines Wesens.

Wenn das Abendlicht, irgendwo im Wald
einfallend, seine Stämme umgoldet . . .

Singen und Denken sind die nachbarlichen Stämme des Dichtens.

Sie entwachsen dem Seyn und reichen in seine Wahrheit.

Ihr Verhältnis gibt zu denken, was Hölderlin von den Bäumen des Waldes singt:

*»Und unbekannt einander bleiben sich,
solang sie stehn, die nachbarlichen Stämme.«*

Wälder lagern
Bäche stürzen
Felsen dauern
Regen rinnt.

Fluren warten
Brunnen quellen
Winde wohnen
Segen sinnt.

DER FELDWEG

Er läuft aus dem Hofgartentor zum Ehnried. Die alten Linden des Schloßgartens schauen ihm über die Mauer nach, mag er um die Osterzeit hell zwischen den aufgehenden Saaten und erwachenden Wiesen leuchten oder um Weihnachten unter Schneewehen hinter dem nächsten Hügel verschwinden. Vom Feldkreuz her biegt er auf den Wald zu. An dessen Saum vorbei grüßt er eine hohe Eiche, unter der eine roh gezimmerte Bank steht.

Darauf lag bisweilen die eine oder die andere Schrift der großen Denker, die eine junge Unbeholfenheit zu entziffern versuchte. 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.

Immer wieder geht zuweilen das Denken in den gleichen Schriften oder bei eigenen Versuchen auf dem Pfad, den der Feldweg durch die Flur zieht. Dieser bleibt dem Schritt des Denkenden so nahe wie dem Schritt des Landmannes, der in der Morgenfrühe zum Mähen geht.

Öfter mit den Jahren entführt die Eiche am Weg zum Andenken an frühes Spiel und erstes Wählen. Wenn zu Zeiten mitten im Wald eine Eiche unter dem Schlag der Holzaxt fiel, suchte der Vater alsbald quer durchs Gehölz und über sonnige Waldblößen den ihm zugewiesenen Ster für seine Werkstatt. Hier hantierte er bedächtig in den Pausen seines Dienstes bei der Turmuhr und den Glocken, die beide ihre eigene Beziehung zu Zeit und Zeitlichkeit unterhalten.

Aus der Eichenrinde aber schnitten die Buben ihre Schiffe, die mit Ruderbank und Steuer ausgerüstet im Mettenbach oder im Schulbrunnen schwammen. Die Weltfahrten der Spiele kamen noch leicht an ihr Ziel und fanden wieder an die Ufer zurück. Das Träumerische solcher Fahrten blieb in einem ehemals noch kaum sichtbaren Glanz geborgen, der auf allen Dingen lag. Ihr Reich umgrenzten Auge und Hand der Mutter. Es war, als hütete ihre ungesprochene Sorge alles Wesen. Jene Fahrten des Spieles wußten noch nichts von Wanderungen, auf denen alle Ufer zurückbleiben. Indessen begannen Härte und Geruch des Eichenholzes vernehmlicher von der Langsamkeit und Stete zu sprechen, mit denen der Baum wächst. Die Eiche selber sprach, daß in solchem Wachstum allein gegründet wird, was dauert und fruchtet: daß wachsen heißt: der Weite des Himmels sich öffnen und zugleich in das Dunkel der Erde wurzeln; daß alles Gediegene nur gedeiht, wenn der Mensch gleich recht beides ist: bereit dem Anspruch des höchsten Himmels und aufgehoben im Schutz der tragenden Erde.

Immer noch sagt es die Eiche dem Feldweg, der seines Pfades sicher bei ihr vorbeikommt. Was um den Weg sein Wesen hat, sammelt er ein und trägt jedem, der auf ihm geht, das Seine zu. Dieselben Äcker und Wiesenhänge begleiten den Feldweg zu jeder Jahreszeit mit einer stets anderen Nähe. Ob das Alpengebirge über den Wäldern in die Abenddämmerung wegsinkt, ob dort, wo der Feldweg sich über eine Hügelwelle schwingt, die Lerche in den Sommermorgen steigt, ob aus der Gegend, wo das Heimatdorf der Mutter liegt, der Ostluft herüberstürmt,

ob ein Holzhauer beim Zunachten sein Reisigbündel zum Herd schleppt, ob ein Erntewagen in den Fuhren des Feldweges heimwärtsschwankt, ob Kinder die ersten Schlüsselblumen am Wiesenrain pflücken, ob der Nebel tagelang seine Düsternis und Last über die Fluren schiebt, immer und von überall her steht um den Feldweg der Zuspruch des Selben:

Das Einfache verwahrt das Rätsel des Bleibenden und des Großen. Unvermittelt kehrt es bei den Menschen ein und braucht doch ein langes Gedeihen. Im Unscheinbaren des immer Selben verbirgt es seinen Segen. Die Weite aller gewachsenen Dinge, die um den Feldweg verweilen, spendet Welt. Im Ungesprochenen ihrer Sprache ist, wie der alte Lese- und Lebemeister Eckehardt sagt, Gott erst Gott.

Aber der Zuspruch des Feldweges spricht nur so lange, als Menschen sind, die, in seiner Luft geboren, ihn hören können. Sie sind Hörige ihrer Herkunft, aber nicht Knechte von Machenschaften. Der Mensch versucht vergeblich, durch sein Planen den Erdball in eine Ordnung zu bringen, wenn er nicht dem Zuspruch des Feldweges eingeordnet ist. Die Gefahr droht, daß die Heutigen schwerhörig für seine Sprache bleiben. Ihnen fällt nur noch der Lärm der Apparate, die sie fast für die Stimme Gottes halten, ins Ohr. So wird der Mensch zerstreut und weglos. Den Zerstreuten erscheint das Einfache einförmig. Das Einförmige macht überdrüssig. Die Verdrießlichen finden nur noch das Einerlei. Das Einfache ist entflohen. Seine stille Kraft ist versiegt.

Wohl verringert sich rasch die Zahl derer, die noch das Einfache als ihr erworbenes Eigentum kennen. Aber die Wenigen werden überall die Bleibenden sein. Sie vermögen einst aus der sanften Gewalt des Feldweges die Riesenkräfte der Atomenergie zu überdauern, die sich das menschliche Rechnen erkünstelt und zur Fessel des eigenen Tuns gemacht hat.

Der Zuspruch des Feldweges erweckt einen Sinn, der das Freie liebt und auch die Trübsal noch an der günstigen Stelle überspringt in eine letzte Heiterkeit. Sie wehrt dem Unfug des

nur Arbeitens, der, für sich betrieben, allein das Nichtige fördert.

In der jahreszeitlich wechselnden Luft des Feldweges gedeiht die wissende Heiterkeit, deren Miene oft schwermütig scheint. Dieses heitere Wissen ist das »Kuinzige«. Niemand gewinnt es, der es nicht hat. Die es haben, haben es vom Feldweg. Auf seinem Pfad begegnen sich der Wintersturm und der Erntetag, treffen sich das regsam Erregende des Frühjahrs und das gelassene Sterben des Herbstes, erblicken einander das Spiel der Jugend und die Weisheit des Alters. Doch in einen einzigen Einklang, dessen Echo der Feldweg schweigsam mit sich hin und her trägt, ist alles verheitert.

Die wissende Heiterkeit ist ein Tor zum Ewigen. Seine Tür dreht sich in den Angeln, die aus den Rätseln des Daseins bei einem kundigen Schmied einst geschmiedet worden.

Vom Ehnried her kehrt der Weg zurück zum Hofgartentor. Über den letzten Hügel hinweg führt sein schmales Band durch eine flache Senke hin bis an die Stadtmauer. Matt leuchtet es im Sternenschein. Hinter dem Schloß ragt der Turm der St. Martinskirche. Langsam, fast zögernd verhallen elf Stundenschläge in der Nacht. Die alte Glocke, an deren Seilen oft Bubenhände sich heißgerieben, zittert unter den Schlägen des Stundenhammers, dessen finster-drolliges Gesicht keiner vergißt.

Die Stille wird mit seinem letzten Schlag noch stiller. Sie reicht bis zu jenen, die durch zwei Welt-Kriege vor der Zeit geopfert sind. Das Einfache ist noch einfacher geworden. Das immer Selbe befremdet und löst. Der Zuspruch des Feldweges ist jetzt ganz deutlich. Spricht die Seele? Spricht die Welt? Spricht Gott?

Alles spricht den Verzicht in das Selbe. Der Verzicht nimmt nicht. Der Verzicht gibt. Er gibt die unerschöpfliche Kraft des Einfachen. Der Zuspruch macht heimisch in einer langen Herkunft.

HOLZWEGE

Dem künftigen Menschen steht die Auseinandersetzung mit dem Wesen und der Geschichte der abendländischen Metaphysik bevor. Erst in dieser Besinnung wird der Übergang in das planetarisch bestimmte Dasein des Menschen vollziehbar und dieses welt-geschichtliche Dasein als gegründetes erreichbar.

Die Holzwege sind Versuche solcher Besinnung. Äußerlich genommen geben sie sich als eine Sammlung von Vorträgen über Gegenstände, die unter sich keine Beziehung haben.

Aus der Sache gedacht steht alles in einem verborgenen und streng gebauten Einklang.

Keiner der Wege ist zu begehen, wenn nicht die anderen gegangen sind. In ihrer Einheit zeigen sie ein Stück des Denkweges, den der Verfasser von »Sein und Zeit« her inzwischen versucht hat.

Sie gehen in der Irre.
Aber sie verirren sich nicht.

ZU EINEM VERS VON MÖRIKE

Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger
von Emil Staiger

Im Herbst 1950 hielt ich in Amsterdam und in Freiburg im Breisgau einen Vortrag über das Thema *Die Kunst der Interpretation.* Um die methodischen Erwägungen an einem Beispiel zu erläutern, flocht ich eine Interpretation von Mörikes 1846 entstandenem Gedicht *Auf eine Lampe* ein:

Noch unverrückt, o schöne Lampe, schmückest du,
An leichten Ketten zierlich aufgehangen hier,
Die Decke des nun fast vergessnen Lustgemachs.
Auf deiner weissen Marmorschale, deren Rand
Der Efeukranz von goldengrünem Erz umflicht,
Schlingt fröhlich eine Kinderschar den Ringelreihn.
Wie reizend alles! lachend, und ein sanfter Geist
Des Ernstes doch ergossen um die ganze Form –
Ein Kunstgebild der echten Art. Wer achtet sein?
Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst.

Im Zusammenhang mit Mörikes epigonischer Situation und seiner wehmütigen Erinnerung an die vergangene Goethezeit führte ich da unter anderem aus:

»Er schaltet nicht als Herr in diesem Haus, in dem die Lampe hängt. Da scheint überhaupt kein Herr mehr zu sein. Doch zugehörig fühlt er sich noch; er wagt es, wenigstens halb, sich noch als Eingeweihten zu betrachten. Gerade darauf beruht vielleicht der schmerzlich-schöne Zauber des Stücks. Er sieht die Lampe nicht so als Kunstwerk, wie sie Goethe sehen würde, nämlich in brüderlicher Verehrung, als organisches Gebilde, dessen Baugesetze mit denen des menschlichen Körpers und Geistes verwandt sind... Er fühlt sich jedenfalls nicht damit eins, so wenig wie noch mit seiner Kindheit, an die vielleicht die Kinderschar eine wehmutvolle Erinnerung weckt. Halb nah, halb fern, *halb Lust, halb Klage*, wie das Gedicht *Im Frühling* sagt.

Es ist vor allem der letzte Vers, in dem dieser Ton am reinsten erklingt:

Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst.

Die Schöne bleibt sich selber selig,

sagt Goethe im zweiten Teil des *Faust*. Er weiß darüber Bescheid. Er spricht sich entschieden und unzweideutig aus. Mörike geht nicht so weit. Er traut sich nicht mehr ganz zu, zu wissen, wie es der Schöne zumute ist. *Was aber schön ist, selig scheint es*... ist alles, was er zu sagen wagt. Und nun ersetzt er noch gar mit jenem letzten Raffinement, über das nur ein Spätling verfügt, das *sich* durch *ihm*. Hätte er *in sich selbst* geschrieben, so hätte er sich noch immer allzusehr in die Lampe hineinversetzt. Ganz abgerückt ist das Schöne wieder, wenn es selig ist *in ihm selbst*...«

Schon in Amsterdam äußerte Herman Meyer Bedenken gegen diese Interpretation. Er fand, das *scheint* müsse als *lucet*, nicht als *videtur* aufgefaßt werden. Auch in Freiburg wurde

dann diese Frage wieder aufgeworfen. Walther Rehm und Hugo Friedrich zweifelten zunächst, entschlossen sich dann aber doch mit Überzeugung zu der Interpretation *videtur*. Hugo Friedrich erinnerte außerdem daran, daß *ihm* ein altes, aber auch heute noch in Schwaben gebräuchliches Reflexivpronomen sei. In der Tat hätte ich mich darüber schon durch Grimms Wörterbuch unterrichten lassen können, wo der Gebrauch als Reflexiv bis 1800 allgemein und in Schwaben auch später noch bezeugt ist. Indes fand ich mich dadurch nicht genötigt, meine Auslegung zu ändern. Wir einigten uns dahin, daß Mörike eine Eigentümlichkeit seines Dialekts benutzt habe, um im Hochdeutschen den von mir geschilderten Eindruck zu erzielen, und sprachen dann noch eine Weile darüber, wie schwierig und vieldeutig offenbar auch ganz harmlose Verse sind und wie der Interpret nie behutsam genug vorgehen kann.

Nun hatte sich in Freiburg aber auch Martin Heidegger den Vortrag angehört. Er bekannte sich entschieden zu der Auffassung des *scheint* als *lucet* und hatte die Freundlichkeit, seine Ansicht in einem Brief folgendermaßen zu begründen:

»Um mit dem *scheint* in Mörikes Gedicht ins Klare zu kommen, muß man zunächst, aber zugleich rückwärts aufschließend für das ganze Gedicht, die beiden letzten Verse nach dem Gedankenstrich lesen. Die zwei Zeilen sprechen in nuce Hegels Ästhetik aus. Die Lampe, ›das Leuchtende‹, ist als *ein Kunstgebild echter Art* das σύμβολον des Kunstwerkes als solchen – in Hegels Sprache ›des Ideals‹. Die Lampe, das Kunstgebild *(o schöne Lampe)*, bringt in eines zusammen: das sinnliche Scheinen und das Scheinen der Idee als Wesen des Kunstwerkes. Das Gedicht selbst ist als sprachliches Kunstgebilde das in der Sprache ruhende Symbol des Kunstwerkes überhaupt.

Aber nun zum *scheint* im besonderen. Sie lesen *selig scheint es in ihm selbst* als felix in se ipso (esse) videtur. Sie nehmen das *selig* prädikativ und das in se ipso zu felix. Ich verstehe es adverbial, als die Weise wie, als Grundzug des ›Scheinens‹, d. h. des leuchtenden Sichzeigens, und nehme das in eo ipso zu lucet.

Ich lese: feliciter lucet in eo ipso; das *in ihm selbst* gehört zu *scheint*, nicht zu *selig*; das *selig* ist erst die Wesensfolge des ›in ihm selbst Scheinens‹. Die Artikulation und der ›Rhythmus‹ des letzten Verses haben ihr Gewicht im *ist*. *›Was aber schön ist*, (ein Kunstgebild echter Art ist), *selig scheint es in ihm selbst!* Das ›Schön-Sein‹ ist das reine ›Scheinen‹.

Lesen Sie dazu Hegels ›Vorlesungen über die Ästhetik‹ 1835 nach, die Einleitung und das erste Kapitel des ersten Teils. Da heißt es (Erstausgabe der Werke Bd. X, 1. 144): ›Das Schöne bestimmt sich dadurch als das sinnliche *Scheinen* der Idee‹. ›Der schöne Gegenstand ... läßt in seiner Existenz seinen eigenen Begriff erscheinen als realisiert und zeigt an ihm selbst die subjektive Einheit und Lebendigkeit.‹ ebd. 148.

Das *ihm* ist nicht nur schwäbische Mundart, sondern umgekehrt, diese Mundart ist geeignet und wird gebraucht, um einen wesentlichen Unterschied auszusagen: *›in ihm selbst‹* nennt zwar etwas an ihm selbst, aber solches, was kein Selbstbewußtsein für sich hat, was in Hegels Sprache kein ›Begriff‹, d. h. kein ›reines Scheinen in sich selbst‹ (141) ist, sondern ein ›Scheinen‹ ohne Selbstbewußtsein, ohne ein ›sich‹, also nicht ›in sich‹, wohl dagegen *in ihm selbst*. Aber dieses ›Scheinen‹ ist niemals ein ›bloßer Schein‹ (im Sinne von ›es scheint, als ob ...‹). Darum sagt Hegel (199 unten): ›Die Wahrheit der Kunst darf also keine bloße Richtigkeit sein, worauf sich die sogenannte Nachahmung der Natur beschränkt, sondern das Äußere muß mit einem Innern zusammenstimmen, das in sich selbst zusammenstimmt und eben dadurch sich als sich selbst im Äußern offenbaren kann‹ (dieses von mir unterstrichen).

Dieses Sichoffenbaren ist das leuchtende Sichzeigen, ist das ›Scheinen‹. In ihm bringt das Wahre seine Selbständigkeit zum Vor-Schein. So sagt denn Hegel: ›Wir können in dieser Hinsicht die heitere Ruhe und Seligkeit, dieses Sichselbstgenügen in der eigenen Beschlossenheit und Befriedigung als den Grundzug des Ideals (d. h. des Kunstwerks) an die Spitze stellen. Die ideale

Kunstgestalt steht wie ein seliger Gott vor uns da.‹ (S. 202) Als feliciter lucens ist das schöne Gebild selbst felix. Damit dürfte wohl diejenige ›Gewißheit‹ erlangt sein, die hier möglich ist. Denn eine ›mathematische‹ im Sinne Descartes' zu verlangen, wäre ein ewig unbegründbarer Dogmatismus, weil völlig ungemäß der Sache.

Der Hinweis auf Hegel aber liegt auf der Hand. Denn Mörikes Jugendfreund (wie er in Ludwigsburg aufgewachsen) und ständiger Berater in den Fragen der Ästhetik und Poetik war Friedrich Theodor Vischer; dessen ›Ästhetik oder Wissenschaft vom Schönen‹ erschien 1846 ff.

Außerdem müssen wir beachten, daß für uns die Sagekraft des Wortes ›scheinen‹ verlorengegangen ist, wenngleich wir noch sagen: ›die Sonne scheint‹. Aber lesen Sie dagegen das Gedicht von M. Claudius (Wandsbecker Bote I) ›Ein Wiegenlied bei Mondschein zu singen‹, besonders Strophe 8, 9, 11 und 12.«

Soweit Martin Heidegger. Ich gestehe, daß dieser Brief meine Überzeugung einigermaßen ins Wanken brachte. Nach einiger Zeit zeigte sich aber, daß mein Gefühl für den Klang und den Sinn des Verses sich nicht erschüttern ließ. Und so versuchte ich, dies mein gefühlsmäßiges Verstehen des Verses noch einmal und ausführlicher als im Vortrag mit literaturwissenschaftlichen Mitteln auseinanderzusetzen. Ich schrieb an Martin Heidegger:

»Lassen Sie mich mit dem Schluß Ihres Kommentars beginnen. Sie nennen Vischer den ständigen Berater Mörikes in den Fragen der Ästhetik und Poetik. Dann wäre Vischer aber wohl zuständiger als Hegel. Und was sagt Vischer vom Schönen? Im ersten Band seiner Ästhetik, der, wie Sie bemerkt haben, in demselben Jahr erschienen ist, in dem Mörikes *Auf eine Lampe* entstand, heißt es in § 13 (2. Aufl., München 1922, S. 51):

›Diesem Gesetze entsprechend erzeugt sich ihm [dem Geist] der Schein, daß ein Einzelnes, in der Begrenzung von Zeit und Raum Daseiendes seinem Begriffe schlechthin entspreche, daß also in ihm zunächst eine bestimmte Idee und dadurch mittelbar die absolute Idee vollkommen verwirklicht sei. Dies ist zwar

insofern ein bloßer Schein, als in keinem einzelnen Wesen seine Idee vollkommen gegenwärtig ist; da aber die absolute Idee nicht eine leere Vorstellung, sondern allerdings im Dasein, nur nicht im einzelnen, wahrhaft wirklich ist, so ist es inhaltsvoller Schein oder Erscheinung. Diese Erscheinung ist das Schöne.‹

Hier wird der Ausdruck ›scheinen‹ vom Schönen bewußt doppeldeutig, aber mehr im Sinne von ›videri‹ gebraucht. Doch ich lege auf diese Stelle kein großes Gewicht. Denn wie steht es mit der poetischen und ästhetischen Beratung? Am 8. Februar 1851 schreibt Mörike an Vischer über dessen Ästhetik, und zwar den zweiten, 1847 erschienenen Band:

›Indessen will ich fleißig in Deinem Buche sein, nach dem ich mehrmals das größte Verlangen verspürte. Ein Teil, der erste [dem die oben zitierten Sätze entnommen sind], war einmal zwei Tage lang in meinen Händen; ich suchte daran herum wie der Hund mit der Schnauze an einer festen Kugel, wo keine Ecke ist, um so in der Geschwindigkeit was loszukriegen.‹

Und wie steht es mit der Beschäftigung mit Hegel? Am 14. Mai 1832 bittet Mörike Vischer, er möge ihm ›die Hauptsätze des Hegelschen Systems zusammenschreiben‹. Seebass, der Herausgeber von Mörikes ›Unveröffentlichten Briefen‹ (Stuttgart 1945) erklärt dazu (S. 534): ›Von einer späteren Beschäftigung mit Hegel ist nichts bekannt‹.

Der Hinweis auf Hegel liegt also keineswegs auf der Hand. Im Gegenteil! Wir sehen, daß Mörike zu ernsthaftem Denken keine Lust und kein Geschick hatte. Aber wie liegen die Dinge nun? Sie werden von einer so leichtfertigen Beschäftigung mit Philosophie, wie sie hier zutage tritt, gewiß mit Unwillen Kenntnis nehmen. Eben da liegt aber der wesentliche Punkt. Wenn Sie mir das Wort erlauben wollen, so möchte ich sagen: Die Art, wie Sie an den fraglichen Vers herangehen, scheint mir für diesen Dichter zu scholastisch zu sein; Sie scheinen mir, ganz entgegen Ihren eigenen Überzeugungen, zu sehr auf Begriffen zu insistieren und das Schwebende, Gleitende, Scheue, Vorsichtige, oft auch das Schlaue und Schillernde einer dichterischen

Sprache, wie sie Mörike ausgebildet hat, zu übersehen. Es mag sein, daß der alte Fuchs auch ein wenig an ›lucet‹ dachte, das ihm, ähnlich wie das *ihm selbst* dialektisch noch näher lag als uns. Aber höchstens ›auch ein wenig‹, spielerisch, versuchsweise. Feste Grenzen der Bedeutung gibt es in einer solchen Lyrik kaum; und das ganze Spectrum des Worts ›scheinen‹, das Grimms Wörterbuch darlegt, mag mehr oder weniger mitschillern. Auf keinen Fall möchte ich aber auf das Potentielle der Aussage verzichten, auf das Unsichere, auf das Abrücken von der unbedingten Gewißheit, auf das ›vielleicht‹, das in dem ›videtur‹ liegt. Diese Bedeutung halte ich für dominant. In ihr kommt Mörikes besondere, von ihm selbst tief empfundene Lage, der Unterschied seiner Existenz von der eines Goethe (oder auch von der Sicherheit eines Hegel) unübertrefflich zum Ausdruck. Er, der Spätling, kann nur noch vermuten und als möglich bezeichnen; das Wesen ist ihm schon halb verhüllt. Wollen Sie diese kostbare, höchst individuelle Farbe des Dichters und des fraglichen Verses aufopfern zugunsten eines Satzes, der nur noch eine nachträgliche Bilanz der Hegelschen Ästhetik wäre?

Es handelt sich also zwischen Ihnen und mir offenbar nicht um eine beliebige Meinungsverschiedenheit, sondern um einen wesentlichen Unterschied in der Auffassung dichterischer und philosophischer Sprache. Am stärksten empfinde ich das bei Ihrer Erklärung, der Nachdruck liege auf *ist*. Das scheint mir schlechterdings unmöglich. Der Nachdruck liegt auf *schön, selig* und *selbst*. Wenn Sie dagegen bei Hölderlins Vers

> Des gemeinsamen Geistes Gedanken sind,
> Still endend in der Seele des Dichters . . .

erklären, auf *sind* liege ein Nachdruck und diese Erklärung durch den Hinweis auf das bei Hellingrath übersehene Komma stützen, so stimme ich Ihnen zu – aus rhythmischen und sachlichen Gründen. Dieses Detail Ihrer Interpretation der Feiertagshymne war mir immer besonders wertvoll. Hölderlins Spra-

che ist aber gewiß viel philosophischer als die Mörikes. Hölderlin war auch ein Denker, Mörike nicht.

Würden Sie mir erlauben, unseren Briefwechsel, soweit er sich auf Mörikes Vers bezieht, im Trivium zu veröffentlichen? Ich glaube, daß er geeignet wäre, auch weitere Kreise zu erneutem Nachdenken über die Schwierigkeiten der Interpretation zu veranlassen. Besonders dankbar wäre ich Ihnen, wenn Sie noch etwas Abschließendes dazu setzen wollten. Denn es geht mir keineswegs darum, das letzte Wort zu haben – am wenigsten Ihnen gegenüber.«

In einem Brief aus Todtnauberg vom 28. Dezember 1950, der nun ausschließlich dem fraglichen Vers gewidmet war, antwortete Martin Heidegger:

»Lieber Herr Staiger!

Ich danke Ihnen für den Brief. Er macht Ihren Vortrag durchsichtiger; er belehrt mich über Wesentliches, die Grundstimmung des Gedichtes, überzeugt mich aber nicht im Entscheidenden, in Ihrer Deutung des *scheint* als videtur. Doch dies ermuntert uns zum Versuch, noch eine höhere Deutlichkeit in die Sache und unsere Auffassungen in einen Einklang zu bringen.

Dem zu dienen, muß ich doch ausführlicher antworten. So darf ich denn auch nicht das Schlußwort haben, ganz abgesehen davon, daß dieses nach gutem Brauch Ihnen zusteht. Ihr letztes Wort wird auch nach Ihrer Meinung, wie immer im besten solcher Fälle, gerade nur ein erstes bleiben; denn anderes steht auf dem Spiel als diese vereinzelte Erläuterung eines Verses. Jenes andere entscheidet vielleicht bald, vielleicht in ferner Zeit, aber gewiß zuerst und sogar allein das Verhältnis der Sprache zu uns, den Sterblichen.

Mein Hinweis auf Hegel sollte nur die Atmosphäre kennzeichnen, worin das Wort s c h e i n e n verlautet, wenn es von Mörike im Zusammenhang mit dem S c h ö n e n gebraucht wird. Keineswegs aber wollte ich mit der Anführung von Stellen aus Hegels Vorlesungen über die Ästhetik beweisen, daß die philosophischen Begriffe des Schönen und des Scheinens als Ur-

sachen den poetischen Gebrauch dieser Begriffswörter als Wirkung im Gedicht Mörikes zur Folge gehabt hätten, und zwar auf dem Wege über eine ursächliche Vermittlung dieses Wirkungszusammenhangs zwischen Hegel und Mörike durch Fr. Th. Vischer.

Wenn Sie jetzt zeigen, daß Mörike sich um Hegels Philosophie kaum bekümmert und mit Vischers Ästhetik sich nur flüchtig beschäftigt hat, so wird dadurch weder mein Hinweis auf Hegel zunichte gemacht, noch lasse ich mich bewegen, über Mörikes ›so leichtfertige Beschäftigung mit Philosophie‹ unwillig zu werden. Dieses nicht, weil ich dafür halte, daß, wer Dichter ist, mit Philosophie sich nicht zu beschäftigen braucht, daß ein Dichter freilich um so dichtender wird, je denkender er ist.

Jenes nicht, weil durch die damalige Herrschaft der Hegelschen Philosophie und seiner Schule die Bedeutung von ›scheinen‹ im Sinne von ›leuchtendes sich zeigen des Anwesenden‹ in der Luft lag und es nicht nötig war, daß jeder, der dieses Wort in seinem alten Sinne noch und wieder verstand, sich mit Hegels Werken oder mit Vischers Büchern beschäftigte. In der Sache aber gibt es auch kein recht gedachtes ›scheinen‹ im Sinne von ›nur so aussehen als ob . . .‹, ohne den zugrundeliegenden Bereich des Scheinens im Sinne von sich offenbarendes Entbergen eines Anwesenden. Das griechische φαίνεσθαι sagt beides. Dabei spricht das φαίνεται in der Bedeutung von ›es scheint nur so‹ immer noch anders als das römische videtur, das vom Betrachter her spricht. So meine ich denn nicht ›scholastisch‹, Mörike habe schulmäßig die Hegelsche Philosophie ins Poetische übersetzt, sondern ich möchte nur darauf hindeuten, daß die ursprüngliche Bedeutung von ›scheinen‹ und ›Schein‹ denjenigen Bereich offen hält, worin sich die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen von Schein, scheinen, Erscheinung, bloße Erscheinung und nur Schein frei, obzwar nicht beliebig, entfaltet, aber auch verwickelt.

So beweist denn auch die von Ihnen aus Vischers Ästhetik § 13 angeführte Stelle keinen Gegensatz zu Hegel. Auch dieser

spricht im Umkreis der von mir zitierten Stellen (S. 132, 148, 149) von der Erscheinung und vom Schein im Sinne des bloß Scheinens. In Hegels Begriff des Schönen und des Scheinens des schönen Gegenstandes versammelt sich eine streng gebaute Vielfalt von Schein, Erscheinung und bloßem Schein. Aber der Schein, daß z. B. ein als Kunstgebilde nur gemalter Baum kein wirklicher Baum ist und gleichwohl als dieser scheinbare Baum gerade die Wirklichkeit des Baumes selbst zeigt, gehört notwendig zum Wesen jedes Kunstwerks, und zwar zu dessen eigentlichem Scheinen als dem Sich-an-ihm-selbst-zeigen. Diesen zum eigentlichen Scheinen gehörigen Schein des anscheinend Wirklichen, der Wirklichkeit erscheinen läßt, meinen Hegel und Vischer. Ein anderes dagegen ist der Anschein, den Sie im ›scheint es‹ (videtur) bei Mörike vermuten. Dieser Anschein entspringt der Ansicht, die der Epigone Mörike nach Ihrer Auffassung sich über Wesen und Geltung der Kunst gebildet hat, wogegen jener Anschein zum Aussehen gehört, worin das Kunstwerk wesenhaft steht. Zufolge Ihrer Deutung müßte also nach der Ansicht Mörikes auch das eigentliche Scheinen, das Sich-zeigen des Kunstwerkes, ein bloßer Schein sein, insofern das Kunstgebild zwar als selig erscheint, es aber nicht ist. Gesetzt, Ihre Auslegung des *scheint* bestünde zurecht, dann dürften Sie keinesfalls für das Vorliegen dieses Scheins die Sätze Vischers als Beleg anführen und dies gar noch in einem vermeintlichen Gegensatz zu Hegel.

Wozu aber dann diese weitläufigen Erörterungen über Hegels und Vischers Ästhetik, wenn die literarischen Zeugnisse aus ihren Schriften nie das Gewicht eines Beweises haben können, der einen influxus physicus der philosophischen Begriffe vom Schönen in das poetische Gebilde eines Dichters nachweist? Die Erörterungen möchten gleichsam als hermeneutisches Vorspiel deutlich machen, daß es schon einer großen Sorgfalt bedarf, um sich auch nur in den Wesensverhältnissen des eigentlichen und uneigentlichen Scheinens, des Erscheinens und des bloßen Scheines im Sinn des schwankenden Meinens zurechtzufinden

und die entsprechenden Wortbedeutungen klar und sicher zu gebrauchen. Die vorausgehenden Bemerkungen bleiben weit davon entfernt, auch nur das Grundgefüge dessen hinreichend klar darzustellen, was Hegel unter den Namen der absoluten Idee und des Ideals denkt. Aber das Atmosphärische des so Gedachten strahlte trotz aller Gegnerschaft zu Hegel auf die gesamte Kunstbetrachtung des neunzehnten Jahrhunderts aus, freilich unter ständigem Sinken des Niveaus der Denkhorizonte und der Begrifflichkeit.

Wie jedoch das *scheint* im letzten Vers des Mörike-Gedichtes zu verstehen ist, das läßt sich nur aus dem Gedicht selbst entscheiden. Das Gedicht selbst aber verbleibt in der Atmosphäre des Sprachgeistes seines Zeitalters und schwingt in einer Grundstimmung, wenn anders es selber *ein Kunstgebild der echten Art* ist.

Durch Ihren Brief bin ich auf Wesentliches aufmerksamer und dafür nachdenklicher geworden: auf die Art der Grundstimmung, die aus dem Gedicht spricht. Ich gehe wohl mit Ihnen einig, wenn ich diese Stimmung die zurückblickende Wehmut nenne. Was sagt das Gedicht selbst?

Leider habe ich nicht mehr hinreichend gegenwärtig, was Sie in Ihrem Vortrag zum Gedicht im ganzen und einzelnen sagten. Aber ich glaube mich nicht zu täuschen, wenn ich vermerke, daß Sie eine genauere Kennzeichnung des Gedichtes hinsichtlich seines Baues unterließen, zumal Ihnen, wie Sie später schreiben, ›an diesem Abend allerdings der methodische Teil wichtiger (war) als das Beispiel‹.

Die zehn Verse des Gedichtes gliedern sich so: Die Verse 1-3 sagen, daß die schöne Lampe *noch unverrückt* anwest und w i e sie anwest, nämlich ›schmückend‹ *die Decke des nun fast vergessnen Lustgemachs.* Die so durch die schöne Lampe geschmückte Decke überstrahlt aus dem Glanz dieses Schmuckes den Raum. Die schöne Lampe lichtet, auch ohne zu brennen, das Gemach. Sie räumt diesem Raum sein Wesen (verbal) ein, das ›nun fast vergessen ist‹. Dies sagt: Das Gelichtete erscheint als schon gewesen im Licht der schönen Lampe.

Die Verse 4-6 lassen das Aussehen, das Was, der schönen Lampe erscheinen, die in ihrem schmückenden Anwesen noch unverrückt geblieben. Das Golden-Grüne des Efeukranzes zeigt in das glühend-wachstümliche Dionysische. Der Ringelreihen der Kinderschar verstrahlt den Glanz des Lustgemachs. Das Erscheinen der Kinderschar an der schönen Lampe fasse ich nicht wie Sie psychologisch-biographisch als Zeichen der Erinnerung an die vergangene Kindheit des Dichters. Efeukranz und Kinderschar gehören zum Kunstgebilde der schönen Lampe, insofern diese die Welt des Lustgemachs lichtend einräumt.

Die Verse 7 und 8 bringen das Ganze der voraufgehenden Verse (1-6) zur Sprache. Sie zeigen das in sich einige Anwesen der schönen Lampe als reizendes und als ernstes (als entzückendes und als entrückendes), beides jedoch nicht in der bloßen Summe. Reiz und Ernst des Anwesens spielen sanft ineinander und umspielen *die ganze Form.* Das Wort Form bedeutet hier nicht die Hülle für einen Inhalt, sondern meint forma als μορφή: Die Gestalt des Aussehenden. *Die ganze Form:* das ist das in das Erscheinen seines vollen Aussehens gestellte Anwesende: die noch unverrückte schöne Lampe, deren Anwesen und Aussehen durch die zweimal drei Verse (1-6) ins Gedicht verwahrt wird.

Das Kunstgebilde der schönen Lampe ist durch die Verse 1-8 so schön und damit gemäß in das Gedicht eingegangen, daß sogar erst das Gesprochene dieses Gedichtes die schöne Lampe in ihrer Schönheit zum Leuchten bringt. Das Gedicht zündet zwar nicht die Lampe an, aber es entzündet die schöne Lampe. Weshalb endet das Gedicht *Auf eine Lampe* nun nicht mit dem achten Vers? Weil so das Zu-dichtende noch nicht rund und rein zur Sprache kommt. Zwar ist die schöne Lampe als Kunstgebilde ins Wort gelangt, aber noch nicht als *ein Kunstgebild der echten Art* genannt. Die echte Art der schönen Lampe, die Schönheit selbst, bleibt noch ungesprochen. Gegenüber den voraufgegangenen Versen ist noch Anderes zu sagen.

Darum folgt am Ende des achten Verses unmittelbar nach dem Wort *Form,* ohne daß dahinter ein Punkt stünde, ein Ge-

dankenstrich. Der Strich nennt eine Differenz, diese scheidet zugleich und verbindet. Auf die Verse des ganzen Gedichtes gesehen setzt der Strich die Verse 1-8 gegen die folgenden zwei Schlußverse 9 und 10 ab. Was der Strich so auseinander trägt, trägt er zugleich einander zu: die Verse 9 und 10 zu 1-8 im ganzen, zu 7 und 8 im besonderen. Der Zweizahl dieser entspricht diejenige der Schlußverse, weil jedesmal das Kunstgebilde im ganzen, aber nach einer verschiedenen Hinsicht genannt wird.

Der neunte Vers beginnt unmittelbar nach dem Gedankenstrich mit den Worten *ein Kunstgebild der echten Art.* So wird das Voraufgehende aufgenommen, aber zugleich in das Folgende verwiesen. Was folgt? Zunächst eine Frage: *Wer achtet sein?* Wer nimmt das Kunstgebilde in seiner echten Art, in seinem eigentlichen Wesen noch in die Acht? Die Frage lautet so, daß sie zur Antwort neigt: Niemand mehr, kaum einige, nur wenige. Die Frage ist traurig gestimmt. Wehmut spricht in dem Gedicht, daß das Kunstwerk in seinem Wesen den Menschen entgeht. Von dieser wehmütigen Stimmung kann jedoch der Dichter nur deshalb be-stimmt sein, weil er zu denen gehört, die noch den Sinn für das Wesen des Kunstwerkes bewahren. Darum kann ihn die Wehmut auch nicht niederdrücken. Er hält in ihr stand. Denn er weiß: die rechte Art eines Kunstgebildes, die Schönheit des Schönen, waltet nicht von Gnaden der Menschen, insofern sie das Kunstwerk achten oder nicht, ob sie, was schön ist, in ihren Genuß nehmen oder nicht. Das Schöne bleibt, was es ist, unabhängig davon, wie die Frage *Wer achtet sein?* beantwortet wird.

Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst: Die Schönheit des Schönen ist das reine Erscheinen-lassen der *ganzen Form* in ihrem Wesen.

Wir dürfen über das *aber* im letzten Vers nicht zu eilig hinweglesen oder es gar völlig überhören.

Das *aber* nennt einen Gegensatz, der verbindet. Der Vers 10, in dem es steht, spricht gegen den Vers 9, der das Achten der Menschen auf das Kunstwerk nennt. Das *aber* spricht gegen das

entscheidende Gewicht dieses Achtens, insofern das Schöne niemals erst durch solches Dafürhalten das Schöne wird.

Das *aber* spricht jedoch in dieser Weise nur, weil es zugleich im Rhythmus des Verses nicht lediglich das unmittelbar folgende *schön* hervorhebt, sondern dem Sinne nach auch das *ist* mitbetonen muß. Das *ist* hat hier nicht die abgeschliffene Bedeutung der Copula, die wir oft genug gedankenlos in Rede und Schrift verwenden. Das *ist* nennt das ›in-sich-schön-sein‹ zum Unterschied gegen das ›bloß als schön' vorgestellt werden‹ durch ein Achten auf das Schöne. Das *ist* hat hier die Bedeutung von ›west‹: was in der Weise des Schönen west... So muß ich denn an der Betonung des *ist* festhalten, bin jedoch weit entfernt davon, den Ton dieses *ist* mit demjenigen des *sind* gleichzusetzen, das Sie aus dem Vers Hölderlins erwähnen. Dieses *sind* bedeutet nicht ›wesen‹, sondern ›existieren‹ im metaphysischen Sinne von existentia.

Was aber als ein Schönes west, was kann es anderes als schmückend-lichtend eine Welt in ihrem Wesen (verbal) erscheinen lassen? Dies vermag das Schöne nur, insofern es in ihm selbst leuchtend lichtet, d. h.: scheint. Weil das *scheint* dies bedeutet und das *in ihm selbst* zu ihm gehört, schwingt das Gedicht mit diesen letzten Worten zurück in die ersten: *Noch unverrückt, o schöne Lampe*...

Mit dem letzten Wort des letzten Verses, der mit dem vorletzten in eins zusammengehört, rundet sich erst *die ganze Form*, jetzt nicht die der schönen Lampe, sondern die des Gedichtes *Auf eine Lampe*.

Jedesmal, wenn ich versuche, Ihnen ganz entgegenzukommen und das *scheint es* als videtur zu hören, stolpere ich im Rhythmus des Verses und muß dort, wo das Gedicht sich rundend ausklingt, gleichsam um Ecken herum denken. Die Bedeutung des Scheinens im *scheint* weist nicht in die Richtung von Phantom, sondern in diejenige von Epiphanie. Das Kunstgebilde echter Art ist selbst die Epiphanie der von ihm gelichteten und in ihm gewahrten Welt.

Wenn wir von einem ›letzten Raffinement‹ mit Bezug auf dieses Gedicht Mörikes sprechen dürften, dann höchstens im Hinblick darauf, daß dieses selbe Gedicht, das die Wesensart eines Kunstgebildes zur Sprache bringt, ein Gedicht *auf eine Lampe* ist. Dadurch hat nicht nur das Gegenständliche dieses Kunstgebildes, die Lampe, den Charakter des brennenden Leuchtens, sondern das Wesen des Kunstwerkes, die Schönheit der schönen Lampe, leuchtet in der Weise des lichtenden Scheinens. Die schon erloschene Lampe leuchtet noch, indem sie als schöne Lampe lichtet: sich zeigend (scheinend) ihre Welt (das Lustgemach) zum Scheinen bringt.

Ist das ›Raffinement‹? Ist es nicht eher ein Geschenk des unscheinbar Einfachen an den Dichter, der mit diesem Gedicht als ein Später in die Nähe des früh Gewesenen der abendländischen Kunst gelangt?

Ihr Vorgefühl findet die Stimmung der Wehmut im Gedicht Mörikes. Ich folge Ihrem Vorgefühl. Doch die Frage bleibt: was wird von der Wehmut be-stimmt? Nicht die echte Art des Kunstgebildes, insofern sein wesenhaftes Scheinen zu einem bloßen Anschein herabgestimmt wird. Die Stimmung der Wehmut trifft das Kunstgebilde insofern, als es die seinem Wesen gemäße Achtung der Menschen nicht mehr um sich hat. Das Kunstwerk vermag dieses Haben weder jemals für sich zu erzwingen, noch auf immer ungeschmälert für sich zu retten. Vielleicht hat der Dichter in dieses zum Wesen des Kunstwerkes gehörende Unvermögen (in dieses ›Wehe‹) einen Blick geworfen, so daß von diesem Weh her sein Gemüt wehmütig gestimmt bleibt. Er hat als Epigone offenbar mehr gesehen als die Vorgänger und schwerer daran getragen.

Mörikes Gedicht braucht unser umwegiges Nachdenken unmittelbar nicht, um das zu bleiben, was es ist. Wohl dagegen bedürfen w i r dieses Denkens, nicht nur und nicht zuerst um Gedichte lesen zu können, sondern um überhaupt noch einmal lesen zu lernen.

Lesen aber, was ist es anderes als sammeln: sich versammeln in der Sammlung auf das Ungesprochene im Gesprochenen?

Ich grüße Sie herzlich, Ihr

Martin Heidegger.«

Darauf antwortete ich am 6. Januar 1951:

»Hochverehrter Herr Heidegger!

Für Ihren außerordentlichen Brief hätte ich eigentlich nur noch zu danken, wenn nicht ein Mißverständnis darin zum Ausdruck käme, das mich nun doch bestimmt, von dem mir so freundlich zugestandenen Recht des Schlußworts Gebrauch zu machen. Ich habe nämlich weder in meinem Vortrag über die *Kunst der Interpretation* noch in dem Brief an Sie das *scheint* jemals im Sinne von ›es sieht so aus, aber ist nicht so‹ aufgefaßt. Ich habe nie erklärt, das ›Scheinen‹ weise in die Richtung von ›Phantom‹. Sondern ich habe dort wie hier die letzten Verse so gedeutet: ›Das Kunstgebilde wird kaum mehr beachtet. *Aber* (auch ich habe dieses Wort keineswegs überhört!) was kann ihm das anhaben? Es scheint in sich selber selig zu sein und unser gar nicht zu bedürfen. Es scheint! Vermutlich ist es so. Ganz sicher wissen wir das nicht. Denn wer sind wir armen Spätlinge, daß wir uns getrauen dürften, klipp und klar herauszusagen, wie es dem Schönen zumute ist?‹

Mit dieser Erklärung glaube ich von Ihrer Interpretation, so wie sie sich jetzt verdeutlicht hat, nicht mehr allzuweit entfernt zu sein. Ganz einverstanden bin ich mit Ihrer Kennzeichnung des Baus des Gedichts. Ich hatte mich in meinem Vortrag ähnlich darüber geäußert. Wir geben ferner beide zu, daß das *scheint* in manchen Bedeutungen schillert. Sie legen den Nachdruck mehr auf ›lucet‹ (dem Scheinen, dem Leuchten der Lampe zuliebe), ich nach wie vor mehr auf ›videtur‹. Damit beziehe ich nämlich auch den Dichter in jene Wehmut ein, die, wie wir beide überzeugt sind, als Stimmung das ganze Gedicht durchwaltet. Der Dichter ist von Wehmut bewegt, nicht nur, weil er weiß, daß das Kunstwerk in seinem Wesen den meisten ent-

geht, sondern weil auch er selbst sich nicht mehr sicher als Eingeweihter zu fühlen wagt. Diese seine persönliche Wehmut läßt sich aus dem *Maler Nolten* (dem letzten König von Orplid mit seinem verdämmernden Bewußtsein) und ungezählten Gedichten belegen. Und eben dieser Scheu und Trauer scheint mir eine so kategorische Aussage über das Schöne, wie sie nach Ihnen vorläge, zu widersprechen. Dennoch darf in Ihrem Sinn von Epiphanie die Rede sein, allerdings, würde ich meinen, von einer schon halb verschleierten Epiphanie.

Alles was uns noch trennt, ist wohl aus folgendem Unterschied zu verstehen: Sie lesen das Gedicht als Zeugnis des Dichterischen und des Schönen in seiner wandellosen Einfachheit. Ich lese es mehr als Zeugnis der besonderen, unwiederholbaren Art des Dichterischen und des Schönen, die in Mörike um die Mitte des letzten Jahrhunderts wirklich geworden ist. An dem Schönen, wie Sie es denken, hat Mörike Teil (im Sinn von μετέχει). Auch ich, als Historiker, muß das erkennen. Aber noch mehr muß mich die Frage beschäftigen, wie er daran Teil hat, wie das Eine sich in seiner individuellen Erscheinung bricht.

Mehr brauche ich nicht hinzuzusetzen. Wohl aber möchte ich Ihnen von Herzen danken für Ihre gütige Bereitschaft, auf meine Fragen einzugehen, und für die Deutung des Gedichts, die Ihnen entlockt zu haben ich gern als mein Verdienst in Anspruch nehme. Und schließlich möchte ich Sie meiner unwandelbaren Verehrung versichern als Ihr ergebener

Emil Staiger.«

WAS HEISST LESEN?

Was heißt Lesen? Das Tragende und Leitende im Lesen ist die Sammlung. Worauf sammelt sie? Auf das Geschriebene, auf das in der Schrift Gesagte. Das eigentliche Lesen ist die Sammlung auf das, was ohne unser Wissen einst schon unser Wesen in den Anspruch genommen hat, mögen wir dabei ihm entsprechen oder versagen.

Ohne das eigentliche Lesen vermögen wir auch nicht das uns Anblickende zu sehen und das Erscheinende und Scheinende zu schauen.

VOM GEHEIMNIS DES GLOCKENTURMS

In der Frühe des Weihnachtsmorgens gegen halb vier Uhr kamen die Läuterbuben ins Mesmerhaus. Dort hatte ihnen die Mesmermutter den Tisch mit Milchkaffee und Kuchen gedeckt. Er stand neben dem Christbaum, dessen Duft von Tannen und Lichtern noch vom Hl. Abend her in der warmen Stube lag. Seit Wochen, wenn nicht das ganze Jahr, freuten sich die Läuterbuben auf diese Stunde im Mesmerhaus. Worin mag sich ihr Zauber verborgen haben? Gewiß nicht in dem, was den so früh aus der Winternacht in die Stube gekommenen Buben »schmeckte«. Manche von ihnen durften Besseres daheim erwarten. Aber es war das Wundersame des Hauses, des ungewöhnlichen Augenblicks, die Erwartung des Läutens und des Festtages selbst. Die Erregung begann noch im Mesmerhaus selbst, wenn die gesättigten Buben dort im Hausgang die Laternen anzündeten. Sie waren durch die Reste der Altarkerzen erleuchtet, die der Mesmer für diese Zwecke in der Sakristei sammelte in einer Lade, aus der wir Mesmerbuben uns selbst die »Kerzen« für *unseren* Altar holten, an dem wir zum ernsten Spiel »die Messe lasen«.

Nachdem alle Laternen in Ordnung waren, stapften die Buben, der Oberläuter voran, durch den Schnee und verschwanden im Turm. Die Glocken, zumal die großen, wurden in der Glokkenstube selbst geläutet. Und unsagbar erregend war das voraufgehende »Schwanken« der größeren Glocken, deren Klöppel durch das Glockenseil festgemacht und der erst »abgelassen« wurde, wozu besondere Kunstgriffe gehörten, wenn die Glocke schon im vollen Schwingen war. Dies geschah deshalb, damit jede Glocke, eine nach der anderen, mit ihrem vollen Geläute einsetzen konnte. Nur das erfahrene Ohr konnte darum recht ermessen, ob jedes Mal »richtig« geläutet wurde; denn auch die Beendigung des Läutens geschah auf dieselbe, nur umgekehrte Weise. Die Klöppel wurden im vollen Schwingen der großen Glocken »aufgefangen« und wehe, wenn ein Läuter dabei ungeschickt war und die Glocke »fahren« ließ.

Sobald die vier Stundenschläge der Weihnachtsfrühe verklungen waren, setzte die kleinste Glocke ein – »das Dreie«, womit täglich nachmittags um drei Uhr geläutet werden mußte. Dies besorgten die Mesmerbuben, weshalb für sie die Spielnachmittage im Hofgarten oder auf dem »Marktbrückle« vor dem Rathaus immer unterbrochen waren. Oft verlegten die Buben aber auch, besonders zur Sommerszeit, ihre Spiele in die Glockenstube oder ins höchste Gebälk des Turmes bei den Zifferblättern der Turmuhr, wo die Dohlen nisteten und die Mauersegler. Das »Dreie« war zugleich die Sterbeglocke, mit der »das Zeichen« geläutet wurde. Das »Zeicheläuten« besorgte stets der Mesmervater selbst.

Wenn um vier Uhr das »Schrecke-läuten« begann (das die Schläfer des Städtchens aus dem Schlaf auf»schreckte«), folgte auf das »Dreie« der dunkel-süße Klang des »Alve«, dann das »Kinde« (es läutet zur Kinder- und Christenlehre und zu den Rosenkranzandachten), dann die »Elfe«, die auch täglich geläutet wurde, meist vom Mesmer, weil die Buben in der Schule waren um diese Zeit, dann die »Zwölfe«, die ebenfalls täglich das Zwölfuhrläuten besorgte, dann die »Klanei«, auf die der

Stundenhammer schlägt, zuletzt »die Große«. Mit ihrem vollen schweren weit hinaustragenden Klang hörte das morgendliche Einläuten der hohen Festtage auf. Alsbald begann das Läuten zum Engelamt. Solches Läuten geschah auch immer am vorfestlichen Tag der Vigil abends, und da waren meist auch die Mesmerbuben dabei, während sie sonst den Dienst als Ministranten und natürlich beim gehörigen Alter als Oberministranten versahen. Sie gehörten nicht zu den »Läutern«, wenngleich sie vermutlich *mehr* »gelitten« (schwäbisch für »geläutet«) haben als die Läuter, die eine besondere Art von Buben waren.

Außer den genannten sieben Glocken hing noch über der letzten Treppe zur Glockenstube das »silberne Meßglöckle«, dessen dünnes Seil durch den ganzen Turm hinabreichte bis zum Eingang zur Sakristei. Mit diesem Glöckchen gab der Mesmer den Läutern oben im Turm während der hl. Wandlung das »Zeichen« zum Ein- und Aussetzen des Geläuts.

Wobei die Mesmerbuben auch nie fehlten, war das »Rätschen«. Wenn am Gründonnerstag bis zum Karsamstagabend die Glocken schwiegen, traten zum Gottesdienstruf und zu den Betzeiten die Rätschen ins Spiel. Eine durch eine gedrehte Kurbel in Bewegung gesetzte Reihe von Holzhämmern schlugen auf hartes Holz auf und gaben ein Geräusch, das den herben Tagen der Karwoche angemessen war. Gerätscht wurde auf dem »Gätter« in der Weise, daß an allen vier Ecken, zuerst an der gegenüber dem Rathaus, die »Rätschen« in Bewegung gesetzt, d. h. abwechselnd von den einzelnen Buben gedreht wurden.

Zu dieser Zeit regte sich schon der Vorfrühling überm Land, und seltsam dunkle Erwartungen träumten von der Weite des Turmes dem Sommer entgegen.

Die geheimnisvolle Fuge, in der sich die kirchlichen Feste, die Vigiltage, und der Gang der Jahreszeiten und die morgendlichen, mittäglichen und abendlichen Stunden jedes Tages ineinanderfugten, so daß immerfort *ein* Läuten durch die jungen Herzen, Träume, Gebete und Spiele ging – sie ist es wohl, die *mit* eines der zauberhaftesten und heilsten und währendsten

Geheimnisse des Turmes birgt, um es stets gewandelt und unwiederholbar zu verschenken bis zum letzten Geläut ins Gebirg des Seyns.

FÜR DAS LANGENHARDER HEBELBUCH

Die Mundart ist der geheimnisvolle Quell jeder gewachsenen Sprache. Aus ihm strömt uns all das zu, was der Sprachgeist in sich birgt.

Was birgt der Geist der Sprache? Er verwahrt in sich die unscheinbaren, aber tragenden Beziehungen zu Gott, zu Welt, zu den Menschen und ihren Werken und zu den Dingen.

Was der Sprachgeist in sich birgt, ist jenes Hohe, alles Durchwaltende, woraus Jegliches seine Herkunft hat, so daß es gilt und fruchtet. Dieses Hohe und Gültige lebt in der Sprache auf und stirbt mit ihr ab, sobald eine Sprache den Zustrom aus jenem Quell entbehren muß, der die Mundart ist. Der Dichter Hebel wußte dies klar.

Was jedoch in Hebels »Schatzkästlein« an Schätzen verborgen ist, haben bis heute nur wenige ganz ermessen.

Die deutsche Schriftsprache, in der Hebels Erzählungen und Betrachtungen sprechen, ist die einfachste, hellste, zugleich bezauberndste und besinnlichste, die je geschrieben wurde. Die Sprache des »Schatzkästleins« bleibt die hohe Schule für jeden,

der sich anschickt, maßgebend in dieser Sprache zu reden und zu schreiben.

Worin liegt das Geheimnis der Hebelschen Sprache? Nicht in einem gekünstelten Stilwillen, auch nicht in der Absicht, möglichst volkstümlich zu schreiben. Das Geheimnis der Sprache des »Schatzkästleins« beruht darin, daß Hebel es vermochte, die Sprache der alemannischen Mundart in die Schriftsprache aufzufangen und diese – die Schriftsprache – als reines Echo jener – der Mundart – erklingen zu lassen.

ÜBER DIE SIXTINA

Um dieses Bild versammeln sich alle noch ungelösten Fragen nach der Kunst und dem Kunstwerk.

Das Wort »Bild« soll hier nur sagen: Antlitz im Sinne von Entgegenblick als Ankunft. Das so gemeinte »Bild« liegt noch *vor* der Unterscheidung in »Fenstergemälde« und »Tafelbild«. Der Unterschied ist im einzigen Fall der Sixtina kein bloß kategorialer, sondern ein geschichtlicher. »Fenstergemälde« und »Tafelbild« sind hier in je verschiedener Weise Bild. Daß die Sixtina zum Tafelbild geworden und museal; darin verbirgt sich der eigentliche Geschichtsgang der abendländischen Kunst seit der Renaissance. Aber vielleicht war die Sixtina anfänglich auch nicht Fenstergemälde. Sie war, und d. h. sie bleibt, verwandelt ein einzigartiges Bildwesen.

Theodor Hetzer, mit dem ich am Freiburger Gymnasium auf derselben Bank saß und dem ich ein verehrendes Andenken bewahre, hat so Erleuchtendes zur Sixtina gesagt, daß jeder seinem denkkräftigen Anschauen nur immer danken kann. Indes hat mich seine Bemerkung doch bestürzt, die sagt, daß die Six-

tina »nicht an eine Kirche gebunden sei, nicht nach einer bestimmten Aufstellung verlange«. Dies ist ästhetisch gedacht richtig und entbehrt doch der eigentlichen Wahrheit. Wo immer künftig dieses Bild noch »aufgestellt« sein mag, dort hat es seinen Ort verloren. Es bleibt ihm versagt, sein eigenes Wesen anfänglich zu entfalten, d. h. diesen Ort selber zu bestimmen. Das Bild irrt, verwandelt in seinem Wesen als Kunstwerk, in der Fremde. Dem musealen Vorstellen, das seine eigene geschichtliche Notwendigkeit und sein Recht behält, bleibt dieses Fremde unbekannt. Das museale Vorstellen ebnet alles ein in das gleichförmige der »Ausstellung«. In dieser gibt es nur Stellen, keine Orte.

Die Sixtina gehört in die eine Kirche zu Piacenza, nicht in einem historisch-antiquarischen Sinne, sondern ihrem Bildwesen nach. Ihm gemäß wird das Bild stets dorthin verlangen. Indes weiß ich wohl, daß ich zu einem Mitreden weder befugt noch gerüstet bin. Darum bleiben die folgenden Bemerkungen »Spekulationen«. Freilich ist speculari auch ein Schauen, aber ein unsinnliches.

Zum »Fenstergemälde« wäre zu fragen: Was ist ein Fenster? Sein Rahmen grenzt das Offene des Durchscheinens ein, um es durch die Grenze in eine Freigabe des Scheinens zu versammeln. Das Fenster als Einlaß des nahenden Scheinens ist Ausblick in die Ankunft.

Aber in dem einzigen Geschehnis dieses einzigen Bildes erscheint das Bild nicht nachträglich durch ein schon bestehendes Fenster, sondern das Bild selber bildet erst dieses Fenster und ist darum auch kein bloßes Altarbild im gewohnten Sinne. Es ist Altar-Bild in einem viel tieferen Sinne.

Das Gemalte dauert auf seine Weise. Aber das Bild kommt je nur jäh in sein Scheinen, *ist* nichts anderes als die Jähe dieses Scheinens. Maria bringt den Jesusknaben *so*, daß sie selbst erst durch ihn her-vor-gebracht wird in ihre Ankunft, die in sich jeweils das verborgen Bergende ihrer Herkunft mit-er-bringt.

Das Bringen, worin Maria und der Jesusknabe wesen, versammelt sein Geschehen in das blickende Schauen, darein das Wesen beider gestellt, daraus es Gestalt ist.

Im Bild, *als* dieses Bild geschieht das Scheinen der Menschwerdung Gottes, geschieht jene Verwandlung, die auf dem Altar als »die Wandlung«, als das Eigenste des Meßopfers sich ereignet.

Allein das Bild ist kein Abbild und kein Sinnbild nur der heiligen Wandlung. Das Bild ist das Scheinen des Zeit-Spiel-Raumes als des Ortes, an dem das Meßopfer gefeiert wird.

Der Ort ist je ein Altar einer Kirche. Diese gehört in das Bild und umgekehrt. Dem einzigen Geschehnis des Bildes entspricht notwendig seine Vereinzelung an den unscheinbaren Ort der einen unter den vielen anderen Kirchen. Diese Kirche wiederum, und d. h. jede einzelne ihrer Art, rufen nach dem einzigen Fenster dieses einzigen Bildes: Es gründet und vollendet den Bau der Kirche.

So bildet das Bild den Ort des entbergenden Bergens (der 'Αλήθεια), als welches Entbergen das Bild west. Die Weise seines Entbergens (seiner Wahr-heit) ist das verhüllende Scheinen der Her-kunft des Gottmenschen. Die Wahrheit des Bildes ist seine Schönheit.

Doch ich merke, dies alles bleibt ein unzureichendes Stammeln.

DIE SPRACHE JOHANN PETER HEBELS

Hebels »Alemannische Gedichte« wurden im Verlauf weniger Jahre zwischen 1800 und 1803, und zwar in Karlsruhe geschaffen. Sie sind aus der Sehnsucht nach der Heimat geboren. Man vermerkt dies oft und bedenkt es zu wenig. Nehmen wir einmal an, Hebels Traum hätte sich verwirklicht und er hätte Pfarrherr in einem Markgräfler Dorf sein dürfen; dann wären ihm noch reichere Gelegenheiten zugefallen, über Land und Leute und Sitten der Heimat zu schreiben. Gewiß – zu schreiben, wenn es nur darum gegangen wäre, das Land und »sein Völklein« gleichsam volkskundlich abzuschildern. Aber dem nach Karlsruhe verschlagenen Professor war anderes aufgegeben: die Heimat zu dichten – ihr Wesen durch das Wort ins Leuchten zu heben. Die wahre und hohe Dichtung vollbringt immer nur das eine: sie bringt das Unscheinbare zum Scheinen. Unscheinbar jedoch bleibt jenes, was alles Gewohnte und Vordergründige durchwaltet und bestimmt. Allein das Unscheinbare kommt nur dann zum Scheinen und vor unseren Blick, wenn wir vor ihm zurücktreten, wenn wir ihm fern genug sind. Das Wesen

der Heimat gelangt erst in der Fremde zum Leuchten. Alles, was die großen Dichter singen und sagen, ist aus dem Heimweh erblickt und durch diesen Schmerz ins Wort gerufen.

*

Aber – so wird manch einer schon entgegnet haben – wie sollen diese »Alemannischen Gedichte« große, weltweite Dichtung sein, wo sie schon allein durch ihre Sprache auf eine besondere Landschaft und deren Volkstum eingeschränkt bleiben? – Also ist die Welt der Hebelschen Gedichte doch eine beschränkte Welt, weil es »nur« alemannische Gedichte sind?

Oft meint man denn auch, der Dialekt sei eine Mißhandlung und die Verunstaltung der Hoch- und Schriftsprache. Aber in Wahrheit ist es umgekehrt: die Mundart ist der geheimnisvolle Quell jeder gewachsenen Sprache. Aus ihm strömt uns all das zu, was der Sprachgeist in sich birgt. So ist denn gerade auch den Schweizer Land- und Talschaften ein hohes Gut noch unversehrt erhalten: daß sie in ihrer Mundart nicht nur sprechen, sondern denken und handeln.

Was birgt der Geist einer Sprache? Er verwahrt in sich die unscheinbaren, aber tragenden Beziehungen zu Gott, zur Welt, zu den Menschen und ihren Werken und zu den Dingen. Was der Sprachgeist in sich birgt, ist jenes Hohe, alles Durchwaltende, woraus jegliches seine Herkunft hat, so daß es gilt und fruchtet. Dieses Hohe und Gültige lebt in der Sprache auf und stirbt mit ihr ab, sobald eine Sprache den Zustrom aus jenem Quell entbehren muß, der die Mundart ist. Der Dichter Hebel wußte dies klar. Darum schreibt er in einem Brief, die »alemannischen Gedichte« blieben zwar »im Charakter und Gesichtskreis des Völkleins«, seien aber zugleich »edle Dichtung«.

*

Die schönsten Erzählungen und Betrachtungen, die Hebel bis zum Jahre 1811 dem Kalender beigesteuert hatte, sammelte er in das »Schatzkästlein des Rheinischen Hausfreundes«, das 1811, im Verlag Cotta, der Goethes und Schillers Werke ver-

legte, erschien. Wenn Sie heute im Rundfunkprogramm oder sonstwo dem Namen »Schatzkästlein« begegnen, sollten Sie an Hebel denken.

Was jedoch in Hebels »Kästlein« an Schätzen verborgen ist, haben bis heute nur wenige ganz ermessen. Die deutsche Schriftsprache, in der Hebels Erzählungen und Betrachtungen sprechen, ist die einfachste, hellste, zugleich bezauberndste und besinnlichste, die je geschrieben wurde. Die Sprache des Schatzkästleins bleibt die hohe Schule für jeden, der sich anschickt, maßgebend in dieser Sprache zu reden und zu schreiben.

Worin liegt das Geheimnis der Hebelschen Sprache? Nicht in einem gekünstelten Stilwillen, auch nicht in der Absicht, möglichst volkstümlich zu schreiben. Das Geheimnis der Sprache des Schatzkästleins ruht darin, daß Hebel es vermochte, die Sprache der alemannischen Mundart in die Schriftsprache aufzufangen und diese – die Schriftsprache – als reines Echo jener – der Mundart – erklingen zu lassen. Und das gibt uns zugleich einen Wink in das Geheimnis der »Alemannischen Gedichte«.

Hebel hatte nicht irgendwoher dichterische Einfälle und Stimmungen, die er dann zum Unterschied von anderen Dichtern in der alemannischen Mundart ausdrückte, sondern – Hebel hat sich dem Zustrom des Sprachgeistes dieser Mundart hörend hingehalten, so nämlich, daß diese Sprache je und je zu einzelnen Gedichten zusammenschoß in der Art, wie Kristalle sich bilden.

Und weil diese Gedichte im Bodenständigen gewurzelt sind, deshalb reichen sie ins Weite und übersteigen alle anscheinend durch den Dialekt gegebenen Beschränkungen.

BEGEGNUNGEN MIT ORTEGA Y GASSET

Von zwei Erinnerungen an Ortega y Gasset möchte ich kurz erzählen. Sie bleiben mir die denkwürdigen und halten jeweils zwei Begegnungen im Gedächtnis.

Die erste Erinnerung geht in die Tage des zweiten Darmstädter Gesprächs Anfang August 1951. Ortega und ich hatten zu dem Gespräch, dessen Thema »Der Mensch und der Raum« hieß, Vorträge übernommen. Nach meinem Vortrag »Bauen, Wohnen, Denken« begann das Gespräch zwischen den prominenten Architekten und Gelehrten am langen Tisch auf dem Podium in der Darmstädter Stadthalle. Ich selbst hatte in der Reihe der Zuhörerschaft Platz genommen. Alsbald erging sich einer der Teilnehmer am »Gespräch« in heftigen Ausfällen gegen meinen Vortrag. Sie gipfelten in der Behauptung, der Vortrag habe die wesentlichen Fragen nicht gelöst, sondern nur »zerdacht«, d. h. durch Denken in Nichts aufgelöst. In diesem Augenblick meldete sich Ortega y Gasset zum Wort, nahm gleichzeitig dem neben ihm sitzenden Redner das Mikrophon weg und sagte zum Publikum folgendes: »Der liebe Gott

braucht die Zerdenker, damit die übrigen Tiere nicht schlafen.« Durch dieses geistreiche Wort wurde die Situation mit einem Schlag verändert. Aber dieses Wort war nicht nur geistreich; es war vor allem ritterlich. Diesen auch sonst vornehm bekundeten ritterlichen Geist Ortegas gegenüber meinen Reden und Schriften habe ich um so höher bewundert und geschätzt, als Ortega vielem die Zustimmung versagte und durch manches beunruhigt war, was ihm seine Originalität zu bedrohen schien.

An einem Abend der Darmstädter Tage gab es ein Gartenfest im Hause des Stadtarchitekten. In vorgerückter Stunde fand ich auf einem Gang durch den Garten Ortega allein, seinen großen Hut auf dem Kopf, in einer Laube sitzen bei einem Glas Wein. Er war in gedrückter Stimmung. Er winkte mir, und ich setzte mich zu ihm, nicht nur aus Freundlichkeit, sondern weil mich die große Traurigkeit, die von seiner geistigen Gestalt ausging, gefangen nahm. Bald kam auch der Grund der Traurigkeit ans Licht der matt erleuchteten Laube. Ortega war verzweifelt über das Unvermögen des Denkens gegenüber den Mächten der gegenwärtigen Welt. Aber es sprach aus ihm zugleich eine Vereinsamung, die nicht erst durch äußere Umstände bewirkt sein konnte. Nach einigen kräftigen Zügen aus unseren Gläsern nahm unser stockendes Gespräch die Richtung auf die Frage nach dem Verhältnis des Denkens zur Muttersprache. Ortegas Züge heiterten sich plötzlich auf: Er wußte sich in seiner Heimat, und ich spürte aus den sprachlichen Beispielen, die er vorlegte, wie stark und unmittelbar er aus seiner Muttersprache dachte. Zur Ritterlichkeit gesellte sich mir ein Bild von ihm, die Einsamkeit seines Suchens, zugleich aber eine Kindlichkeit, die freilich himmelweit entfernt von Naivität war – denn Ortega war ein scharfer Beobachter nicht zuletzt der Wirkung, die sein jeweiliges Auftreten erzielen wollte.

Die zweite Erinnerung geht zur Bühlerhöhe, wo wir an einem Sonntagvormittag heftig, aber in den schönsten Grenzen, die schärfsten Klingen kreuzten. Zur Frage stand der Seinsbegriff und die Etymologie der philosophischen Grundwerte. Die Aus-

einandersetzung bezeugte Ortegas vielseitige Orientierung in den Wissenschaften. Sie zeigte mir jedoch auch eine Art von Positivismus, über den zu urteilen mir nicht zusteht, da ich nur wenige Schriften Ortegas kenne und auch diese nur aus Übersetzungen. Der Nachmittag desselben Tages brachte mir und wohl allen Anwesenden bei einem Tee den nachhaltigsten Eindruck der Persönlichkeit Ortega y Gassets. Ortega sprach über ein Thema, das weder geplant noch formuliert war und das doch auf den Titel gebracht werden kann: »Der spanische Mensch und der Tod«. Gewiß sagte er nur solches, was ihm lang vertraut war, aber *wie* er es sagte, verriet, wie weit weg er von seinen gebannten Zuhörern war – vermutlich in dem Bereich, durch den er jetzt hindurchgegangen ist. Wenn ich an Ortega y Gasset denke, kommt mir seine Gestalt vor Augen, wie sie sich an jenem Nachmittag zeigte in Rede, in viel Schweigen und Gebärde, in Ritterlichkeit, Einsamkeit, Kindlichkeit, Traurigkeit, mit vielfältigem Wissen und einer bezaubernden Schalkhaftigkeit.

WAS IST DIE *ZEIT*?

Was ist die ZEIT? – Man könnte meinen, der Verfasser von »Sein und Zeit« müßte dies wissen. Er weiß es aber nicht, so daß er heute noch fragt. Fragen heißt: hören auf das, was sich einem zuspricht.

Solches Hören durch das bloß Aktuelle hindurch auf das, was den Geschichtsgang unseres Zeitalters fernher und weithinaus bewegt, scheint mir die mutige, umsichtige und fruchtbare Haltung Ihrer Wochenzeitung DIE ZEIT zu sein. Ich freue mich der Gelegenheit, mit diesen Zeilen für manche verdienstvolle und klärende Stellungnahme, für zuversichtliche Wegweisung danken zu dürfen. Die belebende Teilnahme an Ihrer Arbeit möge überall im stillen wachsen.

HEBEL – DER HAUSFREUND

Wer ist Johann Peter Hebel? Der gerade Weg, auf dem sich die Frage beantworten ließe, könnte so verlaufen, daß wir uns die Lebensgeschichte dieses Mannes erzählen lassen. Wir hören den Namen *Johann Peter Hebel* vielleicht noch hie und da in der Volksschule. Wir lernen aus dem Lesebuch einige seiner Gedichte und behalten das eine oder andere ungefähr im Gedächtnis. Wir hören den Namen Johann Peter Hebel auch zuweilen noch beim Lesen dieser oder jener seiner Kalendergeschichten.

Es ist gut, den Lebensgang dieses Dichters zu kennen; denn dieser Lebensgang fügte es, daß der in diesem Mann schlummernde dichterische Quell zum Springen kam.

Johann Peter Hebel wurde 1760 in Basel geboren, wo die aus Deutschland stammenden Eltern in schweizerischem Dienst standen. Der Vater überlebte die Geburt des kleinen Hanspeter nur um ein Jahr. Mit 13 Jahren verlor der Bub seine Mutter, die in Hausen im Wiesental daheim war. Dieses Tal führt vom Rheinknie bei Basel-Lörrach hinauf in den Schwarzwald bis

zum Feldberg, wo die Wiese entspringt, deren Gestalt und Weg Hebel in seinem großen Gedicht »*Die Wiese*« ersungen hat.

Später besuchte der junge Hebel das Gymnasium in Karlsruhe. Er studierte die Theologie in Erlangen, wurde Vikar im protestantischen Markgräflerland und alsbald Lehrer in Lörrach. Mit 31 Jahren kam Hebel – nunmehr als Lehrer – wieder an das Gymnasium nach Karlsruhe, wurde dort Professor und Direktor der Schule und gelangte schließlich zu hohen kirchlichen und politischen Ämtern und Würden, bis er am 22. September 1826 im Alter von 66 Jahren starb. Über die Hälfte seines Lebens verbrachte Hebel fern der Heimat.

Karlsruhe war nämlich für ihn schon Ferne, weil die Nähe des Geburts- und Kindheitslandes unablässig den Wiesentäler auf eine unwiderstehliche Weise durchstimmte und zu sich rief. Die Säfte und Kräfte der heimatlichen Erde und der stämmigheitere Sinn der dortigen ihm zugeneigten Menschen blieben in Hebels Gemüt und Geist lebendig. Sein einziger Lebenstraum, als Pfarrherr eines Dorfes im Markgräflerland leben und wirken zu dürfen, erfüllte sich indessen nicht. Allein – der Zauber der Heimat hielt Hebel im Bann. Aus der Sehnsucht nach der Heimat entstanden seine »Allemannischen Gedichte«. Sie erschienen im Jahre 1803. Hebel schreibt in der Vorrede:

»Der Dialekt, in welchem diese Gedichte verfaßt sind, mag ihre Benennung rechtfertigen. Er herrscht in dem Winkel des Rheins zwischen dem Fricktal und ehemaligen Sundgau, und weiterhin in mancherlei Abwandlungen bis an die Vogesen und Alpen und über den Schwarzwald hin in einem großen Teil von Schwaben.«

Wir könnten meinen, Hebels Dichtung sage, weil sie Dialektdichtung sei, nur von einer beschränkten Welt. Man meint überdies, der Dialekt bleibe eine Mißhandlung und Verunstaltung der Hoch- und Schriftsprache. Solches Meinen irrt. Die Mundart ist der geheimnisvolle Quell jeder gewachsenen Sprache. Aus ihm strömt uns all das zu, was der Sprachgeist in sich birgt.

Was birgt der Geist einer echten Sprache? Er verwahrt in sich die unscheinbaren, aber tragenden Bezüge zu Gott, zur Welt, zu den Menschen und ihren Werken, ihrem Tun und Lassen. Was der Sprachgeist in sich birgt, ist jenes Hohe, alles Durchwaltende, woraus jeglich Ding dergestalt seine Herkunft hat, daß es gilt und fruchtet.

Dieses Hohe und Gültige lebt in der Sprache auf. Aber es stirbt auch mit ihr ab, sobald eine Sprache den Zustrom aus jenem Quell entbehren muß, der die Mundart ist. Johann Peter Hebel wußte dies klar. Darum schreibt er in einem Brief kurz vor dem Erscheinen der »Allemannischen Gedichte«, diese blieben zwar »im Charakter und Gesichtskreis des Völkleins« [gemeint ist das alemannische], seien aber zugleich »edle Dichtung« (Briefe, S. 114).

Was ist dies – »edle Dichtung«? Es ist eine Dichtung, die Adel hat, d. h. eine hohe Herkunft aus dem, was in sich das Bleibende ist und dessen spendende Kraft niemals versiegt. Demgemäß ist Johann Peter Hebel kein bloßer Dialekt- und Heimatdichter. Hebel ist ein weltweiter Dichter. Somit hätten wir denn schon die Antwort auf unsere Frage, wer Johann Peter Hebel sei. Allein, wir haben die Antwort noch nicht. Wir hätten sie nur dann, wenn wir auch schon wüßten, wodurch Hebel der große Dichter wurde, der er ist. Darum fragen wir noch einmal: Wer ist Johann Peter Hebel?

Wir nehmen die Antwort auf diese Frage jetzt vorweg, indem wir sagen:

Johann Peter Hebel ist der *Hausfreund.*

Die Antwort klingt zunächst befremdlich, wenn nicht gar unverständlich. Hausfreund – ein schlichter Name, aber ein tief- und weitsinniges Wort. Kraft einer wundersamen Hellhörigkeit hat Hebel den Namen »Hausfreund« gefunden und das erregend Mehrdeutige des Namens festgehalten. Hebel wählte diesen Namen für den von ihm herausgegebenen Badischen Landkalender. Doch zugleich erkannte Hebel in dem Kalendertitel »Hausfreund« das Wort, das seine eigene dichterische Be-

stimmung nennt. Hebel wurde, wie er 1811 an das »Großherzogliche, Hochpreisliche Ministerium« in Karlsruhe schreibt, durch die »schöne Idee begeistert«, »den Kalender des rheinischen Hausfreundes zur willkommenen wohltätigen Erscheinung und womöglich zum vorzüglichsten Kalender in ganz Deutschland und zum Siegenden in jeder möglichen Konkurrenz zu machen«.

Was Hebel hier über seine schöne Kalenderidee sagt, verdient, daß wir es Wort für Wort bedenken.

Der Kalender möchte zu einer Erscheinung werden. Er möchte ständig sichtbar leuchten und das Tägliche der Menschen bescheinen. Der Kalender soll nicht bloß erscheinen wie jede andere Druckschrift auch, die schon verschwunden ist, wenn man sie sieht.

Die Erscheinung des Kalenders möchte eine »willkommene« sein: eine frei begrüßte, aber nicht eine, wie damals üblich, von der Obrigkeit den Leuten aufgezwungene.

Die Erscheinung des Kalenders möchte eine »wohltätige« sein: von dem Wunsch getragen, Wohl und Wehe der Leser zu fördern und zu lindern.

Dabei soll der Kalender auf die »vorzüglichste« Weise über die engen Landesgrenzen hinaus zum ganzen Deutschland sprechen; denn Hebel mißt sein Sagen und Schreiben mit den höchsten Maßstäben. Nur deshalb kann er auch die Tragweite einer solchen Erscheinung abschätzen.

Schließlich scheut sich Hebel nicht, zu gestehen, daß alles Wesenhafte, was der Mensch zu bilden vermag, ein Geschenk des Sieges im edlen Wettstreit ist – sogar ein Kalender. Heute hat die »Illustrierte Zeitung« den alten Kalender abgelöst und vernichtet. Jene, die »Illustrierte«, zerstreut, zersetzt, schlägt Wesentliches und Unwesentliches auf die gleiche einförmige Ebene des Flachen, flüchtig Verfänglichen und auch schon Vergangenen. Dieser, der Kalender, vermochte einst das Bleibende im Unscheinbaren zu zeigen und das wiederholende Lesen und Nachdenken wachzuhalten.

Indes hat Hebel der »schönen Idee« seines Kalenders, ohne es zu ahnen, über den heutigen Tag hinaus zu einem Glanz verholfen, der immer neu das Sinnen und die Sinne der Menschen verzaubert. Wie geschah dies? Dadurch, daß Hebel zu dem wurde, der er war: zum Hausfreund. Das schlichte, aber gleichwohl hintergründige Wort »Hausfreund« ist der Name für den Grundzug von Hebels Dichtertum.

Sieht man freilich das Geschäft des Dichters ausschließlich in der Hervorbringung von Gedichten, dann kann man behaupten, Hebel habe nach der Veröffentlichung der »Allemannischen Gedichte« aufgehört zu dichten. Indes sind die Gedichte »Für Freunde ländlicher Natur und Sitten« nur der Beginn seines weltweiten Dichtertums. Dieses wird erst durch die Erzählungen und Betrachtungen des Hebelschen Kalenders edelste deutsche Sprache. Hebel, der in einer hellen Nähe zur Sprache lebte, wußte von diesem Schatz. Er wählte nach eigenem dichterischen Ermessen die schönsten Stücke, die er in den »Kalender des Rheinischen Hausfreundes« gegeben hatte, aus. So schränkte er den Schatz auf das Kostbarste ein, baute ihm ein Schränklein und schenkte es im Jahre 1811 der ganzen deutschen Sprachwelt als »*Schatzkästlein*«.

Das Sinnen und Bilden, wodurch das »Schatzkästlein« zu dem Sprachwerk wurde, dem unsere Bewunderung gilt, ist jene dichterische Gebärde, an der wir Hebel als den Hausfreund erkennen. Aber im »Schatzkästlein« sind zugleich die »Allemannischen Gedichte« aufgehoben, nämlich »aufgehoben« in dem dreifach gestuften Sinne, den einer der großen Zeitgenossen des Dichters, der Denker Georg Wilhelm Friedrich *Hegel* aus dem Schwabenland, bei dem Wort »aufheben« denkt.

Aufheben heißt einmal: vom Boden aufnehmen, was vorliegt. Diese Art des Aufhebens bleibt jedoch äußerlich, solange sie nicht durch ein Aufheben bestimmt wird, das so viel bedeutet wie: aufbewahren. Allein auch dieses Aufheben empfängt erst Tragkraft und Dauer, wenn es aus einem Aufheben herkommt, das besagt: hinaufheben, verklären, veredeln und dadurch: ver-

wandeln. Auf solche Weise hat Hebel die »Allemannischen Gedichte« in das »Schatzkästlein« aufgehoben. Überall leuchtet aus dem Schatzkästlein der Zauber der Gedichte, ohne daß sie eigens darinliegen.

Was wir gewöhnlich sehen von der Welt, von den menschlichen und göttlichen Dingen, wird durch das dichterische Sagen in das Kostbare und in den Überfluß des Geheimnisvollen umgeprägt. Das umprägende Veredeln geschieht durch eine gesteigerte Sprache. Aber die Steigerung geht ins Einfache. Die Sprache ins Einfache steigern, dies heißt: Alles in den milden Glanz des ruhig klingenden Wortes verwandeln. Dieses veredelnde Sagen kennzeichnet das Dichtertum Johann Peter Hebels.

Erst wenn wir dem genügend nachdenken, verstehen wir zugleich hinreichend und nachhaltig, was verdiente Männer wie Emil Strauß, Wilhelm Altwegg und Wilhelm Zentner bereits erkannt haben – daß nämlich auch die Briefe Hebels mit den »Allemannischen Gedichten« und dem »Schatzkästlein« zur Einheit seines ganzen dichterischen Werkes gehören.

Nur der Dichter, der sein eigenes Wesen als das des Hausfreundes zunehmend deutlicher erblickte und entschiedener übernahm, konnte diese Briefe schreiben.

Doch wiederum fragen wir: Wer ist dieser, der Hausfreund? Auf welche Weise ist Hebel der Freund und welchem Haus?

Zunächst denken wir an die Häuser, darin Land- und Stadtleute wohnen. Heute stellen wir die Häuser gar zu leicht und oft aus einer Not als eine Anordnung von Räumen vor, worin der Alltag des menschlichen Lebens verläuft. Das Haus wird fast zu einem bloßen Behälter für das Wohnen. Allein das Haus wird erst Haus durch das Wohnen. Das Bauen aber, dadurch das Haus erstellt wird, ist das, was es in Wahrheit ist, nur dann, wenn es zum voraus auf das Wohnenlassen gestimmt bleibt, welches Lassen jeweils ursprünglichere Möglichkeiten für das Wohnen weckt und gewährt.

Denken wir das Zeitwort »wohnen« weit und wesentlich genug, dann nennt es uns die Weise, nach der die Menschen auf

der Erde unter dem Himmel die Wanderung von der Geburt bis in den Tod vollbringen. Diese Wanderung ist vielgestaltig und reich an Wandlungen. Überall bleibt jedoch die Wanderung der Hauptzug des Wohnens als des menschlichen Aufenthaltes zwischen Erde und Himmel, zwischen Geburt und Tod, zwischen Freude und Schmerz, zwischen Werk und Wort.

Nennen wir dieses vielfältige Zwischen die *Welt*, dann ist die Welt das Haus, das die Sterblichen bewohnen. Die einzelnen Häuser dagegen, die Dörfer, die Städte sind jeweils Bauwerke, die in sich und um sich jenes vielfältige Zwischen versammeln. Die Bauwerke holen erst die Erde als die bewohnte Landschaft in die Nähe des Menschen und stellen zugleich die Nähe des nachbarlichen Wohnens unter die Weite des Himmels. Nur insofern der Mensch als der Sterbliche das Haus der Welt bewohnt, steht er in der Bestimmung, den Himmlischen ihr Haus zu bauen und die Wohnstatt für sich selbst.

Dem Haus, das die Welt ist, ist der Hausfreund der Freund. Er neigt sich dem ganzen und weiten Wohnen des Menschenwesens zu. Seine Zuneigung ruht jedoch in einer ursprünglichen, aber jederzeit gemäßen Zugehörigkeit zur Welt und ihrem Bau. Darum finden wir im »Schatzkästlein« des Hausfreundes »Betrachtungen über das Weltgebäude«. Mehr noch: Der Hausfreund hat die Betrachtungen nicht zufällig und kunterbunt unter die Erzählungen eingestreut. Er hat den Schatz des Kästleins gut bedacht und schön geordnet.

Mehr noch: Das Schatzkästlein *beginnt* sogar mit den »Allgemeinen Betrachtungen über das Weltgebäude«. Der Freund dieses Hauses führt zuerst »die Erde und die Sonne« vor Augen. Dem folgt später die Betrachtung über den Mond. Dann leuchten in der Folge zwischen den Erzählungen vom harmlosen und abenteuerlichen, vom rechtschaffenen und listigen Tun und Treiben der Menschen die Sterne auf: zuerst, auf zwei Stellen verteilt, die Planeten, dann die Kometen, zum Beschluß und mit Absicht die Fixsterne.

Nun könnte man, und sogar mit einem gewissen Recht, sagen, Hebels Betrachtungen über das Weltgebäude folgten nur dem Zug seines Zeitalters, das der Aufklärung huldigte. Die Erkenntnisse der heraufkommenden neuzeitlichen Naturwissenschaft ließen sich seinerzeit nicht mehr länger umgehen. Man wollte sie als das bessere Wissen von der Natur den Menschen mitteilen. Diese Feststellung hinsichtlich des Aufklärungszeitalters ist zwar richtig. Allein sie verkennt durchaus, was Johann Peter Hebel der Hausfreund mit seinen Betrachtungen über das Weltgebäude im Sinn hat. Wonach der Sinn Hebels steht, merken wir erst, wenn wir wissen, *wer* der *eigentliche* Hausfreund ist.

Das ist, was uns überraschen muß, keineswegs Hebel. Wer denn sonst? Die Antwort gibt uns Hebel selbst, und zwar an einer bezeichnenden Stelle seiner Betrachtungen über das Weltgebäude. Achten wir auf das Eigentümliche dieser Stelle, dann entnehmen wir schon allein hieraus die entscheidende Weisung für den Versuch, das Wesen des Hausfreundes vom Haus der Welt her zu denken. Die fragliche Stelle findet sich am Schluß der Betrachtung über den *Mond*. Hier heißt es:

»Achtens und letztens, was denn eigentlich der Mond am Himmel zu verrichten hat? – Antwort: Was die Erde. So viel ist gewiß: Er erhellt durch sein mildes Licht, welches der Widerschein von seinem Sonnenschein ist, unsere Nächte, und sieht zu, wie die Knaben die Mägdlein küssen. Er ist der eigentliche Hausfreund und erste Kalendermacher unserer Erde, und der oberste Generalnachtwächter, wenn die anderen schlafen.« (Betrachtung über das Weltgebäude. Der Mond. I, 326 ff.)

Der eigentliche Hausfreund der Erde ist der Mond. Wer dürfte es wagen, mit wenigen und dabei unvermeidlich zu groben Worten das auszusprechen, was hier als das Eigentliche des Hausfreundes ins Bild kommt?

Wie der Mond durch sein Scheinen, so bringt der irdische Hausfreund Hebel durch sein Sagen ein Licht, und zwar ein mildes. Der Mond bringt das Licht in unsere Nächte. Aber das

Licht, das er bringt, hat er nicht selbst angezündet. Es ist nur der Widerschein, den der Mond zuvor empfangen hat – von seiner Sonne, deren Glanz zugleich die Erde bescheint.

Der Widerschein der Sonne, den der Mond gemildert der Erde wiedergibt, ist als dieses Scheinen das dichterische Bild für das Sagen, das dem Hausfreund zugesagt wird, damit er, also erleuchtet, das *ihm* Zugesagte denen, die mit ihm die Erde bewohnen, wiedersage.

In allem, was der Hausfreund sagt, hütet er das Wesenhafte, dem die Menschen als die Wohnenden zugetraut sind, das sie freilich allzu leicht verschlafen.

Der Hausfreund ist wie der oberste Generalnachtwächter, der Mond, einer, der wach bleibt in der Nacht. Er wacht über die rechte Ruhe der Wohnenden, achtet auf das Bedrohliche und Störende.

Als der erste Kalendermacher zeichnet der Mond den Stundengang der Zeiten vor. So geht das dichterische Sagen den Sterblichen auf ihrem Weg von der Geburt zum Tod voran.

Der Hausfreund sieht zu, wie die Knaben die Mägdlein küssen. Sein Zusehen ist wundersam, kein neugieriges Begaffen. Der Hausfreund sieht zu, daß den Liebenden der milde Schein gewährt sei, der mondene, der weder nur irdisch, noch nur himmlisch ist, sondern beides, dies jedoch ursprünglich-ungetrennt.

Am Anblick des Mondes läßt uns Hebel das Wesen des Hausfreundes ablesen. Weg und Weile, Haltung und Gebärde des Hausfreundes sind ein einziges, eigentümlich verhaltenes, zugleich wachendes Scheinen, das alle Dinge in ein mildes, kaum merkliches Licht eingehen läßt.

Dem entspricht, was Hebel von sich selber als dem Hausfreund sagt. Dieser legt hier und dort ein »kleines Goldkörnlein« (II, 99) in seine Erzählungen und Betrachtungen. »Denn der rheinländische Hausfreund geht fleißig am Rheinstrom auf und ab, schaut zu manchem Fenster hinein, man sieht ihn nicht; sitzt in manchem Wirtshaus, und man kennt ihn nicht; geht

mit manchem braven Mann einen Sabbaterweg oder zwei, wie es trifft, und läßt nicht merken, daß er's ist.«

So denkt denn der Hausfreund Vieles bei dem, was er seinem geneigten Leser sagt, und läßt doch das Eigentliche ungesagt. Wie es einmal am Schluß einer Kalendergeschichte heißt (II, 164): »Der Hausfreund denkt etwas dabei, aber er sagt's nicht.« Freilich weiß der Hausfreund auch, wohin sein Sagen spricht, nämlich in den »großen Jahrmarkt der Welt und des Lebens« (II, 172). »Man achtet's zuerst nicht groß, wie immer einer geht und einer kommt, bis man sich zuletzt unter ganz anderen Leuten befindet als im Anfang.«

Der Hausfreund weiß auch klar, wie wesentlich das Leben der Sterblichen durch das Wort bestimmt und getragen wird. In einem Brief vom September 1808 schreibt Hebel: »Ein großer Theil unsres Lebens ist ein angenehmer oder unangenehmer Irrgang durch Worte und unsre meisten Kriege sind..... WortKriege« (Briefe, S. 372).

Kein Wunder, daß der Hausfreund schwerer, als wir meinen, daran trägt, diesen Wortkrieg durch sein Sagen auf die rechte Weise auszustehen.

Hebel schreibt einmal an Justinus Kerner (20. Juli 1817, Briefe, S. 565):

»Sie wissen was dazu gehört einem bestimmten Publikum das zu sagende so recht in die Wahrheit und Klarheit seines Lebens hinein zu legen«... und, so dürfen wir hinzufügen, dabei »unbeachtet und unbeschrieen« zu bleiben (10. August 1817, Briefe, S. 567). Denn dies ist die Art des Hausfreundes. Den Namen erläutert Hebel um dieselbe Zeit noch einmal, indem er schreibt (an Justinus Kerner, 24. Oktober 1817, Briefe, S. 569), daß man unter diesem Namen »freilich herzliches mit dem Leser spricht und ihm ungenirt Bären anbindet...«

Im unauffälligen Sagen, das sein zu-Sagendes im Ungesagten läßt, fließt das Freundliche des Hausfreundes den Lesern zu. In solchem Sagen findet und behält der Hausfreund eine Zuwen-

dung zum Wohnen der Sterblichen, dadurch er im Haus der Welt einkehrt und dennoch so ihr Gast ist, als sei er es nicht.

»Hausfreund« – das ist der weit vorausblickende und zugleich verschleiernde Name für das Wesen dessen, den wir sonst einen *Dichter* nennen.

Der Dichter versammelt die Welt in ein Sagen, dessen Wort ein mild-verhaltenes Scheinen bleibt, worin die Welt so erscheint, als werde sie zum erstenmal erblickt. Der Hausfreund will weder nur belehren noch erziehen. Er läßt den Leser gewähren, damit dieser von sich aus in jene Zuneigung zum Wesenhaften gelange, zu dem sich der Hausfreund vorneigt, um mit uns zu sprechen.

Welches Gespräch hat der Freund des Hauses, das die Welt ist, im Sinn? Worüber möchte der Hausfreund zuerst sprechen? Antwort: über das, womit er selbst im »Schatzkästlein« sein Sagen beginnt. Es sind die »Allgemeinen Betrachtungen über das Weltgebäude«. Die Einleitung dazu schließt Hebel mit dem Satz:

»Also will jetzt der Hausfreund eine Predigt halten, zuerst über die Erde und über die Sonne, darnach über den Mond, darnach über die Sterne.«

Eine Predigt? Allerdings. Doch achten wir gut darauf, wer hier predigt. Der Hausfreund, nicht der Pfarrer. Aber ein Dichter, der predigt, ist ein schlechter Dichter; es sei denn, daß wir das Zeitwort »predigen« nachdenklicher verstehen. Predigen ist das lateinische praedicare. Das heißt: etwas vorsagen, dadurch kundtun, dadurch rühmen und so das zu-Sagende in seinem Glanz erscheinen lassen. Dieses »predigen« ist das Wesen des dichterischen Sagens.

Demnach sind Hebels »Betrachtungen über das Weltgebäude« dichterisch. Das ist eine gewagte Behauptung; denn Hebels eigene Absicht und Äußerung scheinen dagegen zu sprechen. Hebel möchte doch mit den genannten Betrachtungen die Leser seines Kalenders zu einem besseren Wissen über das Welt-

gebäude anleiten, um sie aus ihrer nachlässigen Unwissenheit zu befreien.

Die erste Seite des »Schatzkästleins« beginnt mit folgenden Sätzen (I, 264):

»Dem geneigten Leser, wenn er zwischen seinen bekannten Bergen und Bäumen daheim sitzt bei den Seinigen, oder bei einem Schöpplein im Adler, so ist's ihm wohl, und er denkt just nicht weiter. Wenn aber früh die Sonne in ihrer stillen Herrlichkeit aufgeht, so weiß er nicht, wo sie herkommt, und wenn sie abends untergeht, weiß er nicht, wo sie hinzieht, und wo sie die Nacht hindurch ihr Licht verbirgt, und auf welchem geheimen Fußpfad sie die Berge ihres Aufgangs wieder findet. Oder wenn der Mond einmal bleich und mager, ein andermal rund und voll durch die Nacht spaziert, er weiß wieder nicht, wo das herrührt, und wenn er in den Himmel voll Sterne hinaufschaut, einer blinkt schöner und freudiger als der andere, so meint er, sie seien alle wegen seiner da, und weiß doch nicht recht, was sie wollen. Guter Freund, das ist nicht löblich, daß man so etwas alle Tage sieht, und fragt nie, was es bedeutet.«

Der Hausfreund möchte seine Leser geneigt machen, dem nachzudenken, was sich in den Vorgängen und Zuständen der Natur bekundet, die unsere bewohnte Welt durchwalten. Darum stellt er die Natur seinen Lesern auch so dar, wie sie die »Naturkündiger und Sternseher« der neuzeitlichen Naturwissenschaft, allen voran der »rechtschaffene Kopernikus« vorstellen: nämlich in Zahlen, Figuren und Gesetzen. Wir sagen mit Bedacht: Der Hausfreund zeigt die Natur *auch* in ihrer wissenschaftlichen Berechenbarkeit. Aber er verliert sich nicht in diese Naturauffassung. Der Hausfreund lenkt zwar den Blick auf die berechenbare Natur, holt jedoch die so vorgestellte Natur zugleich in die *Natürlichkeit* der Natur zurück. Diese Natürlichkeit der Natur ist in ihrem Wesen, daher auch geschichtlich, um vieles älter als die Natur im Sinne des Gegenstandes der neu-

zeitlichen Naturwissenschaft. Die Natürlichkeit der Natur entwächst nie unmittelbar der Natur selbst, sie ist vielmehr eigens in dem erblickt, was vormals die alten griechischen Denker die »Physis« nannten: das Auf- und Zurückgehen alles Wesenden in sein An- und Abwesen.

Das Natürliche der Natur ist jenes Auf- und Untergehen der Sonne, des Mondes, der Sterne, das die wohnenden Menschen unmittelbar anspricht, indem es ihnen das Geheimnisvolle der Welt zuspricht. Wenngleich in der wissenschaftlichen Aufklärung über das Weltgebäude die Sonne kopernikanisch gedacht wird, bleibt sie doch zugleich innerhalb der natürlichen Natur nach zwei Gedichten Hebels jene »tolli Frau«, von der »alles Liecht und Wärmi ha will«, »die alles um e Segen a-spricht« und die »doch so güetig (blibt) und fründli!« (Das Habermus. I, 104 ff.; Der Sommerabend. I, 78 ff.)

Verwandelt Hebel hier die Sonne in eine Bauersfrau, oder kommt das Einfache einer solchen Frau und alles Menschenwesens erst zum Vorschein, wenn uns die Sonne und die Gestirne der natürlichen Natur mit ihrer stillen Pracht bescheinen?

Goethe schreibt zwar in seiner Besprechung der »Allemannischen Gedichte« Hebels: »Der Verfasser verwandelt die Naturgegenstände zu Landleuten und verbauert, auf die naivste, anmutigste Weise, durchaus das Universum; so daß die Landschaft, in der man denn doch den Landmann immer erblickt, mit ihm in unserer erhöhten und erheiterten Phantasie nur eines auszumachen scheint.«

Hebel verbauert das Universum. Dieses Urteil klingt hart und ist doch freundlich gemeint. Es rührt sogar an eine *Frage*, die gerade das spätere Dichten und Denken Goethes unablässig bewegte.

Was ist es denn, was auch wir, und erst recht wir heute, eines inständigen Fragens würdigen müssen?

Es ist jenes Fragwürdige, das sich inzwischen ins Unermeßliche und Undurchschaubare gesteigert hat und unser Zeitalter fortreißt, wir wissen nicht wohin.

Es ist jenes Fragwürdige, dafür wir heute noch nicht einmal den rechten Namen kennen: daß sich die technisch beherrschbare Natur der Wissenschaft und die natürliche Natur des gewohnten, gleichfalls geschichtlich bestimmten Wohnens des Menschen wie zwei fremde Bezirke gegeneinander absetzen und mit einer ständigen Beschleunigung immer weiter voneinander wegrasen.

Es ist jenes Fragwürdige, daß die Berechenbarkeit der Natur für den einzigen Schlüssel zum Geheimnis der Welt ausgegeben wird.

Es ist jenes Fragwürdige, daß die berechenbare Natur als die vermeintlich wahre Welt alles Sinnen und Trachten des Menschen an sich reißt und das menschliche Vorstellen zu einem bloß rechnenden Denken verändert und verhärtet.

Es ist jenes Fragwürdige, daß die natürliche Natur in das Nichtige eines Phantasiegebildes herabsinkt und nicht einmal mehr die Dichter anspricht.

Es ist jenes Fragwürdige, daß die Dichtung selbst keine maßgebende Gestalt der Wahrheit mehr zu sein vermag.

Dies alles läßt sich auch so sagen: Wir irren heute durch ein Haus der Welt, dem der Hausfreund fehlt, jener nämlich, der in gleicher Weise und Stärke dem technisch ausgebauten Weltgebäude *und* der Welt als dem Haus für ein ursprünglicheres Wohnen zugeneigt ist. Jener Hausfreund fehlt, der es vermöchte, die Berechenbarkeit und Technik der Natur in das offene Geheimnis einer neu erfahrenen Natürlichkeit der Natur zurückzubergen.

Dieser Hausfreund verbauert allerdings das Universum. Aber dieses Verbauern hat die Art jenes Bauens, das auf ein ursprünglicheres Wohnen des Menschen hinausdenkt.

Dafür braucht es Bauende, die wissen, daß der Mensch durch die Atomenergie nicht leben, sondern höchstens umkommen, das heißt sein Wesen verlieren muß auch dann, wenn die Atomenergie nur zu friedlichen Zwecken genutzt wird und diese Zwecke für alle Zielsetzung und Bestimmung des Menschen

allein maßgebend bleiben. Dem gegenüber bedenken die eigentlich Bauenden, daß das bloße Leben, das man lebt, noch kein Wohnen ist. Denn der Mensch »wohnet«, *wenn* er wohnt, nach dem Wort *Hölderlins* »dichterisch ... auf dieser Erde«.

Johann Peter Hebel ist Dichter in der Gestalt des Hausfreundes. Wir Heutigen können freilich nicht mehr in die von Hebel vor anderthalb Jahrhunderten erfahrene Welt zurück, weder in das unversehrte Ländliche jener Zeit, noch zu ihrem beschränkten Wissen von der Natur.

Aber wir können darauf merken, daß und wie das Dichterische des menschlichen Wohnens den Dichter braucht, der in einem hohen und weiten Sinne der Freund ist: dem Haus der Welt.

Wir können vorausblicken auf das, wohin Johann Peter Hebel winkt, wenn er den Dichter als den Hausfreund denkt, der das Haus der Welt für das Wohnen der Menschen zur Sprache bringt.

»Zur Sprache bringen« – wir gebrauchen diese Wendung gewöhnlich, um auszudrücken, etwas werde zur Diskussion gestellt und verhandelt. Wenn wir jedoch die Wendung »zur Sprache bringen« bedachtsam nach dem Gewicht ihrer Worte denken, gewinnt sie einen tieferen Sinn. Dann heißt »zur Sprache bringen«: vormals Ungesprochenes, nie Gesagtes allererst ins Wort heben und bislang Verborgenes durch das Sagen erscheinen lassen. Bedenken wir das Sagen nach dieser Hinsicht, dann zeigt sich: Die Sprache birgt den Schatz alles Wesenhaften in sich.

Was in Johann Peter Hebels »Schatzkästlein« verborgen ist, haben bis heute nur wenige schon ganz ermessen. Die deutsche Schriftsprache, in der Hebels Betrachtungen und Erzählungen sprechen, ist die einfachste, hellste, zugleich bezauberndste und besinnlichste, die je geschrieben wurde. Die Sprache des Hebelschen Schatzkästleins bleibt die hohe Schule für jeden, der sich anschickt, maßgebend in dieser Sprache zu reden und zu schreiben.

Worin liegt das Geheimnis der Sprache Hebels? Nicht in einem gekünstelten Stilwillen, auch nicht in der Absicht, möglichst volkstümlich zu schreiben. Das Geheimnis der Sprache des Schatzkästleins ruht darin, daß Hebel es vermochte, die Sprache der alemannischen Mundart der Hoch- und Schriftsprache einzuverleiben. Auf diese Weise läßt der Dichter die Schriftsprache als reines Echo des Reichtums der Mundart erklingen.

Hören wir noch die Sprache des Schatzkästleins? Geht uns denn überhaupt unsere Sprache noch so an, daß wir auf sie hören? Oder schwindet uns die eigene Sprache weg? In der Tat. Das einst Gesprochene unserer Sprache, ihr unerschöpfliches Altertum, versinkt mehr und mehr in einer Vergessenheit. Was geschieht hier?

Wann immer und wie immer der Mensch spricht, er spricht nur, indem er zuvor schon auf die Sprache hört. Dabei ist auch das Überhören der Sprache noch eine Art des Hörens. Der Mensch spricht aus jener Sprache heraus, der sein Wesen zugesprochen ist. Wir nennen diese Sprache: die Muttersprache.

Im Blick auf die geschichtlich gewachsene Sprache – daß sie Muttersprache ist – dürfen wir sagen: *Eigentlich spricht die Sprache, nicht der Mensch. Der Mensch spricht erst, insofern er jeweils der Sprache ent-spricht.*

Im gegenwärtigen Zeitalter bringt sich aber zufolge der Hast und Gewöhnlichkeit des alltäglichen Redens und Schreibens ein anderes Verhältnis zur Sprache immer entschiedener in die Vorherrschaft. Wir meinen nämlich, auch die Sprache sei nur, wie alles Tägliche sonst, womit wir umgehen, ein Instrument, und zwar das Instrument der Verständigung und der Information.

Diese Vorstellung von der Sprache ist uns so geläufig, daß wir ihre unheimliche Macht kaum bemerken. Inzwischen kommt jedoch dieses Unheimliche deutlicher ans Licht. Die Vorstellung von der Sprache als einem Instrument der Information drängt heute ins Äußerste. Man hat zwar eine Kenntnis von diesem Vorgang, bedenkt aber nicht seinen Sinn. Man weiß, daß jetzt im Zusammenhang mit der Konstruktion des Elektronenhirns

nicht nur Rechenmaschinen, sondern auch Denk- und Übersetzungsmaschinen gebaut werden. Alles Rechnen im engeren und weiteren Sinne, alles Denken und Übersetzen bewegt sich jedoch im Element der Sprache. Durch die genannten Maschinen hat sich die *Sprachmaschine* verwirklicht.

Die Sprachmaschine im Sinne der technischen Anlage von Rechen- und Übersetzungsmaschinen ist etwas anderes als die Sprechmaschine. Diese kennen wir in der Form einer Apparatur, die unser Sprechen aufnimmt und wiedergibt, die somit in das Sprechen der Sprache noch nicht eingreift.

Dagegen regelt und bemißt die Sprachmaschine von ihren maschinellen Energien und Funktionen her bereits die Art unseres möglichen Gebrauches der Sprache. Die Sprachmaschine ist – und wird vor allem erst noch – eine Weise, wie die moderne Technik über die Art und die Welt der Sprache als solcher verfügt.

Inzwischen erhält sich vordergründig immer noch der Anschein, als meistere der Mensch die Sprachmaschine. Aber die Wahrheit dürfte sein, daß die Sprachmaschine die Sprache in Betrieb nimmt und so das Wesen des Menschen meistert.

Das Verhältnis des Menschen zur Sprache ist in einer Wandlung begriffen, deren Tragweite wir noch nicht ermessen. Der Verlauf dieser Wandlung läßt sich auch nicht unmittelbar aufhalten. Er geht überdies in der größten Stille vor sich.

Zwar müssen wir zugeben, daß die Sprache im Alltag wie ein Mittel der Verständigung erscheint und als dieses Mittel für die gewöhnlichen Verhältnisse des Lebens benutzt wird. Allein es gibt noch andere Verhältnisse als die gewöhnlichen. *Goethe* nennt diese anderen Verhältnisse die »tiefern« und sagt von der Sprache:

»Im gemeinen Leben kommen wir mit der Sprache notdürftig fort, weil wir nur oberflächliche Verhältnisse bezeichnen. Sobald von tiefern Verhältnissen die Rede ist, tritt sogleich eine andere Sprache ein, die poetische.« (Werke. 2. Abt. Bd. 11. Weimar 1893, S. 167.)

Diese tieferen Verhältnisse des menschlichen Daseins nennt Johann Peter *Hebel*, wenn er einmal schreibt:

»Wir sind Pflanzen, die – wir mögen's uns gerne gestehen oder nicht – mit den Wurzeln aus der Erde steigen müssen, um im Äther blühen und Früchte tragen zu können.« (III, S. 314.)

Die Erde – dieses Wort nennt in Hebels Satz alles das, was uns als Sichtbares, Hörbares, Fühlbares trägt und umgibt, befeuert und beruhigt: das Sinnliche.

Der Äther (der Himmel) – dieses Wort nennt in Hebels Satz alles das, was wir vernehmen, aber nicht mit den Sinnesorganen: das Nicht-Sinnliche, den Sinn, den Geist.

Weg und Steg aber zwischen der Tiefe des vollkommen Sinnlichen und der Höhe des kühnsten Geistes ist die Sprache.

Inwiefern? Das Wort der Sprache tönt und läutet im Wortlaut, lichtet sich und leuchtet im Schriftbild. Laut und Schrift sind zwar Sinnliches, aber Sinnliches, darin je und je ein Sinn verlautet und erscheint. Das Wort durchmißt als der sinnliche Sinn die Weite des Spielraums zwischen Erde und Himmel. Die Sprache hält den Bereich offen, in dem der Mensch auf der Erde unter dem Himmel das Haus der Welt bewohnt.

Johann Peter Hebel, der Dichter, wandert hellen Sinnes auf den Wegen und Stegen, als welche wir die Sprache erfahren können. Wir können es, wenn wir die Freundschaft suchen mit dem Freund, der als Dichter selbst Freund ist dem Haus der Welt –

mit Johann Peter Hebel: dem Hausfreund.

AUFZEICHNUNGEN AUS DER WERKSTATT

Manche scheinen heute mit der Not zu ringen, für das Walten der modernen Technik und der mit ihr identischen Wissenschaft eine Vorstellung von der Geschichte zu finden, in die sich der durch jenes Walten bestimmte Weltzustand einordnen und so in eine Verständlichkeit abfangen ließe. Auch wenn solches glückte, blieben die moderne Technik und die ihr zugewiesene Wissenschaft in ihrem Wesen unerkannt. Anderes freilich ergäbe sich, wenn das *Wesen* der modernen Technik selber aus sich die Gestalt des Geschickes bekundete und vorprägte, dem gehörend alles in sein Geschickliches gelangt.

Um solche Möglichkeiten zu erkunden, müßten wir erst lernen, das, was »eigentlich« schon geschehen ist, aus seinem Wesen zu denken und fortwährend an-denkend zu behalten. –

Der sowjetische Ministerpräsident erklärte Anfang Januar dieses Jahres zur russischen Weltraumrakete: »Wir sind die ersten in der Welt, die eine Bahn von der Erde zum Mond in den Himmel brennen.« Dazu vermerkte der Leitartikel einer der großen Zeitungen der Bundesrepublik mit dem ersten Satz:

»Niemand vermag die prahlerischen Worte Nikita Chruschtschows zu widerlegen, daß es der Sowjetunion gelungen sei, eine Bahn von der Erde zum Mond in den Himmel zu brennen.«

Der Verfasser des Leitartikels behält recht, wenn er meint, daß »niemand« die Worte zu »widerlegen vermöge«. Doch was soll hier eine Widerlegung? Allem zuvor müssen wir Chruschtschows Erklärung auf jene Sachverhalte hin durchdenken, an die auch Nikita Chruschtschow *nicht* denkt: Weder gibt es noch »die Erde« noch »den Himmel« im Sinne des dichterischen Wohnens des Menschen auf dieser Erde. Was die Rakete leistet, ist die technische Verwirklichung dessen, was seit drei Jahrhunderten immer ausschließlicher und entschiedener als *die* Natur ge-stellt und jetzt als universaler, interstellarer Bestand bestellt wird. Die Raketenbahn stößt »Erde und Himmel« in die Vergessenheit. Wozwischen sie sich bewegt, ist weder das eine noch das andere. Der genannte Artikel müßte beginnen: Nur Wenige, Machtlose sind heute vermögend und bereit, zu denken und denkend zu erfahren, daß diese Weltveränderung kein »neues Zeitalter beginnt«, vielmehr ein schon bestehendes in seine äußerste Vollendung hinaustreibt. –

Heute lebt das eigentliche, die Ur-kunde des Seins erkundende Denken nur noch in »Reservationen«. (Vielleicht, weil es seiner Herkunft nach so alt ist wie auf ihre Art die Indianer.) Das sinnende Denken vermag gegen das rechnende Denken, das von seinem Nutzen und seinen Erfolgen her wirkt, den Zeitgeist behext und dadurch sich in seiner »Wahrheit« bestätigt sieht, unmittelbar nicht mehr aufzukommen. Um so nachhaltiger braucht es dies, daß unauffällig hier und dort noch einige geringe Körner gesät werden, auch wenn das meiste auf die festgewalzten Fahrbahnen des technischen Vorstellens fällt und dort überfahren wird. –

Im Wirkungslosen muß das sinnende Denken bleiben, dies ohne den Anschein einer vermeintlichen Tragik. Wohin solches Denken spricht, bleibt ihm verhüllt. Gleichwohl darf es nie die ihm gewährte Gunst übergehen: Sein Sagen ist, wo es ihm sel-

ten genug glückt, so, als sei nichts gesagt. Das sinnende Denken durchscheint die wesentlichen Erfahrungsbereiche wie Morgenlicht, das die Nacht verwahrt, damit es den Tag ergebe – und alles so, als sei es nichts. –

Doch man will alles steuern, möchte keine Spur mehr spüren, das heißt einer schon unscheinbar gegebenen Weisung nachgehen, um sie erblickend zu hören. –

Hören ist das zurückhaltende Zuvorkommen eines Vorsagens, das dem Ungesagten das zu-Sagende ent-sagt. –

Übereilung und Überraschung:
Jene betreiben wir.
Diese trifft uns.
Jene macht sich im Berechnen.
Diese kommt aus dem Ungeahnten.
Jene verfolgt einen Plan.
Diese besucht ein Verweilen. –

Eine *Möglichkeit* besteht, daß die Vollendung der Herrschaft des Wesens der modernen Technik (das heißt des Ge-stells) zum Anlaß einer Lichtung seiner eigenen Wahrheit (das heißt des Ereignisses) wird, daß so erst die Wahrheit des Seins ins Freie gelangt. Dieser An-fang käme zuletzt. Weil er noch gespart ist, sind wir nie befugt, nur mit einem Ende im Sinne des bloßen Aufhörens zu rechnen.

Wir können aber jener Möglichkeit nur so entsprechen, daß wir den Weg frei halten für das spekulativ-sinnende Denken inmitten aller Übereilungen der Soziologie, Psychologie und Logistik. –

Die niedrigste, weil sich selbst erniedrigende Gesinnung ist der Haß: die vollendete Unfreiheit, die sich zur hohlen Überlegenheit aufspreizt. –

Vergessen wir nicht zu früh das Wort Nietzsches (WW. XIII, S. 75) aus dem Jahr 1886:

»Die Widerlegung Gottes – eigentlich ist nur der moralische Gott widerlegt.«

Dies sagt für das sinnende Denken: Der Gott als Wert gedacht, und sei er der höchste, ist kein Gott. Also ist Gott nicht tot. Denn seine Gottheit lebt. Sie ist sogar dem Denken näher als dem Glauben, wenn anders die Gottheit als Wesendes seine Herkunft aus der Wahrheit des Seins empfängt und das Sein als ereignender Anfang Anderes »ist« denn Grund und Ursache des Seienden. –

An der Wegkreuzung:
Die Sprache auf der Rennbahn in die Information, die Sprache unterwegs in die Sage des Ereignisses.

SPRACHE UND HEIMAT

Jedermann kennt, was der Titel dieses Vortrages meint: Sprache, Heimat. Sobald wir uns jedoch aufmachen, dem nachzudenken, was und wie Sprache ist, wo und wie Heimat waltet, sind wir schon ins Unbestimmte und Bodenlose geraten. Vollends ratlos werden wir, wenn wir über unser Verhältnis zur Sprache, über unser Verhältnis zur Heimat etwas klar Gegründetes und Verläßliches ausmachen sollen. Überallhin ist die Verlegenheit groß und verwirrend, sobald wir bereit sind, aus dem genannten Sachverhalt: Sprache und Heimat zu denken und die Stützen und Krücken geläufiger Meinungen auf die Seite zu stellen.

Indes: Die Sprache gibt es nicht. Vorsichtiger gesagt: Die Sprache im Sinne der allgemein verständlichen und allein verbindlichen Weltsprache gibt es noch nicht, obzwar mancherlei Anzeichen darauf deuten, daß sie sich zu einer Herrschaft rüstet, die nur zu einem geringen Teil auf menschlicher Planung und Machenschaft beruht.

Sprache ist indes noch immer die jeweilige Sprache, in die Völkerschaften und Stämme geschickhaft hineingeboren werden, worin sie aufwachsen und wohnen. Insgleichen: Die Heimat gibt es nicht auf dieser Erde. Heimat ist jeweilen diese und als solche Schicksal. Sprache ist, aus ihrem Walten und Wesen gesprochen, jeweils Sprache einer Heimat, Sprache, die einheimisch erwacht und im Zuhaus des Elternhauses spricht. Sprache ist Sprache als Muttersprache.

Das Miteinandersprechen aber, darin sie gesprochen wird, heißt griechisch διαλέγεσθαι. Dieses ist ein auserlesenes, je besonderes Miteinandersprechen, und d. h. Aufeinanderhören. Auslesen ist der ursprüngliche Sinn des griechischen Zeitwortes διαλέγειν. Das auserlesene Miteinandersprechen, das διαλέγειν im zwiefachen Sinne ist die Muttersprache als Dialekt. Wir sagen: Mundart. Dieser Name achtet mehr nur auf die Verlautbarung und den Klangcharakter der Sprache. Das Fremdwort Dialekt sagt dagegen mehr, falls wir es bedachtsam gebrauchen.

Sprache ist nach ihrer Wesensherkunft Dialekt. Dies bleibt sie sogar dann noch, wenn es zur Weltsprache kommt. Denn auch sie hat ihr Ausgelesenes und Besonderes. Es besteht in der durchgängigen Gleichförmigkeit des gleichmäßig Verständlichen, worin die Unterentwickelten ebenso ihre eingeborene Eigenart eingebüßt haben, wie sie dann von den angeblich Hochentwickelten verleugnet ist.

Im Dialekt wurzelt das Sprachwesen. In ihm wurzelt auch, wenn die Mundart die Sprache der Mutter ist, das Heimische des Zuhaus, die Heimat. Die Mundart ist nicht nur die Sprache der Mutter, sondern zugleich und zuvor die Mutter der Sprache. Doch zu der Stunde, da wir jetzt auf das Genannte merken, ich meine die Weltstunde unseres Weltalters, sind die angestammten überlieferten Bezüge zwischen Sprache, Muttersprache, Mundart und Heimat schon aus den Fugen. Der Mensch scheint die ihm jeweils geschickhaft zugewiesene Sprache zu verlieren und in diesem Sinne sprachlos zu werden, obgleich seit Menschengedenken noch niemals so unausgesetzt Vielerlei rund um

den Erdball geredet wurde. Der Mensch scheint heimatlos zu werden, so daß von ihm das Wort gilt, das Nietzsche in einem Gedicht mit der Überschrift »Ohne Heimat« aus dem Jahre 1884 voraus gesprochen hat:

Die Krähen schrei'n
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
– bald wird es schnei'n,
Weh dem, der keine Heimat hat.

Heimatlos ist der Mensch, obgleich sich fast kaum mehr eine Stelle der Erde ausfinden läßt, wo der Mensch sich nicht einrichtet und nicht seine Umtriebe betreibt. Bedenken wir dies alles auch nur flüchtig, dann möchten wir dazu neigen, überall nur Verlust und Verderb zu sehen. Wir sind versucht, gegenüber solcher Bedrohung auf ein Rettendes zu sinnen, das uns unmittelbar, gleichsam über Nacht, schon das Rettende in die Hand spielt, wodurch Sprache und Heimat in ihr Eigenes bewahrt werden.

Allein Rettung wird uns erst und nur dort gewährt, wo wir zuvor die Gefahr im Ganzen erblicken, wo wir die Macht des Gefährdenden eigens erfahren und sie als ein solches anerkennen, was ist. Denn es könnte sein, daß in dem, was zunächst und weithin nur wie Verfall und Zerstörung, wie Niedergang und Untergang aussieht, sich Anderes und Höheres verbirgt. Solches könnte aber, zureichend gedacht und durchdacht, zum Anstoß einer Besinnung werden, die unumgänglich bleibt, gesetzt, daß eh und je die Gedanken alles Werk und jede Tat bestimmen. Mag nun auch eine solche Besinnung einen so weiten Weg vor sich haben, daß wir Heutigen ihn nicht durchmessen können, es dürfte schon genügen, wenn wir von einem geringen Ort aus versuchen, den Weg erst einmal einzuschlagen.

Sprache und Heimat – bei Titeln dieser Form kommt bisweilen alles auf das unscheinbare Verbindungswörtchen und an. Es nennt dann, wenngleich ganz unbestimmt,

den eigentlichen Sachverhalt, jenes, was beide Sachen, hier Sprache, dort Heimat, zueinander hält und ihren wesenhaften Bezug aushält.

Für den Versuch einer Bestimmung des unbestimmt gelassenen Sachverhaltes zwischen Sprache und Heimat wählen wir einen Weg, der günstig scheint, weil er den Sachen gemäß ist. Wir versuchen, eines der *Alemannischen Gedichte* von Johann Peter Hebel zu hören, d. h. dem Anklang des darin Gesagten gehörig nachzusinnen. Die Sprache spricht hier in einem Dialekt, d. h. wurzelhaft aus einem Bereich, in dessen Landschaft ein Volksstamm seine Heimat bewohnt.

Doch ist nicht gerade diese Wahl, ein oberdeutsches Sprachgebilde, für den niederdeutschen Heimatraum ein Fehlgriff, wie er gröber kaum sich denken läßt? Es scheint so. Denn für die meisten von Ihnen ist die oberdeutsche Mundart fremd, mir selbst aber die niederdeutsche Mundart in der eigensten Weise ihres Sagens unzugänglich. Eine verwirrende und wenig aussichtsreiche Lage! Es müßte denn sein, daß gerade das, was Sie befremdet, sich dazu eignet, das Eigentümliche der oberdeutschen Mundart in der Abhebung gegen das Eigene der niederdeutschen zu hören und dadurch das Wesen der Mundart und der Sprache als solcher zu erfahren.

Um freilich im Fremden das Eigene und aus dem Unterschied beider das Wesenhafte zu vernehmen, braucht es ein Geleit durch die Sprache hindurch, das hier nur ganz unvollkommen, weil auf das Alemannische beschränkt, gegeben werden kann. Wenn wir nun schon die oberdeutsche Mundart besinnlich zu Ohr und Herz bringen möchten, weshalb wählen wir dafür ein Gedicht? Weil, wie sich zeigen soll, in der Dichtung die Sprache auf eine ausgezeichnete Weise spricht. Der Dichter J. P. Hebel selber wußte davon, wenn er in der 1802 verfaßten *Einladung zur Subskription* auf die erste Auflage seiner *Alemannischen Gedichte* sagt, daß *Volksgedichte, in Volksdialekten verfaßt,* die Sprache *mit ihrem ganzen Gefüge und Gewebe* erscheinen lassen (vgl. J. P. Hebels Werke, Bd. 1, S. 197, ed.

Wilh. Altwegg). Inwiefern dies so ist und weshalb wir aus Hebels *Alemannischen Gedichten für Freunde ländlicher Natur und Sitten* gerade dieses Gedicht *Der Sommerabend* auswählen, soll uns das Gedicht selber in der mitgegebenen Erläuterung sagen. Es muß doch gerade an diesem Gedicht etwas sein, was den Dichter bestimmte, es der genannten *Einladung zur Subskription* mitzugeben und die Bemerkung anzufügen: *Das Probegedicht »Der Sommerabend« mag zur Beurteilung des Charakters der übrigen dienen.* (a. a. O. S. 198.)

Wir hören jetzt das Gedicht *Der Sommerabend.* Wir halten dabei unser Gehör vor allem für das Singende im Gesang des Gedichtes offen, für Melodie und Rhythmus seiner Sprache, ohne uns sogleich zu angestrengt um das Verständnis dessen zu mühen, was man den »Inhalt« des Gedichtes zu nennen pflegt. Denn das Klingen und Schwingen des Sagens sind in der Sprache des Gedichtes nichts Vordergründiges, eher das Hintergründige, das ursprünglich und eigentlich Stimmende des dichtenden Sagens und daher unablösbar vom Sinn des Gesagten, den es mitvorbestimmt.

Was mit dieser Anweisung für das Hören gemeint ist, hat uns ein Dichter aus einer ostdeutschen Landschaft, aus Oberschlesien, unübertreffbar in wenigen Verszeilen gesagt, nämlich Jos. v. Eichendorff in seinem kurzen Gedicht, das überschrieben ist:

Wünschelrute

Schläft ein Lied in allen Dingen,
Die da träumen fort und fort,
Und die Welt hebt an zu singen,
Triffst du nur das Zauberwort.

Vom selben Dichter stammt ein Wort, das uns zugleich einen Wink gibt in den Bereich, dem wir nachsinnen: Sprache und Heimat. Es lautet:

Wir sehnen uns nach Hause
Und wissen nicht, wohin?

(J. v. Eichendorffs Dichtungen. Insel-Verlag, Bd. 1, S. 81 und 219)

Damit dürfte des Vorbereitenden genug gesagt sein, soviel daß sich dagegen Hebels *Alemannisches Gedicht* in seinem ganzen eigenen Gepräge abhebt.

Als Notbehelf haben Sie eine niederdeutsche Übertragung zur Hand. Vor kurzem ist zum 200. Geburtstag J. P. Hebels in der Reclam-Bücherei eine hochdeutsche Übertragung mit dem alemannischen Text daneben erschienen. Was im folgenden darzulegen versucht wird, mag deutlich machen, inwiefern die niederdeutsche, weil mundartliche Übertragung dem ursprünglichen Text näher kommt als die hochdeutsche, deren Verfasser auch gut die Grenzen kennt. Wenn dieser Vortrag bisweilen auf das Ungenügen der Übertragungen hinweist, ist dies nicht als Bemängelung gemeint, sondern als Hinweis auf das Eigenwüchsige und darum Unübertragbare jeder Mundart nicht nur, sondern jeder echten Sprache.

Der Sommerabend

O, lueg doch, wie isch d'Sunn, so müed,
lueg, wie sie d'Heimet abezieht!
O lueg, wie Strahl um Strahl verglimmt,
und wie sie's Fazenetli nimmt,
e Wülkli, blau mit rot vermüscht,
und wie sie an der Stirne wüscht.

's isch wohr, sie het au übel Zit,
im Summer gar, der Weg isch wit,
und Arbet findt sie überal
in Hus und Feld, in Berg und Tal.
's will alles Liecht und Wärmi ha,
und spricht sie um e Segen a.

Meng Blüemli het sie usstaffiert,
und mit scharmante Farbe ziert,
und mengem Immli z'trinke ge,
und gseit: »Hesch gnueg und witt no meh?«
Und's Chäferli het hinte no
doch au si Tröpfli übercho.

Meng Somechöpfli het sie gsprengt,
und 's zitig Sömli use glengt.
Hen d'Vögel nit bis z'allerletzt
e Bettles gha, und d'Schnäbel g'wetzt?
Und kein goht hungerig ins Bett,
wo nit si Teil im Chröpfli het.

Und wo am Baum e Chriesi lacht,
se het sie'm roti Bäckli gmacht;
und wo im Feld en Ähri schwankt,
und wo am Pfohl e Rebe rankt,
se het sie eben abe g'lengt,
und het's mit Laub und Bluest umhengt.

Und uf der Bleichi het sie geschafft,
hütie und ie us aller Chraft.
Der Bleicher het si selber gfreut,
doch hätt' er nit Vergelt's Gott! gseit.
Und het e Frau ne Wöschli gha,
se het sie trochnet druf und dra.

's isch weger wohr, und überal,
wo d'Sägesen im ganze Tal
dur Gras und Halme gangen isch,
se het sie gheuet froh und frisch.
Es isch e Sach, bi miner Treu,
am Morge Gras und z'obe Heu!

Drum isch sie jetzt so sölli müed,
und brucht zuem Schlof kei Obelied;
ke Wunder, wenn sie schnuuft und schwitzt.
Lueg, wie sie dört uf's Bergli sitzt!
Jetz lächlet sie zum letzte mol.
Jetz seit sie: »Schlofet alli wohl!«

Und d'unten isch sie! Bhüet di Gott!
Der Guhl, wo uffem Chilchturn stoht,
het no nit gnueg, er bschaut sie no.
Du Wunderfitz, was gaffsch denn so?
Was gilt's, sie tuet der bald derfür,
und zieht e roten Umhang für!

Sie duuret ein, die gueti Frau,
sie het ihr redli Huschrütz au.
Sie lebt gwiß mittem Ma nit guet,
und chunnt sie heim, nimmt er si Huet;
und was i sag, jetzt chunnt er bald,
dört sitzt er scho im Fohrewald.

Er macht so lang, was tribt er echt?
Me meint schier gar, er traut nit recht.
Chumm numme, sie isch nümme do,
's wird alles si, se schloft sie scho.
Jetz stoht er uf, er luegt ins Tal,
und's Möhnli grüeßt en überal.

Denkwol, mer göhn jetz au ins Bett,
und wer kei Dorn im Gwisse het,
der brucht zum Schlofen au kei Lied;
me wird vom Schaffe selber müed;
und öbbe hemmer Schöchli gmacht,
drum gebis Gott e gueti Nacht!

Gibt uns das nunmehr gehörte Gedicht jetzt schon einen Aufschluß über das, dem wir nachsinnen: Sprache und Heimat? Kaum. Dies auch dann nicht, wenn wir, den gewohnten Hinsichten folgend, das Gedicht nach Form und Inhalt kennzeichnen. Zur Form rechnet man das Versmaß. Die Verse sind in vierfüßige Jamben gefaßt. Das ganze Gedicht ist in zwölf sechszeilige Strophen abgeteilt. Zwei Beispiele sollen uns das Versmaß verdeutlichen: die drei ersten Verse der ersten Strophe und der erste Vers der letzten Strophe.

Das Gedicht beginnt nach dem Verstakt gesprochen:

O, lueg doch, wie isch d'Sunn, so müed,
*lueg, wie sie d'*Heimet *abezieht!*
O lueg, wie Strahl um Strahl verglimmt,

Das Versmaß scheint das rechte Gefäß zu sein, um Klang und Gang der Sprache dieser Mundart zu fassen. Daran ist etwas Wahres; wie denn auch die meisten der alemannischen Gedichte Hebels in das jambische Versmaß geprägt sind. Dieses läßt etwas von der eigenen Melodie der alemannischen Mundart erklingen, was freilich leichter zu hören als zu beschreiben ist.

Gleichwohl haben wir das Gedicht nicht nach dem Takt des Versmaßes gesprochen. Doch wie anders? Der Dichter selbst gibt dafür schon am Beginn des Gedichtes eine unscheinbare Anweisung, die wir leicht außer acht lassen.

Nach dem »O« steht ein Komma; es gebietet dem kaum einsetzenden Sprechen auch schon Einhalt und gibt die Weisung, das »O« betont zu sprechen und zwar im Ton des Erstaunens. *O, lueg d o c h*, ... Der jambische Versschritt verschwindet und kehrt sich fast um, insofern auch das *doch* den Ton verlangt, das nach dem Metrum kurz gesprochen werden müßte. Dieses *O, lueg doch* ... leitet das Gedicht nicht nur ein, sein Klang möchte durch das ganze Gedicht schwingen. Das *doch* enthält den Anruf, die Gleichgültigkeit fahren zu lassen, in der wir das Alltäglichste des Täglichen übersehen, statt in ihm das Erstaun-

liche zu erblicken, mehr noch: im Blick zu behalten und im Licht dieses Blitzes sinnend zu verweilen.

Daher das in den ersten drei Versen wiederholte *lueg*. »Luegen« ist ein althochdeutsches Wort und vorwiegend heute noch im Alemannischen gebraucht. Es sagt: aufmerkend verweilend hinblicken, ins Licht kommen und darin stehen lassen. Hebel gebraucht das »luege« mit Vorliebe im ganzen Reichtum der Sagekraft dieses Wortes. Der erste und dritte Vers des Gedichtes beginnen: *O, lueg;* aber im dritten Vers fehlt das Komma nach dem »*O*« und der Ton liegt mehr auf dem *lueg;* so auch im zweiten Vers: *l u e g , wie sie ...*, wo gleichfalls der jambische Versschritt abgedrängt ist.

Das zweite und entsprechende Beispiel bietet der erste Vers der letzten Strophe:

Denkwol, mer göhn jetz au ins Bett,

Wir sprechen nicht nach dem Versmaß: *Denk w o h l*, sondern *D e n k wohl;* eine mundartliche Wendung, die im Alltag heute noch geläufig ist. Im angeführten Vers verlagert sich trotz des Durchscheinens des jambischen Versmaßes der Hauptton auf das *au* (ock), auch; *Denkwol mer göhn jetz au ins Bett.* Durch diese Betonung wird das Verhalten von uns Menschen (Einkehr in die Ruhe) zur Heimkehr und zum Untergang der Sonne in die Entsprechung gesetzt.

Die Beispiele zeigen, wie im mundartlichen Sprechen des Gedichtes, im Ganzen seiner Sprache, eine ständige gegenläufige Bewegung zu seinem Versmaß lebt. Daraus empfängt das Gedicht eine eigentümliche Fülle und Fügung seines mundartlichen Tones.

Woher kommt nun dieses Gegenläufige in die gesprochenen Verse des Gedichtes? Wenn nicht aus ihrer metrischen Form, dann vermutlich aus dem Inhalt. Doch was heißt hier Inhalt? Wenn über Vorliegendes, Vorgefallenes eine zutreffende oder auch nicht zutreffende Auskunft gegeben wird, nennen wir dies eine Aussage. Sie stellt etwas Vorgegebenes fest. Das hierbei

Dargelegte ist der Inhalt der Aussage. Aber das Gedicht spricht nicht in Aussagen. Es hat somit keinen Inhalt. Wir werden uns gegen diese Behauptung wenden mit dem Hinweis, daß sich doch kurz und bündig darlegen läßt, wovon im Gedicht die Rede ist, nämlich vom Untergang der Sonne nach ihrer Arbeit an einem Sommertag, vom Aufgang des Mondes und vom Schlafengehen der Menschen nach ihrer Tagesarbeit. Gewiß. Aber ist das so Dargelegte das Gedichtete des Gedichtes? Es ist im besten Fall ein Bericht über das, was das Gedicht sagt. Also sagt das Gedicht doch! Allerdings. Allein es spricht nicht durch Aussagen in dem gekennzeichneten Sinne.

Achten wir doch nur auf die schon eigens gehörten Anfänge der ersten und der letzten Strophe, die beide zusammen das Ganze des Gedichtes umschließen.

O, lueg doch! ist offenkundig so wenig eine Aussage wie das *Denkwol, mer göhn jetz au ins Bett.* Das erste ist eine Art von Aufforderung, das zweite eine Art von Vorschlag. Allein diese beiden Namen treffen nicht. Sie sind um vieles zu hart und grob. Wir möchten uns aber auch nicht bei der nur verneinenden Behauptung beruhigen, das Sagen des Gedichtes sei kein Aussagen, zumal diese Behauptung noch keineswegs zureichend begründet ist. Denn gegenüber den beiden angeführten Strophenanfängen lassen sich leicht zwei andere ins Feld führen, die nicht nur die Form der Aussage zeigen, sondern überdies noch jenes Merkmal bei sich tragen, das von altersher die Aussage als solche auszeichnet. Wir meinen den ersten Vers der zweiten und den ersten der siebenten Strophe.

's isch wohr, sie het au übel Zit,

Hier wird von der Sonne gesagt: sie hat denn auch (nämlich jetzt im Sommer) eine »böse Zeit«; weder diese hochdeutsche noch die niederdeutsche Übertragung von *übel Zit* treffen den ganzen Sinn. Zunächst heißt es im Gedicht nicht »eine« *übel Zit,* sondern schlechthin *übel Zit.* Es ist weder eine Zeitspanne noch ein Zeitpunkt gemeint. Wohin das Wort *Zit* weist, sagt

uns der zweite Vers der vierten Strophe:

Meng Somechöpfli het sie gsprengt,
und 's zitig Sömli use glengt.

Notgedrungen schlecht ins Hochdeutsche übertragen, heißt dies:

Manch Samenköpfchen (Samenkorn) hat sie aufgesprengt und den reifen Samen (das Keimende) herausgeholt.

Zitig heißt: was an der Zeit ist, reif für etwas. Den schönsten Beleg für den Sinn von *zitig* (zeitig) gibt uns eine Stelle in der Dichtung Hebels, die an dichterischer Gewalt und Umfang seine größte genannt werden darf. Sie trägt den Titel *Die Wiese*. So heißt ein Fluß, der am Feldberg im Schwarzwald entspringt und bei Basel in den Rhein mündet. Was wir dagegen in der Hochsprache eine Wiese nennen, grasbewachsenes Feld, heißt im Alemannischen eine »Matte«. Dichterisch erscheint *die Wiese* in der Gestalt eines aufblühenden Mädchens, das mit dem jungen, am St. Gotthard entspringenden Rhein, dem Schweizerburschen, bei Basel Hochzeit hält. Die für uns bedeutsame Stelle im Gedicht lautet:

Feldbergs Tochter los, de bisch an Tuged und Fehler
zitig, chunnt's mehr halber vor, zum Manne, wie wär's echt?
(Altwegg, I, 51)

auf hochdeutsch:

Feldbergs Tochter, hör zu, du bist an Tugend und Fehler reif, so kommt es mir fast vor, zum Manne – d. h. einen Mann zu nehmen, wie wärs wohl?

Zitig, d. h. geeignet für, imstand zu, reif für. Dementsprechend kennt die Mundart heute noch das Gegenwort »übelzitig«, d. h. nicht reif für eine Lage und Aufgabe, im zurückgebliebenen, im ungeeigneten, mitgenommenen, überanstrengten Zustand. In diesem Sinne hat die Sonne *übel Zit*, sie ist über die Maßen beansprucht; heißt es doch in den zwei letzten Versen der zweiten Strophe:

's will alles Liecht und Wärmi ha,
und spricht sie um e Segen a.

Wichtig ist zu beachten: Überall her, von der Erde und den Menschen aus, spricht ein Anspruch. Sprache waltet hier. Wiederum versagen hier die Übertragungen.

Es galt, die Wendung *übel Zit* zu klären, damit wir darauf achten, daß *Zit*, Zeit, jeweils die rechte und geeignete Zeit nennt, nicht den rechnerisch vorgestellten, mit der Uhr gemessenen Zeitablauf. Aber seltsamerweise heißt im Alemannischen die Taschen-, besser die Sackuhr: »das Zitli«, »das Zeitlein«. Doch gerade dieser Name sagt uns: Die Uhr dient nur dazu, die rechte Zeit zum jeweilig rechten und geeigneten Tun und Lassen zu zeigen, sie ist kein Chronometer.

Doch weshalb verweilen wir, dies möchten manche von Ihnen schon gefragt haben, so umständlich beim Erläutern der Wendung *übel Zit,* wo wir doch einen Aufschluß darüber erwarten, ob der jetzt angeführte Vers eine Aussage sei oder nicht? Allein gerade um dies aus dem Gedicht her entscheiden zu können, brauchen wir die Erläuterung; denn *übel Zit* scheint das zu nennen, was über die Sonne ausgesagt wird: daß sie über die Maßen beansprucht ist.

... sie het au übel Zit,
im Summer gar, der Weg isch wit,

Wird hier ein vorliegender Zustand der Sonne festgestellt nach der Art eines Berichtes oder einer Beschreibung? Nein. In den Worten des Gedichtes wird nichts Vorgegebenes wiedergegeben, sondern das, was wesenhaft zum sommerlichen Tagwerk der Sonne gehört, wird uns durch das dichtende Sagen allererst gegeben. Es wird nichts über die Sonne ausgesagt; vielmehr wird diese uns erst vor- und zugesagt, gesetzt, daß wir das dichtende Sagen hören.

Allein der erste Vers der zweiten Strophe hebt doch an mit einem *'s isch wohr* (es ist wahr). Dies scheint zu bedeuten: es ist richtig, es trifft zu.

Diese Auslegung überhört den dichterischen Charakter der Wendung. Das *'s isch wohr* am Beginn der zweiten Strophe fängt gleichsam die ganze erste Strophe auf, spricht zurück und läßt so ins volle Licht kommen, was das dreimal gesagte *lueg* in den verweilend-versammelnden Blick gebracht hat: die Heimkehr der müden Sonne.

Das *'s isch wohr* spricht aber zugleich voraus in die zweite und alle folgenden Strophen, die das vielfältige Tagwerk der Sonne zum Vorschein bringen und so die müde Heimkehr in ihrer Herkunft sichtbar machen. Das *'s isch wohr* will hier nicht versichern, daß Aussagen über einen Tatbestand richtig seien. Im Gedicht, nach dem Sprachsinn der Mundart gesprochen, ruft die Wendung vielmehr den Blick des Hörers in den offenen Bereich, darin das ganze Tagwerk der Sonne ins Unverborgene hervorkommt. *'s isch wohr* heißt: Offen zeigt sich, nämlich was das *luege* erblicken soll. Dieser Sinn der Wendung wird durch den Beginn der siebenten Strophe bekräftigt. Nicht zufällig kehrt das *'s isch wohr* gerade hier wieder. Denn die siebente Strophe schließt das Sagen vom Tagwerk der Sonne ab. Ihre Verse bringen das Freudigste und Höchste des sommerlichen Segnens und Sorgens der Sonne zum Vorschein in dem dichterisch zauberhaften Anblick, wie die Sensen im ganzen Tal durch Gras und Halm, durch die Matten und die Ährenfelder gehen. Darum beginnt diese Strophe nicht nur wie die zweite mit *'s isch wohr*, sondern mit *'s isch weger wohr*. *Weger* ist der Wortwurzel nach die Steigerung von wahr, d. h. offenkundig. »Weger« und »wegerle« ist ein charakteristisch oberdeutsches Wort, auch – freilich nur von alten Leuten noch – im Oberschwäbischen gebraucht. *Weger wohr* heißt: ganz offensichtlich offenkundig. Der innere Bezug des *weger* als des offensichtlich Offenkundigen zu dem, was sich zeigt und dem Blick erscheint, wird in besonders schöner Weise durch die erste Strophe jenes Hebelschen Gedichtes deutlich, das durch das Lesebuch der Volksschule zum bekanntesten geworden ist. Es trägt den Titel:

Der Mann im Mond (Altwegg I, S. 72 ff.). Wie sehr oft bei Hebel ist das Gedicht ein Gespräch: Dialekt im Sinne des Miteinandersprechens. Hier spricht zu beginnender Nachtzeit die Mutter (*'s Müetterli*) mit ihrem Bueb. Hören Sie die erste Strophe:

»Lueg, Müetterli, was isch im Mo?«
He, siehsch's denn nit, e Ma!
»Jo wegerli, i sieh en scho.
Er het a Tschöpli a.«

hochdeutsch:

Blick auf, Mütterlein, was ist im Mond? (Bub)
Nun doch, siehst du's nicht; ein Mann! (Mutter)
Ja – offenbar, ich seh ihn auch schon. (Bub)
Er hat ein Jäcklein an.

Wieder das *lueg*, das den verweilenden Blick der Mutter auf den Mond lenken möchte. Davon unterschieden das *siehsch*, sehen im Sinne von: etwas als etwas erkennen. So antwortet die Mutter: *He, siehsch's denn nit, e Ma.« He* heißt: Nun doch; im nahen Baselgebiet sagen sie »je«, im Oberschwäbischen »Ho!« oder »Ha no«. Zur Erläuterung des ganz eigenständig zutraulichen Mundarttones dieses viel gebrauchten *He* diene eine herrliche Strophe aus Hebels Gedicht *Der Abendstern*. Dieser erscheint als *Büebli*, das der Mutter, der Sonne, auf ihrem Weg am Himmel vom Morgen zum Abend folgt. Wenn sie im Osten über dem Schwarzwald aufgeht und nach Westen zu der Blick auf die Vogesen und zum Rhein sich öffnet, dem der Fluß »die Wiese« durch das Wiesental entgegenzieht, sagt der Bueb zur Mutter:

... O Muetter, lueg doch au,
Do unte glänzt's im Morgetau
so schön wie in dim Himmelssaal!
»He«, seit sie, »drum isch's 's Wiesetal«. (Altwegg I, 151)

He – nun doch, natürlich glänzt es da unten so schön, weil es das wundersame Tal der Wiese ist – die Heimat des Dichters. Im Gedicht *Der Mann im Mond* antwortet der Bueb der Mutter, die diesen anweist, genau hinzusehen:

Jo wegerli, i sieh en scho.

Ja, er, der Mann im Mond, ist ganz und gar offenkundig zu erkennen, so deutlich, daß der Bueb erkennen kann: *Er het e Tschöpli a.* Er ist mit einer dicken Winterjacke bekleidet.

Das *'s isch weger wohr* am Beginn der siebenten Strophe des *Sommerabends* spricht erst ganz zu uns, wenn wir es mit dem Beginn des vorletzten Verses derselben Strophe zusammenhören:

Es isch e Sach

Dies sagt mehr als die Übersetzung: Es will etwas heißen. Denn *e Sach* meint in der Mundart nicht irgend eine beliebige Sache, sondern etwas Ausgezeichnetes und zwar in dem Sinne, daß es damit seine besondere Bewandtnis, nämlich: sein Geheimnisvolles hat. Genau dies klingt auch mit an im *'s isch weger wohr.* Es ist offensichtlich offenkundig, jedoch nicht als etwas, das durch und durch erkennbar wird, sondern solches, was Geheimnis bleibt und darum das Erstaunliche.

Denken wir an den Grundton des ganzen Gedichtes, das anhebt mit dem *O, lueg doch* –: oh, heb dich weg aus dem bloßen Feststellen des nur Richtigen. Erwache in ein Hören auf ein Sagen, das kein Aussagen ist. Demgemäß verhören wir uns, wenn wir das Gedicht nach einem in Sätzen faßbaren Inhalt absuchen.

Wenn nun das Gedicht keine Aussage, gleichwohl aber Sprache ist, wie sagt es und was sagt es dann? Unvermerkt sind wir inzwischen seiner Weise des Sagens gefolgt, die aus der Mundart spricht. Dies läßt vermuten, daß die Mundart in sich dichterischer ist als die Hochsprache und die abgeschliffene Verkehrssprache.

Dichterisch, dies meint eine Weise des Sagens. Mit Bedacht wurde schon durch einige Beispiele das Sagen des Gedichtes gegen das bloß feststellende Aussagen über Vorliegendes abgehoben. Das dichterische Sagen wurde als ein Vorsagen bestimmt, das uns Wesenhaftes und dessen Walten erscheinen läßt, es uns zusagt und so in die Sprache verwahrt. Solches Sagen hat den Grundzug des Bildens. »Bilden« geht zurück auf das althochdeutsche Zeitwort »pilon«; dies meint das Stoßen, Treiben, Hervortreiben. Bilden ist Her-vor-bringen, nämlich vor ins Unverborgene, Offenbare und her aus dem Verborgenen und Sichverbergenden. Das so verstandene Hervorgebrachte, Gebildete ist das Gebild. Insofern dieses zum Vorschein und damit ins Scheinen kommt, bietet es einen Anblick und ist als Gebild zugleich das ursprüngliche Bild. Dagegen bleibt das Ab- und Nachbild stets nur Bild in einer abgeleiteten Bedeutung. Diese steckt auch bereits im lateinischen Namen imago, daraus das Stammwort imitari – nachahmen, nachbilden spricht. Dagegen hat der aus dem Griechischen stammende Name Ikon einen tieferen Sinn, herkommend vom Zeitwort εἴκω, d. h. zurückweichen vor, zurücktreten vor etwas und so dieses Wovor auf sich zukommen – und damit erscheinen – lassen. Bild gehört ursprünglich ins Gebild als Hervorbringung, nicht umgekehrt.

Der alte Sinn unseres Zeitwortes sagen ist das Zeigen, das Erscheinenlassen von solchem, was auf irgend eine Weise ist und west. Das Sagen ist die ursprüngliche, alle Weisen des menschlichen Her-vor-bringens tragende, geleitende und bestimmende Weise des Her-vor-bringens, d. h. des Bildens. Dichterisch nennen wir deshalb ein Sagen, das zeigender ist als das gewöhnliche Sagen, zeigender, d. h. her-vor-bringender nicht nur dem Grade, sondern dem Wesen nach.

Das dichtende Sagen, das zeigendere Zeigen bringt solches zum Scheinen, was im schon Vorliegenden und sonst Vorkommenden nirgends auffindbar, was nicht vorgegeben ist, vielmehr im dichtenden Sagen allererst gegeben, her-vor-gebracht,

gebildet wird. Das im dichtenden Sagen Gesagte hat keinen Inhalt, sondern ist Gebild.

Was kommt nun im Gebild des Gedichtes *Der Sommerabend* ins Bild? Sofern wir uns an eine Beantwortung der so gestellten Frage halten, dürfen wir es wagen, das Gebild dieses Gedichtes im Umriß zu kennzeichnen. Dieses Verfahren sieht der Form nach so aus wie eine Inhaltsangabe, die der Folge der Strophen nachgeht. Indes achten wir jetzt nur darauf, wie das gedichtete Gebild gebaut ist und welcher Bereich in seinem Bau zum Vorschein kommt. Wenn anders wir nun bei solcher Besinnung auf das dichtende Sagen die Sprache als Sprache erörtern, dürfen wir alsbald auch einen Aufschluß darüber erwarten, was uns der Titel »Sprache und Heimat« zu denken gibt.

Das Gedicht ist ein sagendes Gebild, das in sich selber scheint. Von hier aus läßt sich dartun, weshalb die Dichtung in Bildern spricht.

Die erste Strophe bringt die Heimkehr der müden Frau Sonne in den Blick, nämlich ihren Untergang in die bergendhütende Stille, deren Ortschaft geheimnisvoll bleibt.

lueg, wie sie d'Heimet abezieht!: Verweile sinnend dabei, wie sie in die Heimat hinabzieht. In der niederdeutschen Übertragung kommt gerade dieser Vers nicht ins Wort. Daß dort, wohin die Sonne untergeht, von woher der Mond aufgeht, die Heimat ist, sagt der Vers der zehnten Strophe:

und chunnt sie heim, nimmt er si Huet;

Bei diesem hintersinnigen Dichter J. P. Hebel wäre es nicht zu gewagt, den Vers *lueg, wie sie d'Heimet abezieht* zugleich noch anders zu hören, nämlich so, daß die Heimat dasjenige ist, was die Sonne zu sich hinabzieht und ruft.

Die zweite Strophe zeigt in den Zeit-Spiel-Raum ihres Tagwerkes. Im Sommer hat sie vom Aufgang bis zum Niedergang den weitesten Weg. Zur Winterszeit ist ihr dagegen das lange Ausruhen gegönnt. Dem denkt der Dichter nach in seinem Ge-

dicht *Der Jänner* (Der Januar). Eine Strophe dieses Gedichtes lautet (Altwegg I, S. 130):

's isch wohr, me weiß nit, was sie tribt,
und wo sie alli Morge blibt.
Wie länger Nacht, wie spöter Tag,
wie besser aß sie schlofe mag,
und blieb es bis um Zehni Nacht,
se chäm sie erst, wenn's Ölfi schlacht.

Die Strophe zeigt in einem Blick, wie für die tief liegenden Schwarzwaldtäler die Sonne spät über den Bergen hochsteigt und rasch wieder auf der Gegenseite untergeht. In all dem jedoch erscheint die Ruhe der Bauernhöfe, in denen das Leben zu schlafen scheint.

In der zweiten Strophe des *Sommerabends* ist zugleich der Spielraum der Arbeit gezeigt, die in Haus und Feld, in Berg und Tal die Sonne besorgt. Denn alles spricht sie zu dieser Zeit überallher um ihren Segen an, daß sie Wachstum und Fruchtbarkeit die Fülle spende. Deren Mannigfaltigkeit wird dann in den folgenden Strophen, der dritten bis zur siebenten, vor unserem Blick ausgebreitet. Klar abgestuft und gebaut kommen die ineinander schwingenden Bereiche der Erde und des Schaffens der Menschen ans Licht: als das von der Sonne, d. h. vom Himmel Gesegnete. So zeigt denn die vierte Strophe die Farbenpracht der Feldblumen auf den Matten, die wiederum belebt sind durch das eifrige Hin und Her der Bienen und Käfer. In der vierten Strophe erscheint mit das Ackerfeld und sein Keimen und Wachstum, auch belebt durch den Besuch der körnersuchenden Vogelwelt.

Die fünfte Strophe lenkt den Blick auf die Kirschbäume in den Gärten um das Haus, auf das Wogen des Ährenfeldes, auf die rankenden Reben am Bergabhang, alles im dichten Laub und in prangender Blüte.

Die sechste Strophe zieht den Blick auf die Arbeit von Mann und Frau in der Gestalt des Bleichers und der Wäscherin.

Schließlich sammelt die siebente Strophe alles in den Augenblick des freudigsten und höchsten sommerlichen Segnens und Sorgens der Sonne: die Ernte auf Matten und Ährenfeldern, wobei zu wissen bleibt, daß – früher wenigstens – diese härteste und längste Tagesarbeit an den Berghängen ein wahres Fest war, belebt durch wechselweise Zurufe der Mädchen und Jünglinge, der Männer und Frauen auf den Feldern und Matten. So sagt es Hebel in einem seiner schönsten Gedichte *Der Morgenstern* in der vierten Strophe (Altwegg I, S. 62):

Der Mähder und der Morgestern
stöhn zitli uf, und wache gern,
und was me früeih um Vieri tuet,
das chunnt eim z'nacht um Nüni guet.

Nachdem von der dritten zur siebenten Strophe die Erde und das Werken der Sterblichen auf ihr unter dem Himmel ins Bild gebracht sind, geleitet die achte Strophe den Blick von der Erde weg auf die bewaldete Bergkuppe, über der vor dem Untergang der rote Sonnenball noch eine Weile steht, zum abendlichen Himmel, den die scheidende Sonne mit einem letzten Gruß hinabzieht. Wiederum geht in der niederdeutschen Übertragung das große Bild dieser achten Strophe verloren, vermutlich weil es hierzulande keine Berge gibt. Der Dichter sagt im vierten Vers:

Lueg, wie sie dört uf's Bergli sitzt!

Verweile gesammelten Blickes in dem Anblick, wie die Sonne sich auf dem Berg niederläßt. Es ist das Bild der von der Feldarbeit heimkehrenden Bauersfrau, die noch einmal am Rand des Feldweges zum Ausruhen niedersitzt.

In der neunten Strophe lichtet sich das zauberhafte Nach-Leuchten des Abendrotes, das am längsten den Kirchturm umglänzt und so mit diesem die Mitte des Heimatdorfes, und d. h. das Dorf selbst ins Bild gelangen läßt.

Allein der Anblick des Himmels in dessen Bezug zur Erde käme nicht voll zum Scheinen, wenn nicht auch der Nachthimmel im Aufgang des Mondes und dessen Herabblicken auf die Erde gezeigt würde im Sagen der zehnten und elften Strophe.

Daß der Mond das Haus verläßt, wenn die Sonne heimkehrt, ist von Hebel eher im Scherz gesagt; denn der Mond ist für ihn »der Generalnachtwächter«, der nachts seinen Dienst am Himmel versehen muß, das Entsprechende zum Tagwerk der Sonne:

sie het ihr redli Huschrütz au.

Insofern der Dichter vom *Huschrütz* spricht und nicht einfach von »Leid«, deutet darauf, daß er diese Last zugleich scherzhaft nimmt, als etwas, was zum echten Hauswesen eines Bauernhofes mitgehört. Dies meint das Beiwort *redli*, d. h. gehörig in dem Doppelsinn von kräftig und gemäß. So beginnt das Gedicht *Der Winter* (Altwegg I, S. 102):

Isch echt do obe Bauwele feil?
Sie schütten eim e redli Teil
in d' Gärten abe und ufs Hus;

Wie wundersam Hebel den zögernden Aufgang des Mondes hinter dem schütteren Tannenwald auf einer Bergkuppe sichtbar macht, kann nur erfahren, wer in der Landschaft des Dichters wohnt. Oder ist es umgekehrt? Kommt den dort Heimischen erst im Lichte des Gebildes dieses Gedichtes der Mondaufgang in seiner eigenen Stille und Herrlichkeit ganz rein zum Scheinen?

Die Schlußstrophe des Gedichtes spricht aus der sommerabendlichen Stunde der sterblichen Menschen und kehrt so in der Entsprechung zur ersten Strophe zurück. Bis in die Nacht währt die Arbeit der Heuernte:

und öbbe hemmer Schöchli gmacht,

Soeben noch haben wir das Heu in die kleinen Haufen zusammengebracht, die das noch nicht eingebrachte vor dem Tau und Nebel (d. h. alemannisch »Duft«) der Nacht oder vor dem Regen schützen. *Schöchli* ist die Verkleinerung von »Schochen«, »Schock«.

Drum – darum, weil der Tag Mühe und Arbeit war, gebe uns Gott eine gute Nacht. Die Menschen müssen darum bitten. Die Sonne des Himmels ist dagegen den stillen Geistern näher und findet selbst die Ruhe der Nacht.

Wir haben jetzt, was im Gebild des Gedichtes zum Scheinen kommt, zwar nur aufgezählt, dabei jedoch einiges von dem Bau erblickt, der sich durch die Strophenfolge hindurch zeigt. Wir lassen die Aufzählung fahren. Stattdessen kehren wir – hörender geworden – in das Gedicht zurück.

Wir achten auf das Gefüge im Gebild. Wir erwachen in das Zueinander von Erde und Himmel. Wir finden uns als die Menschen auf der Erde unter dem Himmel. Gleichwohl vernehmen wir so noch nicht das ganze Gebild. Was entgeht uns noch? J. P. Hebel selbst nennt es auch kaum. Wie denn überhaupt seine Weise des Sagens nach dieser Hinsicht seltsam verschwiegen bleibt. Aber das Geschwiegene spricht dennoch mit seiner Stimme durch alles Gesagte hindurch. Es ist die Stimme derer, die Hebel die stillen Geister nennt. Sie bilden in einem mit Erde, Himmel und den Menschen den ganzen Bereich des Gebildes, das im Gedicht zum Scheinen kommt.

Wo anders könnte nun der Einklang dieses Bereiches näher und inniger sprechen als in der Mundart? Darum ist sie auch dichterischer als die gewöhnliche Sprache. Darum sind aber auch Mundartdichtung und Mundartdichtung nicht schon das Gleiche. Die eine beschreibt oder verklärt vielleicht Land und Leute ihres Sprachbereiches. Die andere bringt erst seinen ganzen Bereich in das Gebild des Gedichtes hervor, dies jedoch so, daß darin das Sichverbergende als ein solches zum Vorschein kommt und wir selbst in dieses Scheinen des Geheimnisvollen gebracht werden. Die eine Art von Mundartdichtung verwen-

det nur und nutzt den Dialekt als Ausdrucksmittel für mehr oder weniger zufällige Stimmungen. Die andere, die echte und große Mundartdichtung, entfaltet den Dialekt selbst erst in sein eigenes dichterisches Wesen und bringt die Mundart zur Fülle, Weite und Klarheit ihrer eigenen ungesagten Sprache. Diese gelangt dabei selbst in das dichterische Gebild und wird dort als ein Bleibendes gestiftet, das währt, auch wenn man es nicht mehr hört, währt als ein reines Echo der in der Mundart nachklingenden Ursprache, die von einer allgemeinen Weltsprache unendlich verschieden ist.

J. P. Hebel wußte von diesem Bezug des Dialekts zur Ursprache, und d. h. vom dichterischen Wesen der geschickhaft bodenständigen Sprache.

Ein Brief, der zwei Jahre vor dem Erscheinen der »*Allemannischen Gedichte*« an seinen vertrautesten Freund Hitzig geschrieben ist (am 6. Februar 1801), beginnt mit folgenden Sätzen:

Meine Liebhaberey in den Nebenstunden, zur Schadloshaltung für den Ungenuß mancher Geschäftsstunde hat sich in ein eigenes Fach geworfen. Ich studiere unsere Oberländische Sprache grammatikalisch, ich versifizire sie herculeum opus! in allen Arten von metris, ich suche in dieser zerfallenden Ruine der altdeutschen Ursprache noch die Spuren ihres Umrisses und Gefüges auf, und gedenke bald eine kleine Sammlung solcher Gedichte mit einer kleinen Grammatik und einem auf die Derivation weisenden Register der Idiotismen in die Welt fliegen zu lassen.

Hebel nennt in seinen Briefen die Sammlung seiner Gedichte gern das *Wälderbüblein*. Ein »Wälder« – das ist einer, der aus dem Schwarzwald stammt, seine Herkunft dem »Haus und Feld, Berg und Tal« dieser Landschaft verdankt. Öfter vermerkt man, Hebels Dichtung sei nur auf den schmalen Band der »*Allemannischen Gedichte*« beschränkt. Aber darin verbirgt sich die Größe des Dichtertums. Hebel spürte die dichterische Gewalt

der alemannischen Mundart, die gleichsam von selber fortdichtet, so daß der echte Dichter dem Einhalt gebieten und sich beschränken muß.

So entspricht der Dichter am ehesten dem einfachen Gefüge des Gevierts, das im Gebild des Gedichtes zur Sprache kommt. Erst wenn wir dies bedenken, wenn sich uns durch das Gedicht der Blick ins Geviert öffnet und das Ohr für die Innigkeit seines Einklangs, sind wir vorbereiteter, um an eine Frage wenigstens zu rühren, deren Erörterung zwar Anlaß und Aufgabe dieses Vortrages übersteigt, uns alle jedoch beunruhigt.

Grob gesprochen bewegt sich das Gedicht *Der Sommerabend* in einem Vergleich der Sonne mit einer Schwarzwaldbäuerin. In dem großen Gedicht *Das Habermus* (Altwegg I, S. 104 ff.), das auf eine besondere Weise mit dem jetzt erläuterten *Sommerabend* zusammengehört, sagt Hebel von der Sonne:

»So ne tolli Frau, und doch so güetig und fründli!«

Toll heißt: schön und ungewöhnlich. Den Bezug des Himmels zur Erde bringt dieses Gedicht in das folgende Bild:

Sieder strehlt si d'Sunnen, und wenn sie gwäschen und gestrehlt isch,
chunnt sie mit der Strickete füre hinter de Berge,
wandlet ihre Wege hoch an der himmlische Landstroß,
strickt und lueget aben, aß wie ne fründligi Muetter
no de Chindlene luegt. Sie lächlet gegenem Chiimli,
und es tuetem wohl, bis tief ins Würzeli abe.
»So ne tolli Frau, und doch so guetig und fründli!«
Aber was sie strickt? He, Gwülch us himmlische Düfte!

Das Aufglänzen der Sonnenstrahlen über den Bergen vor dem Aufgehen der Sonne erscheint als die Weise, nach der die Frau Sonne ihre goldenen Flechten kämmt. »Strehlen«, zusammenhängend mit Strahl, heißt kämmen. Der Strehl ist der Kamm. Nachdem die Sonne *gstrehlt isch,* kommt sie selber hinter den Bergen hervor *mit der Strickete* (mit dem Strickzeug). Die Son-

nenstrahlen sind jetzt die Stricknadeln, mit denen die Sonne strickt. Und was strickt sie? Das Gewölk aus dem Tau des Himmels. Darauf wandelt sie an der himmlischen Landstraße hoch, um des Abends in die Heimat hinabzuziehen. Sie strickt und blickt dabei hinab zur Erde so, wie eine freundliche Mutter beim Stricken zugleich immer ein Auge auf die um sie spielenden Kinder hat.

Wer möchte bestreiten, daß hier, so wie im *Sommerabend,* die Sonne mit der mütterlichen Bäuerin verglichen wird? Oder erscheint umgekehrt das Wesende der Bäuerin und Mutter im großen himmlischen Bild der Sonne? Wird denn hier überhaupt eines mit dem anderen nur verglichen? Vermutlich spricht das Gedicht nicht in einem Vergleich, sondern im Gleichnis. Gleich heißt: gelich – versammelt ins selbe »lich«, in dieselbe Gestalt.

Doch welches ist im Gedicht dieselbe Gestalt? Die Sonne oder die Bäuerin? Oder ist das Selbe, worin beider Wesen zueinanderkommt, weder der Himmel (die Sonne) für sich, noch die Erde und die Menschen für sich? Ist das Selbe, in das Sonne und Bäuerin dichterisch her-vor-gebracht werden, nicht doch der Einklang jenes ganzen Bereiches, aus dem das Gedicht spricht? Darum wird vermutlich die Sonne auch nicht einfach vermenschlicht und menschengestaltig. Denn, so müssen wir doch fragen, was sagt bei dieser übereilten Rede von der Vermenschlichung der Name »Mensch«? Ist er nicht jener, der von Hause aus auf jenen Bereich gestimmt bleibt, der im Gebild des Gedichtes erscheint?

Sobald wir diesen Sachverhalten gehörig nachsinnen, merken wir, daß auch die Vorstellung vom Vergleichen voreilig und das Wesen des Gleichnisses dunkel ist. All dies hat freilich seine lange und hintergründige Geschichte. Von altersher, seit dem Aufkommen der griechischen Logik und Grammatik bestimmt man das Sagen der Sprache aus dem Hinblick auf die feststellende Aussage. Demzufolge gilt alles, was sprachlich über den logischen Satzinhalt hinausgeht, als bloßer Redeschmuck, als nachgetragene Umschreibung, als Übertragung (Metapher).

Wie aber, wenn die Sache sich ganz anders verhielte, wenn das dichterische Sagen das ursprüngliche wäre, die Aussage jedoch das Sagen der undichterischen Sprache? Diese Vermutung wurde zwar schon öfter geäußert; aber ihr Gedanke ist noch nie aus seinem Wesensbereich durchdacht worden. Diesem Bereich können wir näherkommen, wenn wir das dichterische Wesen der Mundart erfahren als Jenes, was von uns, ohne daß wir es eigens beachten, immer schon gesichtet ist und deshalb das Gesicht schlechthin genannt werden darf. Wir können die hier sich lichtenden, einfachen Bezüge in einem Merkwort zusammenhalten, das so lautet:

Erst Gebild wahrt (d. h. verwahrt) Gesicht.
Doch Gebild ruht im Gedicht.

Dies heißt: Das dichtende Sagen bringt erst das Gesicht des Gevierts hervor ins Scheinen. Das dichterische Sagen läßt erst die Sterblichen auf der Erde unter dem Himmel vor den Göttlichen wohnen. Ihr dichterisches Sagen bringt erst anfänglich die Hut und Hege, den Hort und die Huld für eine bodenständige Ortschaft hervor, die Aufenthalt im irdischen Unterwegs der wohnenden Menschen sein kann.

Die Sprache ist kraft ihres dichtenden Wesens, als verborgenste und darum am weitesten auslangende, das inständig schenkende Hervorbringen der Heimat. Damit gewinnt der Titel »Sprache und Heimat« die ihm gehörige Bestimmtheit. So kann er lauten, wie er lauten muß; nicht obenhin: Sprache und Heimat, sondern:

Sprache als Heimat.

ÜBER IGOR STRAWINSKY

Sehr geehrter Herr Dr. Strobel!
Im Hinblick auf Ihre Bitte durchbreche ich einmal die von mir festgehaltene Regel, auf Rundfragen nicht zu antworten.

Ihre beiden Fragen sind, recht bedacht, nur eine, sobald wir uns der alten Weisheit erinnern, daß wir nur das kennen, was wir mögen. Auf solche Weise kenne ich zwei Werke von Igor Strawinsky: die »Psalmensymphonie« und das Melodrama »Perséphone« nach der Dichtung von André Gide. Beide Werke bringen auf verschiedene Weise uralte Überlieferung zu neuer Gegenwart. Sie sind Musik im höchsten Sinne des Wortes: von den Musen geschenkte Werke.

Doch weshalb vermögen diese Werke selbst nicht mehr den Ort zu stiften, an den sie gehören? Die Frage meint nicht eine Grenze der Kunst Strawinskys. Sie betrifft vielmehr die geschickhafte Bestimmung der Kunst als solcher, d. h. des Denkens und Dichtens.

Mit bestem Gruß

Ihr

Martin Heidegger

FÜR
RENÉ CHAR
zum Andenken an den großen Freund
GEORGES BRAQUE

(Im Anblick einer Lithographie zu »Lettera amorosa«)

Die einzig sachgerechte Auslegung seiner Kunst schenkt uns der Künstler selbst durch die Vollendung seines Werkes in das geringe Einfache.

Sie geschieht durch die Verwandlung des Mannigfaltigen in die Einfalt des Selben, darin das Wahre erscheint.

Die Verwandlung des Mannigfaltigen in die Einfalt ist jenes Abwesenlassen, wodurch das Einfältige anwest.

Abwesen entbirgt Anwesen
Tod erbringt Nähe.

Mit freundschaftlichen Grüßen
Ihr
Martin Heidegger

Freiburg i. B. 16. September 1963

ADALBERT STIFTERS »EISGESCHICHTE«

Der folgende Text gehört in die Erzählung »Die Mappe meines Urgroßvaters«. Die Arbeit an den verschiedenen Fassungen dieses Werkes hat den Dichter bis auf sein Kranken- und Sterbelager begleitet. Über das gewählte Stück schreibt Stifter in einem Brief an seinen Verleger Heckenast Ende 1846: »Ich glaube, die Eisgeschichte ... muß tief wirken.«

Stifter beschreibt in den voraufgegangenen Abschnitten die Schlittenfahrt des Doktors mit seinem Knecht Thomas zu den Kranken und erzählt zum Ende dieser winterlichen Fahrt das Folgende:

»Da wir endlich gegen den Thaugrund kamen und der Wald, der von der Höhe herüberzieht, anfing, gegen unsern Weg herüberzulangen, hörten wir plötzlich in dem Schwarzholze, das auf dem schön emporragenden Felsen steht, ein Geräusch, das sehr seltsam war, und das keiner von uns je vernommen hatte – es war, als ob viele Tausende oder gar Millionen von Glasstangen durcheinander rasselten und in diesem Gewirre fort in die Entfernung zögen. Das Schwarzholz war doch zu weit zu

unserer Rechten entfernt, als daß wir den Schall recht klar hätten erkennen können, und in der Stille, die in dem Himmel und auf der Gegend war, ist er uns recht sonderbar erschienen. Wir fuhren noch eine Strecke fort, ehe wir den Fuchs aufhalten konnten, der im Nachhauserennen begriffen war und auch schon trachten mochte, aus diesem Tage in den Stall zu kommen. Wir hielten endlich und hörten in den Lüften gleichsam ein unbestimmtes Rauschen, sonst aber nichts. Das Rauschen hatte jedoch keine Ähnlichkeit mit dem fernen Getöse, das wir eben durch die Hufschläge unseres Pferdes hindurch gehört hatten. Wir fuhren wieder fort und näherten uns dem Walde des Thaugrundes immer mehr und sahen endlich schon die dunkle Öffnung, wo der Weg in das Gehölze hineingeht. Wenn es auch noch früh am Nachmittag war, wenn auch der graue Himmel so licht schien, daß es war, als müßte man den Schimmer der Sonne durchsinken sehen, so war es doch ein Winternachmittag, und es war so trübe, daß sich schon die weißen Gefilde vor uns zu entfärben begannen und in dem Holze Dämmerung zu herrschen schien. Es mußte aber doch nur scheinbar sein, indem der Glanz des Schnees gegen das Dunkel der hintereinander stehenden Stämme abstach.

Als wir an die Stelle kamen, wo wir unter die Wölbung des Waldes hineinfahren sollten, blieb der Thomas stehen. Wir sahen vor uns eine sehr schlanke Fichte, zu einem Reife gekrümmt, stehen und einen Bogen über unsere Straße bildend, wie man sie einziehenden Kaisern zu machen pflegt. Es war unsäglich, welche Pracht und Last des Eises von den Bäumen hing. Wie Leuchter, von denen unzählige umgekehrte Kerzen in unerhörten Größen ragten, standen die Nadelbäume. Die Kerzen schimmerten alle von Silber, die Leuchter waren selber silbern und standen nicht überall gerade, sondern manche waren nach verschiedenen Richtungen geneigt. Das Rauschen, welches wir früher in den Lüften gehört hatten, war uns jetzt bekannt; es war nicht in den Lüften; jetzt war es bei uns. In der ganzen Tiefe des Waldes herrschte es ununterbrochen fort, wie die

Zweige und Äste krachten und auf die Erde fielen. Es war um so fürchterlicher, da alles unbeweglich stand; von dem ganzen Geglitzer und Geglänze rührte sich kein Zweig und keine Nadel, außer wenn man nach einer Weile wieder auf einen gebogenen Baum sah, daß er von den ziehenden Zapfen niederer stand. Wir harreten und schauten hin – man weiß nicht, war es Bewunderung oder war es Furcht, in das Ding hineinzufahren. Unser Pferd mochte die Empfindungen in einer Ähnlichkeit teilen, denn das arme Tier schob, die Füße sachte anziehend, den Schlitten in mehreren Rucken etwas zurück.

Wie wir noch dastanden und schauten – wir hatten noch kein Wort geredet –, hörten wir wieder den Fall, den wir heute schon zweimal vernommen hatten. Jetzt war er uns aber völlig bekannt. Ein helles Krachen, gleichsam wie ein Schrei, ging vorher, dann folgte ein kurzes Wehen, Sausen oder Streifen und dann der dumpfe, dröhnende Fall, mit dem ein mächtiger Stamm auf der Erde lag. Der Knall ging wie ein Brausen durch den Wald und durch die Dichte der dämpfenden Zweige; es war auch noch ein Klingeln und Geschimmer, als ob unendliches Glas durcheinander geschoben und gerüttelt würde – dann war es wieder wie vorher, die Stämme standen und ragten durcheinander, nichts regte sich, und das stillstehende Rauschen dauerte fort. Es war merkwürdig, wenn ganz in unserer Nähe ein Ast oder Zweig oder ein Stück Eis fiel; man sah nicht, woher es kam, man sah nur schnell das Herniederblitzen, hörte etwa das Aufschlagen, hatte nicht das Emporschnellen des verlassenen und erleichterten Zweiges gesehen, und das Starren, wie früher, dauerte fort.

Es wurde uns begreiflich, daß wir in den Wald nicht hineinfahren konnten. Es mochte irgendwo schon über den Weg ein Baum mit all seinem Geäste liegen, über den wir nicht hinüber könnten und der nicht zu umgehen war, weil die Bäume dicht stehen, ihre Nadeln vermischen und der Schnee bis in das Geäste und Geflechte des Niedersatzes ragte. Wenn wir dann umkehrten und auf dem Wege, auf dem wir gekommen waren,

zurück wollten, und da sich etwa auch unterdessen ein Baum herübergelegt hätte, so wären wir mitten darinnen gewesen. Der Regen dauerte unablässig fort, wir selber waren schon wieder eingehüllt, daß wir uns nicht regen konnten, ohne die Decke zu zerbrechen, der Schlitten war schwerfällig und verglaset, und der Fuchs trug seine Lasten – wenn irgend etwas in den Bäumen um eine Unze an Gewicht gewann, so mochte es fallen, ja, die Stämme selber mochten brechen, die Spitzen der Zapfen, wie Keile, mochten niederfahren, wir sahen ohnedem auf unserm Wege, der vor uns lag, viele zerstreut, und während wir standen, waren in der Ferne wieder dumpfe Schläge zu vernehmen gewesen. Wie wir umschauten, woher wir gekommen, war auf den ganzen Feldern und in der Gegend kein Mensch und kein lebendiges Wesen zu sehen. Nur ich mit dem Thomas und mit dem Fuchse waren allein in der freien Natur.

Ich sagte dem Thomas, daß wir umkehren müßten. Wir stiegen aus, schüttelten unsere Kleider ab, so gut es möglich war, und befreiten die Haare des Fuchses von dem anhangenden Eise, von dem es uns vorkam, als wachse es jetzt viel schneller an als am Vormittage, war es nun, daß wir damals die Erscheinung beobachteten und im Hinschauen darauf ihr Fortgang uns langsamer vorkam, als am Nachmittag, wo wir andere Dinge zu tun hatten und nach einer Weile erst sahen, wie das Eis sich wieder gehäuft hatte – oder war es kälter und der Regen dichter geworden. Wir wußten es nicht. Der Fuchs und der Schlitten wurde sodann von dem Thomas umgekehrt, und wir fuhren, so schnell wir konnten, gegen die uns zunächst gerichteten Eidunhäuser zurück.«

In den folgenden Abschnitten erzählt Stifter, wie der Doktor und sein Knecht den Fuchs und den Schlitten in dem nahen Wirtshaus unterbringen, wie sie dann zu Fuß, mit Bergstöcken und Steigeisen ausgerüstet, den Weg zum Doktorhaus zurücklegen.

»Da wir endlich heraus waren und an den Hagweiden standen, wo wir hinunter in das Tal sahen, in dem mein Haus ist,

dämmerte es wirklich, aber wir waren schon nahe genug und besorgten nichts mehr. Durch die allgemeine dicke, weißgraue Luft sahen wir mein Haus, und ein gerader bläulicher Rauch stieg aus demselben empor, wahrscheinlich von dem Feuer kommend, an dem Maria, die Haushälterin, unser Mahl in Bereitschaft richtete. Wir legten hier wieder die Steigeisen an und gingen langsam hinunter, bis wir auf ebenem Boden waren, wo wir sie wieder wegtaten.

Vor den Türen der Häuser, die in der Nähe des meinigen sind, standen Gruppen von Menschen und schauten den Himmel an.

›Ach, Herr Doktor‹, riefen sie, ›ach, Herr Doktor, wo kommt Ihr denn an diesem fürchterlichen Tage her?‹

›Ich komme von der Dubs und von den Eidunhäusern‹, sagte ich, ›mein Pferd und den Schlitten ließ ich zurück und bin über die Meierbacher Wiesen und die Hagweiden gekommen, weil ich nicht mehr durch den Wald konnte.‹

Ich blieb ein wenig bei den Leuten stehen. Wirklich war der Tag ein furchtbarer. Das Rauschen der Wälder war von ringsum bereits bis hierher zu hören, dazwischen tönte der Fall von Bäumen und folgte immer dichter aufeinander; ja, sogar von dem hohen obern Walde her, wo man gar nicht wegen der Dicke des Nebels hinsehen konnte, konnte man das Krachen und Stürzen vernehmen. Der Himmel war immer weißlich, wie den ganzen Tag, ja, sein Schimmer schien jetzt gegen Abend noch lichter zu werden; die Luft stand gänzlich unbewegt, und der feine Regen fiel gerade herunter.

›Gott genade dem Menschen, der jetzt im Freien ist oder gar im Walde‹, sagte einer aus den Umstehenden.

›Er wird sich wohl gerettet haben‹, sagte ein anderer; ›denn heute bleibt niemand auf einem Wege.‹

Ich und der Thomas trugen starke Lasten, die schier nicht mehr zu erhalten waren, deswegen nahmen wir Abschied von den Leuten und gingen unserm Hause zu. Jeder Baum hatte einen schwarzen Fleck um sich, weil eine Menge Zweige herab-

gerissen war, als hätte sie ein starker Hagelschlag getroffen. Mein hölzernes Gitter, mit dem ich den Hof von dem Garten, der noch nicht fertig war, abschließe, stand silbern da, wie vor dem Altare einer Kirche; ein Pflaumenbaum daneben, der noch von dem alten Allerb herrührte, war geknickt. Die Fichte, bei welcher mein Sommerbänklein steht, hatten sie dadurch vor Schaden zu verwahren gesucht, daß sie mit Stangen, so weit sie reichen konnten, das Eis herabschlugen – und wie der Wipfel sich gar schier zu neigen schien, ist der andere Knecht, Kajetan, hinaufgestiegen, hat vorsichtig oberhalb sich herabgeschlagen und hat dann an die obersten Äste zwei Wiesbaumseile gebunden, die er herabhängen ließ und an denen er von Zeit zu Zeit rüttelte. Sie wußten, daß mir der Baum lieb war, und er ist auch sehr schön und mit seinen grünen Zweigen so bebuscht, daß sich eine ungeheure Last von Eis darangehängt und ihn zerspellt oder seine Äste zerrissen hätte. Ich ging in meine Stube, die gut gewärmt war, legte alle Dinge, die ich aus dem Schlitten zu mir gesteckt hatte, auf den Tisch und tat dann die Kleider weg, von denen sie unten das Eis herabschlugen und sie dann in die Küchenstube aufhängen mußten; denn sie waren sehr feucht.

Als ich mich anders angekleidet hatte, erfuhr ich, daß der Gottlieb zu dem Walde des Thaugrundes hinabgegangen und noch immer nicht zurückgekehrt sei, weil er wisse, daß ich durch den Thaugrund mit meinem Schlitten daherkommen müsse. Ich sagte dem Kajetan, daß er ihn holen solle, daß er sich noch jemand mitnehme, wenn er einen finden könne, der ihn begleite, daß sie eine Laterne und Eisen an die Füße und Stöcke in die Hand nehmen sollen. Sie brachten ihn später daher, und er war schier mit Panzerringen versehen, weil er nicht überall das Eis von sich hatte abwehren können.

Ich aß ein weniges von meinem aufgehobenen Mahle. Die Dämmerung war schon weit vorgerückt und die Nacht bereits hereingebrochen. Ich konnte jetzt das verworrene Getöse sogar in meine Stube herein hören, und meine Leute gingen voll Angst unten in dem Hause herum.

Nach einer Weile kam der Thomas, der ebenfalls gegessen und andere Kleider angetan hatte, zu mir herein und sagte, daß sich die Leute der Nachbarhäuser versammeln und in großer Bestürzung seien. Ich tat einen starken Rock um und ging mittelst eines Stockes über das Eis zu den Häusern hinüber. Es war bereits ganz finster geworden, nur das Eis auf der Erde gab einen zweifelhaften Schein und ein Schneelicht von sich. Den Regen konnte man an dem Angesichte spüren, um das es feucht war, und ich spürte ihn auch an der Hand, mit welcher ich den Bergstock einsetzte. Das Getöse hatte sich in der Finsternis vermehrt, es war ringsherum an Orten, wo jetzt kein Auge hindringen konnte, wie das Rauschen entfernter Wasserfälle – das Brechen wurde auch immer deutlicher, als ob ein starkes Heer oder eine geschreilose Schlacht im Anzuge wäre. Ich sah die Leute, als ich näher gegen die Häuser kam, stehen, aber ich sah die schwarzen Gruppen derselben von den Häusern entfernt mitten im Schnee, nicht etwa vor den Türen oder an der Wand.

›Ach, Doktor, helft, ach, Doktor, helft‹, riefen einige, da sie mich kommen sahen und mich an meinem Gang erkannten.

›Ich kann euch nicht helfen, Gott ist überall groß und wunderbar, er wird helfen und retten‹, sagte ich, indem ich zu ihnen hinzutrat.

Wir standen eine Weile beieinander und horchten auf die Töne. Später vernahm ich aus ihren Gesprächen, daß sie sich fürchteten, daß bei der Nacht die Häuser eingedrückt werden könnten. Ich sagte ihnen, daß sich in den Bäumen, insbesondere bei uns, wo die Nadelbäume so vorherrschend sind, in jedem Zweige, zwischen den kleinsten Reisern und Nadeln das unsäglich herunterrinnende Wasser sammle, in dem seltsamen Froste, der herrsche, gefriere und durch stetes nachhaltendes Wachsen an den Ästen ziehe, Nadeln, Reiser, Zweige, Äste mit herabnehme und endlich Bäume biege und breche; aber von dem Dache, auf welchem die glatte Schneedecke liege, rinne das Wasser fast alles ab, um so mehr, da die Rinde des Eises glatt sei und das Rinnen befördere. Sie möchten nur durch Ha-

ken Stücke des Eises herabreißen, und da würden sie sehen, zu welch geringer Dicke die Rinde auf der schiefen Fläche anzuwachsen imstande gewesen sei. An den Bäumen ziehen unendlich viele Hände gleichsam bei unendlich vielen Haaren und Armen hernieder; bei den Häusern schiebe alles gegen den Rand, wo es in Zapfen niederhänge, die ohnmächtig sind oder losbrechen oder herabgeschlagen werden können. Ich tröstete sie hiedurch, und sie begriffen die Sache, die sie nur verwirrt hatte, weil nie dergleichen oder nicht in solcher Gewalt und Stärke erlebt worden war.

Ich ging dann wieder nach Hause. Ich selber war nicht so ruhig, ich zitterte innerlich; denn was sollte das werden, wenn der Regen noch immer so fortdauerte und das Donnern der armen Gewächse in so rascher Folge zunahm, wie es jetzt, wo schier alles am Äußersten, war, geschah. Die Lasten hatten sich zusammengelegt; ein Lot, ein Quentchen, ein Tropfen konnte den hundertjährigen Baum stürzen. Ich zündete in meiner Stube Lichter an und wollte nicht schlafen. Der Bube Gottlieb hatte durch das lange Stehen und Warten an dem Thaugrunde ein leichtes Fieber bekommen. Ich hatte ihn untersucht und schickte ihm etwas hinunter.

Nach einer Stunde kam der Thomas und sagte, daß die Leute zusammengekommen seien und beten; das Getöse sei furchtbar. Ich erwiderte ihm, es müsse sich bald ändern, und er entfernte sich wieder.

Ich ging in dem Zimmer, in das das Lärmen wie tosende Meereswogen drang, auf und nieder, und da ich mich später auf das lederne Sitzbette, das da stand, ein wenig niedergelegt hatte, schlief ich aus Müdigkeit doch ein.

Als ich wieder erwachte, hörte ich ein Sausen oberhalb meinem Dache, das ich mir nicht gleich zu erklären vermochte. Als ich aber aufstand, mich ermannte, an das Fenster trat und einen Flügel öffnete, erkannte ich, daß es Wind sei, ja, daß ein Sturm durch die Lüfte dahingehe. Ich wollte mich überzeugen, ob es noch regne und ob der Wind ein kalter oder warmer sei.

Ich nahm einen Mantel um, und da ich durch das vordere Zimmer ging, sah ich seitwärts Licht durch die Tür des Gemaches herausfallen, in welchem Thomas schläft. Er ist nämlich in meiner Nähe, damit ich ihn mit der Glocke rufen könne, wenn ich etwas brauche oder falls mir etwas zustieße. Ich ging in das Gemach hinein und sah, daß er an dem Tische sitze. Er hatte sich gar nicht niedergelegt, weil er sich, wie er mir gestand, zu sehr fürchtete. Ich sagte ihm, daß ich hinuntergehe, um das Wetter zu prüfen. Er stand gleich auf, nahm seine Lampe und ging hinter mir die Treppe hinab. Als wir unten im Vorhause angekommen waren, stellte ich mein Licht in die Nische der Stiege und er seine Lampe dazu. Dann sperrte ich die Tür auf, die in den Hof hinausführt, und als wir aus den kalten Gängen hinaustraten, schlug uns draußen eine warme, weiche Luft entgegen. Der ungewöhnliche Stand der Dinge, der den ganzen Tag gedauert hatte, hatte sich gelöset. Die Wärme, welche von der Mittagseite herkam und bis jetzt nur in den oberen Teilen geherrscht hatte, war nun auch, wie es meist geschieht, in die untern herabgesunken, und der Luftzug, der gewiß oben schon gewesen war, hatte sich herabgedrückt und war in völligen Sturm übergegangen. Auch am Himmel war es, soviel ich sehen konnte, anders geworden. Die einzelne graue Farbe war unterbrochen; denn ich sah dunkle und schwarze Stücke hie und da zerstreut. Der Regen war nicht mehr so dicht, schlug aber in weiter zerstreuten und stärkeren Tropfen an unser Gesicht. Als ich so stand, näherten sich mir einige Menschen, die in der Nähe meines Hauses gewesen sein mußten. Mein Hof ist nämlich nicht so, wie es gewöhnlich zu sein pflegt, und damals war er noch weniger verwahrt als jetzt. Das Mauerwerk meines Hauses ist nämlich von zwei Seiten ins Rechteck gestellt, und das sind die zwei Seiten des Hofes. Die dritte war damals mit einer Planke versehen, hinter der der Garten werden sollte, in den man durch ein hölzernes Gitter hineinging. Die vierte war die Einfahrt, damals auch Planke, nicht einmal gut gefügt, und mit einem hölzernen Gittertore versehen, das meistens offen

stand. In der Mitte des Hofes sollte ein Brunnen werden, der aber damals noch gar nicht angefangen war. Es kam daher leicht an, daß Menschen zu mir in meinem Hofe herzutreten konnten. Sie waren im Freien gestanden und hatten in großer Angst den Zustand der Dinge betrachten wollen. Als sie das Licht in den Fenstern meiner Stube verschwinden sahen und gleich darauf bemerkten, daß es an den Fenstern des Stiegenhauses heruntergehe, dachten sie, daß ich in den Hof kommen würde, und gingen näher herzu. Sie fürchteten erst rechte Verheerungen und unbekannte Schrecken, da nun der Sturm auch noch dazugekommen sei. Ich sagte ihnen aber, daß dies gut ist, und daß nun das Ärgste bereits hinter uns liege. Es war zu erwarten, daß die Kälte, die nur unten, nicht aber oben war, bald verschwinden würde. Es könne nun, da der Wind so warm sei, kein neues Eis mehr entstehen, ja, das alte müsse weniger werden. Der Wind, wie sie meinten und fürchteten, könne auch nicht mehr Bäume stürzen, als in der Windstille gefallen sind; denn als er sich hob, sei er gewiß nicht so stark gewesen, daß er zu der Wucht, mit der mancher Stamm schon beladen gewesen war, so viel hinzugegeben hätte, daß der Stamm gebrochen wäre, wohl aber sei er gewiß schon stark genug gewesen, um das Wasser, das locker in den Nadeln geschwebt hatte, und die Eisstücke, die nur mit einem schwachen Halt befestigt gewesen waren, herabzuschütteln. Der nächste, stärkere Stoß habe schon einen erleichterten Baum gefunden und habe ihn noch mehr erleichtert. So sei die Windstille, in der sich alles heimlich sammeln und aufladen konnte, das Furchtbare, und der Sturm, der das Zusammengeladene erschütterte, die Erlösung gewesen. Und wenn auch mancher Baum durch den Wind zum Falle gebracht wurde, so wurden doch gewiß weit mehrere durch ihn gerettet, und der schon im Äußersten stehende Stamm wäre auch in der Windstille, nur um eine kleine Zeit später, gefallen. Und nicht bloß herabgeschüttelt habe der Wind das Eis, sondern er habe es auch durch seinen warmen Hauch zuerst in den zarteren Geweben, dann in den stärkeren zerfressen und habe

das dadurch entstandene und auch das vom Himmel gefallene Wasser nicht in den Zweigen gelassen, wie es eine bloß warme, aber stille Luft getan hätte. Und in der Tat, obwohl wir durch das Sausen des Sturmes hindurch das frühere Rauschen der Wälder nicht hören konnten, so waren doch die dumpfen Fälle, die wir allerdings noch vernahmen, viel seltener geworden.

Nach einer Weile, in welcher der Wind immer heftiger und, wie wir meinten, auch immer wärmer geworden war, wünschten wir uns eine gute Nacht und gingen nach Hause. Ich begab mich auf meine Stube, entkleidete mich, legte mich in das Bett und schlief recht fest bis an den Morgen, da schon der helle Tag an dem Himmel stand.«

Und nun zur Begründung der Wahl der »Eisgeschichte«. Inwiefern muß nach dem Wort Adalbert Stifters diese »Eisgeschichte tief wirken«? Was mag der Dichter mit der Wirkung seines Wortes gemeint haben?

Die Geschichte erzählt, wie der Doktor mit seinem Knecht an einem Wintertag bei der Besuchsfahrt zu den Kranken auf den vereisten Wald trifft. Stifter nennt die Vereisung des Waldes einfach – »das Ding«.

Beruht das Wirkende der Erzählung im Ungewöhnlichen dieses Dinges, das den Leser fesselt? Oder beruht die Wirkung der Erzählung in der Kunst, mit der Stifter dieses Ding beschreibt und den Leser darüber erstaunen läßt? Oder beruht die Wirkung in beidem: im Ungewöhnlichen des Dinges und im Erstaunlichen der Darstellung? Oder hat das Wirken des dichterischen Wortes gar noch anderes im Sinn?

Die Vereisung befällt an diesem Tag und in der ihm folgenden Nacht nicht nur den Wald, sondern auch die Wohnungen der Menschen. Zur Eisgeschichte gehört deshalb die Rückkehr des Doktors in sein Haus, gehört das nächtliche Gespräch mit den Nachbarsleuten, die entfernt von ihren Häusern stehen.

»Die Eisgeschichte muß tief wirken«, sie könnte den Leser im Grunde seines Daseins treffen. Wie also wirkt das Wort des Dich-

ters? Es wirkt, indem es den Leser hervorruft, nämlich in das Hören auf das Gesagte, das heißt auf das im Wort Gezeigte. Das Wirken des Wortes ist ein Rufen und Zeigen. Es verursacht keine Wirkungen wie Druck und Stoß im Bezirk mechanischer Abläufe.

Doch wohin zeigt das Wort der Eisgeschichte? Aus der Furcht, ihre Häuser könnten durch die vereisten Schneelasten über Nacht eingedrückt werden, haben die Menschen ihre Wohnungen verlassen. Sie bangen um ihr Wohnen, um ihr Dasein. Der Doktor spricht mit ihnen. Er sagt ihnen vom Rieseln und Rinnen des Wassers, wie es das Eis anders im Geäst der Bäume bildet, anders auf der Fläche der Dächer. Der Doktor verweist das Blicken und Sinnen seiner Nachbarn auf diesen einfachen, jedoch verborgenen Vorgang. So lenkt der Dichter das Denken der Menschen weg vom gewaltigen Rauschen und Krachen, Brechen und Stürzen auf etwas Unscheinbares, das still und sanft waltet.

In seiner Vorrede zu den »Bunten Steinen«, von der Stifter sagt, sie »passe keineswegs für junge Zuhörer«, gibt er folgendes zu bedenken:

»Das Wehen der Luft, das Rieseln des Wassers, das Wachsen der Getreide, das Wogen des Meeres, das Grünen der Erde, das Glänzen des Himmels, das Schimmern der Gestirne halte ich für groß; das prächtig einherziehende Gewitter, den Blitz, welcher Häuser spaltet, den Sturm, der die Brandung treibt, den feuerspeienden Berg, das Erdbeben, welches Länder verschüttet, halte ich nicht für größer als obige Erscheinungen, ja ich halte sie für kleiner, weil sie nur Wirkungen viel höherer Gesetze sind. Sie kommen auf einzelnen Stellen vor und sind die Ergebnisse einseitiger Ursachen. Die Kraft, welche die Milch im Töpfchen der armen Frau emporschwellen und übergehen macht, ist es auch, die die Lava in dem feuerspeienden Berge emportreibt und auf den Flächen der Berge hinabgleiten läßt.«

Wohin lenkt Stifter unsere Gedanken? Folgen wir ihm, denken wir noch einen unmerklichen Schritt weiter, um das Wirken des dichtenden Wortes deutlicher zu verstehen.

Die Kräfte und Gesetze, auf die der Dichter zeigt, sind selber noch ein Zeichen. Denn sie zeigen in jenes ganz Unsichtbare, jedoch allem zuvor alles Bestimmende, dem der Mensch aus dem Grunde seines Daseins entsprechen muß, wenn er auf dieser Erde soll wohnen können. Das dichtende Wort zeigt in die Tiefe dieses Grundes. Stifter nennt es das Große. »Jede Größe«, sagt er, »ist einfach und sanft, wie es ja auch das Weltgebäude ist.« (Brief an Heckenast, Juli 1847) Und an anderer Stelle heißt es: »Das Große posaunt sich nie aus, es ist bloß und wirkt so.« (Brief vom 11. August 1847; vgl. Beilage zum Brief vom 3. Februar 1854)

Das Zeigen des wahrhaft Großen im Kleinen, das Zeigen in das Unsichtbare, und zwar durch das Augenfällige und durch das Tägliche der Menschenwelt hindurch, das Hörenlassen des Ungesprochenen im Gesprochenen – dieses Sagen ist das Wirkende im Wort des Dichters Adalbert Stifter.

Die inständige Bemühung um ein solches Zeigen verhilft dem Dichter zu einer Sprache, die von Werk zu Werk immer »tiefer, körniger, großartiger und dann ganz rein und klar und durchsichtig in der Form« spricht. (Brief an Heckenast vom 16. Februar 1847).

Allein dieses selbe Suchen nach dem Wort, das jeweils das zu zeigende Ding in seinem Unsichtbaren erblicken läßt, nötigt zuweilen dem Dichter auch ein Bekenntnis ab von der Art des folgenden an den Verleger: »Aber einen anderen Jammer muß ich Ihnen mitteilen, nämlich wegen der Mappe. Das ist eine heillose Geschichte. *Das Buch gefällt mir nicht.*« (Brief an Hekkenast a.a.O.) Der letzte Satz ist unterstrichen und geschrieben während der erneuten Arbeit an der Erzählung, der die »Eisgeschichte« entnommen ist.

Dagegen spricht Stifter seine vollendete Sprache in der letzten, jedoch unvollendeten Fassung der »Mappe«. Sie erschien erst aus dem Nachlaß des Dichters beinahe hundert Jahre nach der frühesten Fassung. – In der letzten »Mappe« fehlt noch die »Eisgeschichte«.

Dem ganzen Werk »Die Mappe meines Urgroßvaters« hat Adalbert Stifter das Wort eines alten lateinischen Schriftstellers als Leitspruch mitgegeben:

»Dulce est, inter majorum versari habitacula, et veterum dicta factaque recensere memoria.«

EGESIPPUS

Es lautet in der Übersetzung:
»Liebreich ist es, unter den heimischen Dingen der Vorfahren zu verweilen und der Alten Worte und Werke zu erprüfen im Andenken.«

WINK IN DAS GEWESEN

Möchte er den Verleger ehren, dann gerät der Autor in die mißliche Lage, dabei auch von sich selbst zu sprechen; wenn schon nicht von seiner Person, dann von den Versuchen, lang Durchdachtes durch Schriften auf einem geeigneten Weg in die Öffentlichkeit zu bringen.

Die Abfolge dieser Veröffentlichungen im Verlag Vittorio Klostermann ließe sich erzählen.

Es begann mit dem Druck der Freiburger Antrittsvorlesung »Was ist Metaphysik?«, gehalten im Sommersemester 1929. Zwar erschien der Text im Verlag von Friedrich Cohen in Bonn, so auch das Buch »Kant und das Problem der Metaphysik«.

Aber bei diesen Veröffentlichungen im Jahre 1929 war schon der Name Klostermann im Spiel.

Mit der Gründung des eigenen Verlages Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., im Jahre 1930 begann eine unauffällige Sammlung von Autoren, die ein gemeinsamer freier Geist bestimmte, der besonders in den dreißiger Jahren, aber auch im folgenden Jahrzehnt lebendig blieb.

Bei der noch heute vorherrschenden summarisch-politischen Kennzeichnung dieser beiden Jahrzehnte hält es vorerst noch schwer, das Eigentümliche dieses gemeinsamen Geistes hinreichend geprägt darzustellen.

Er bekundet sich eher durch eine Aufzählung von Namen: Max Kommerell, Hans Lipps, Karl Reinhardt, W. F. Otto, Kurt Riezler, Theodor Hetzer, Ernst und Friedrich Georg Jünger. Für viele der Heutigen sprechen diese Namen nicht mehr. Oder darf ich sagen: noch nicht? Wovon könnten sie sprechen?

Von einer Bemühung, einen ursprünglichen Bezug zur Geschichte der Dichtung, der Kunst und des Denkens zu gewinnen, um aus der Geschichte die in ihr verwahrten hohen Maßstäbe zu empfangen und zu zeigen, die jedem künftigen Werk der Dichtung, der Kunst und des Denkens durch deren eigenes Wesen gewiesen sind.

Denn solche Maßstäbe werden nicht erst durch die Gesellschaft gesetzt, als seien sie bloße Ableger dieser statt die Ortschaften, in die gehörig die Gesellschaft auf ihre angemaßte Subjektivität verzichten muß, d. h. auf ihren Anspruch, alles, was ist, als das von ihr gesetzte und gelenkte Objekt hinzunehmen und zu betreiben.

Der gemeinsame Geist, den die aufgezählten Namen nur andeuten und nicht bestimmen, behielt seine ungesprochene Einheit darin, daß er die Vielfalt und Selbständigkeit der darin wohnenden Autoren nicht nur duldete, sondern forderte und so den Teilnehmenden die Möglichkeit gewährte, einander gegenseitig und auf eine stets neue Art zu fördern.

Es war die schwer faßbare Kunst und Einsicht, Hellhörigkeit und Standhaftigkeit des Verlegers Vittorio Klostermann, diesem gemeinsamen Geist ohne Programm ohne Bestellen und Angleichen seine Freiheit zu lassen und dadurch hohe Maßstäbe in Geltung zu halten.

Der Verleger wagte es auch, in schwierigen Jahren unerwünschte Texte mit Erfahrung und Geschick im Verborgenen an die Leser zu bringen.

Um dieses unsichtbare Verlagswerk, die Wahrung jenes gemeinsamen Geistes, recht zu fassen und zu würdigen, bedarf es freilich eines echten Sinnes für die Geschichte. Ihm eignet der Einblick in die bestimmenden Mächte der heutigen sich rasch verändernden Welt und des ihr botmäßigen Menschentums. Für dieses droht alles Geschichtliche zu einem manipulierbaren Bestand von Informationen zu werden.

Dieser Vorgang nötigt die Einsichtigen, die aus ihm entstehende Not zu erfahren und sie auszuhalten.

Ein solcher Einblick in die Geschichte könnte einen Wink erfahren lassen für die kommenden Aufgaben des Verlages Vittorio Klostermann:

Eingedenk zu bleiben jenes gewesenen gemeinsamen Geistes. Denn was gewesen, verharrt im Wirken, übersteht das Vergehen.

Freiburg i. Breisgau, Herbst 1966.

Martin Heidegger

DIE KUNST UND DER RAUM

»Wenn man viel selbst denkt, so findet man viele Weisheit in die Sprache eingetragen. Es ist wohl nicht wahrscheinlich, daß man alles selbst hineinträgt, sondern es liegt wirklich viel Weisheit darin, so wie in den Sprichwörtern.«

G. Chr. Lichtenberg

Δοκεῖ δὲ μέγα τι εἶναι καὶ χαλεπὸν ληφθῆναι ὁ τόπος.

»Es scheint aber etwas Großmächtiges zu sein und schwer zu fassen, der Topos« – das heißt der Ort-Raum.

Aristoteles, Physik, IV. Buch

Die Bemerkungen zur Kunst, zum Raum, zum Ineinanderspiel beider bleiben Fragen, auch wenn sie in der Form von Behauptungen sprechen. Sie beschränken sich auf die bildende Kunst und innerhalb ihrer auf die Plastik.
Die plastischen Gebilde sind Körper. Ihre Masse, aus verschiedenen Stoffen bestehend, ist vielfältig gestaltet. Das Gestalten geschieht im Abgrenzen als Ein- und Ausgrenzen. Hierbei kommt der Raum ins Spiel. Er wird vom plastischen Gebilde besetzt, als geschlossenes, durchbrochenes und leeres Volumen geprägt. Bekannte Sachverhalte und dennoch rätselhaft.

Der plastische Körper verkörpert etwas. Verkörpert er den Raum? Ist die Plastik eine Besitzergreifung vom Raum, eine Beherrschung des Raumes? Entspricht die Plastik damit der technisch-wissenschaftlichen Eroberung des Raumes?

Als Kunst freilich ist die Plastik eine Auseinandersetzung mit dem künstlerischen Raum. Die Kunst und die wissenschaftliche Technik betrachten und bearbeiten den Raum in verschiedener Absicht auf verschiedene Weise.

Der Raum aber – bleibt er der selbe? Ist es nicht jener Raum, der seit Galilei und Newton seine erste Bestimmung erfahren hat? Der Raum – jenes gleichförmige, an keiner der möglichen Stellen ausgezeichnete, nach jeder Richtung hin gleichwertige, aber sinnlich nicht wahrnehmbare Auseinander?

Der Raum – der inzwischen in steigendem Maße immer hartnäckiger den modernen Menschen zu seiner letzten Beherrschbarkeit herausfordert?
Folgt nicht auch die moderne bildende Kunst dieser Herausforderung, insofern sie sich als eine Auseinander-

setzung mit dem Raum versteht? Findet sie sich dadurch nicht in ihrem zeitgemäßen Charakter bestätigt?

Doch kann der physikalisch-technisch entworfene Raum, wie immer auch er sich weiterhin bestimmen mag, als der einzig wahre Raum gelten? Sind, mit ihm verglichen, alle anders gefügten Räume, der künstlerische Raum, der Raum des alltäglichen Handelns und Verkehrs, nur subjektiv bedingte Vorformen und Abwandlungen des einen objektiven kosmischen Raumes?

Wie aber, wenn die Objektivität des objektiven Weltraumes unweigerlich das Korrelat der Subjektivität eines Bewußtseins bleibt, das den Zeitaltern fremd war, die der europäischen Neuzeit vorausgingen?

Selbst wenn wir die Verschiedenartigkeit der Raumerfahrungen in den vergangenen Zeitaltern anerkennen, gewinnen wir damit schon einen Einblick in das Eigentümliche des Raumes? Die Frage, was der Raum als Raum sei, ist damit noch nicht gefragt, geschweige denn beantwortet. Unentschieden bleibt, auf welche Weise der Raum *ist* und ob ihm überhaupt ein Sein zugesprochen werden kann.

Der Raum – gehört er zu den Urphänomenen, bei deren Gewahrwerden nach einem Wort Goethes den Menschen eine Art von Scheu bis zur Angst überkommt? Denn hinter dem Raum, so will es scheinen, gibt es nichts mehr, worauf er zurückgeführt werden könnte. Vor ihm gibt es kein Ausweichen zu anderem. Das dem Raum Eigentümliche muß sich von ihm selbst her zeigen. Läßt sich sein Eigentümliches noch sagen?
Aus der Not solchen Fragens wird uns das Eingeständnis abverlangt:

Solange wir das Eigentümliche des Raumes nicht erfahren, bleibt auch die Rede von einem künstlerischen Raum dunkel. Die Weise, wie der Raum das Kunstwerk durchwaltet, hängt vorerst im Unbestimmten.

Der Raum, innerhalb dessen das plastische Gebilde wie ein vorhandener Gegenstand vorgefunden werden kann, der Raum, den die Volumen der Figur umschließen, der Raum, der als Leere zwischen den Volumen besteht – sind diese drei Räume in der Einheit ihres Ineinanderspielens nicht immer nur Abkömmlinge des einen physikalisch-technischen Raumes, auch wenn rechnerische Abmessungen nicht in das künstlerische Gestalten eingreifen dürfen?
Einmal zugestanden, die Kunst sei das Ins-Werk-Bringen der Wahrheit und Wahrheit bedeute die Unverborgenheit des Seins, muß dann nicht im Werk der bildenden Kunst auch der wahre Raum, das, was sein Eigenstes entbirgt, maßgebend werden?

Doch wie können wir das Eigentümliche des Raumes finden? Es gibt einen Notsteg, einen schmalen freilich und schwankenden. Wir versuchen auf die Sprache zu hören. Wovon spricht sie im Wort Raum? Darin spricht das Räumen. Dies meint: roden, die Wildnis freimachen.
Das Räumen erbringt das Freie, das Offene für ein Siedeln und Wohnen des Menschen.
Räumen ist, in sein Eigenes gedacht, Freigabe von Orten, an denen die Schicksale des wohnenden Menschen sich ins Heile einer Heimat oder ins Unheile der Heimatlosigkeit oder gar in die Gleichgültigkeit gegenüber beiden kehren.
Räumen ist Freigabe der Orte, an denen ein Gott erscheint, der Orte, aus denen die Götter entflohen sind, Orte, an denen das Erscheinen des Göttlichen lange zögert.
Räumen erbringt die jeweils ein Wohnen bereitende Ort-

schaft. Profane Räume sind stets die Privation oft weit zurückliegender sakraler Räume.
Räumen ist Freigabe von Orten.
Im Räumen spricht und verbirgt sich zugleich ein Geschehen. Dieser Charakter des Räumens wird allzu leicht übersehen. Und wenn er gesehen ist, bleibt er immer noch schwer zu bestimmen, vor allem, solange der physikalisch-technische Raum als der Raum gilt, an den sich jede Kennzeichnung des Raumhaften im vorhinein halten soll.

Wie geschieht das Räumen? Ist es nicht das Einräumen und dies wiederum in der zwiefachen Weise des Zulassens und des Einrichtens?
Einmal gibt das Einräumen etwas zu. Es läßt Offenes walten, das unter anderem das Erscheinen anwesender Dinge zuläßt, an die menschliches Wohnen sich verwiesen sieht.
Zum anderen bereitet das Einräumen den Dingen die Möglichkeit, an ihr jeweiliges Wohin und aus diesem her zueinander zu gehören.

Im zwiefältigen Einräumen geschieht die Gewährnis von Orten. Der Charakter dieses Geschehens ist solches Gewähren. Doch was ist der Ort, wenn sein Eigentümliches sich am Leitfaden des freigebenden Einräumens bestimmen soll?
Der Ort öffnet jeweils eine Gegend, indem er die Dinge auf das Zusammengehören in ihr versammelt.

Im Ort spielt das Versammeln im Sinne des freigebenden Bergens der Dinge in ihre Gegend.
Und die Gegend? Die ältere Form des Wortes lautet »Gegnet«. Es nennt die freie Weite. Durch sie ist das Offene angehalten, jegliches Ding aufgehen zu lassen in sein Beruhen in ihm selbst. Dies heißt aber zugleich: Ver-

wahren, die Versammlung der Dinge in ihr Zueinandergehören.

Die Frage regt sich: Sind die Orte erst und nur das Ergebnis und die Folge des Einräumens? Oder empfängt das Einräumen sein Eigentümliches aus dem Walten der versammelnden Orte? Träfe dies zu, dann müßten wir das Eigentümliche des Räumens in der Gründung von Ortschaft suchen, müßten die Ortschaft als das Zusammenspiel von Orten bedenken.

Wir müßten darauf achten, daß und wie dieses Spiel aus der freien Weite der Gegend die Verweisung in das Zusammengehören der Dinge empfängt.
Wir müßten erkennen lernen, daß die Dinge selbst die Orte sind und nicht nur an einen Ort gehören.

In diesem Falle wären wir auf lange Zeit hinaus genötigt, einen befremdenden Sachverhalt hinzunehmen:
Der Ort befindet sich nicht im vorgegebenen Raum nach der Art des physikalisch-technischen Raumes. Dieser entfaltet sich erst aus dem Walten von Orten einer Gegend.

Das Ineinanderspiel von Kunst und Raum müßte aus der Erfahrung von Ort und Gegend bedacht werden.
Die Kunst als Plastik: Keine Besitzergreifung des Raumes. Die Plastik wäre keine Auseinandersetzung mit dem Raum.

Die Plastik wäre die Verkörperung von Orten, die, eine Gegend öffnend und sie verwahrend, ein Freies um sich versammelt halten, das ein Verweilen gewährt den jeweiligen Dingen und ein Wohnen dem Menschen inmitten der Dinge.

Was wird, wenn es so steht, aus dem Volumen der plastischen, jeweils einen Ort verkörpernden Gebilde? Vermutlich wird es nicht mehr Räume gegeneinander abgrenzen, in denen Flächen ein Innen gegen ein Außen umwinden. Das mit dem Wort Volumen Genannte müßte seinen Namen verlieren, dessen Bedeutung nur so alt ist wie die neuzeitliche technische Naturwissenschaft.

Die Orte suchenden und Orte bildenden Charaktere der plastischen Verkörperung blieben zunächst namenlos.

Und was würde aus der Leere des Raumes? Oft genug erscheint sie nur als ein Mangel. Die Leere gilt dann als das Fehlen einer Ausfüllung von Hohl- und Zwischenräumen.

Vermutlich ist jedoch die Leere gerade mit dem Eigentümlichen des Ortes verschwistert und darum kein Fehlen, sondern ein Hervorbringen.
Wiederum kann uns die Sprache einen Wink geben. Im Zeitwort »leeren« spricht das »Lesen« im ursprünglichen Sinne des Versammelns, das im Ort waltet.
Das Glas leeren heißt: es als das Fassende in sein Freigewordenes versammeln.
Die aufgelesenen Früchte in einen Korb leeren heißt: ihnen diesen Ort bereiten.
Die Leere ist nicht nichts. Sie ist auch kein Mangel. In der plastischen Verkörperung spielt die Leere in der Weise des suchend-entwerfenden Stiftens von Orten.

Die vorstehenden Bemerkungen reichen gewiß nicht so weit, daß sie schon das Eigentümliche der Plastik als einer Art der bildenden Kunst in der genügenden Deutlichkeit zeigen. Die Plastik: ein verkörperndes Ins-Werk-Bringen von Orten und mit diesen ein Eröffnen von Gegenden möglichen Wohnens der Menschen, möglichen Verweilens der sie umgebenden, sie angehenden Dinge.

Die Plastik: die Verkörperung der Wahrheit des Seins in ihrem Orte stiftenden Werk.

Schon ein vorsichtiger Einblick in das Eigentümliche dieser Kunst läßt vermuten, daß die Wahrheit als die Unverborgenheit des Seins nicht notwendig auf Verkörperung angewiesen ist.

Goethe sagt: »Es ist nicht immer nötig, daß das Wahre sich verkörpere; schon genug, wenn es geistig umherschwebt und Übereinstimmung bewirkt, wenn es wie Glockenton ernst-freundlich durch die Lüfte wogt.«

ZEICHEN

Die Sprache, als bloße Zeichengebung vorgestellt, bietet den Ansatz für die informationstheoretische Technisierung der Sprache. Die von hier aus einsetzende Einrichtung des Verhältnisses des Menschen zur Sprache vollzieht auf die unheimlichste Weise die Forderung von Karl Marx: Es gilt, die Welt zu verändern.

Ob man die radikale Unmenschlichkeit der jetzt bestaunten Wissenschaft einmal ansieht und noch rechtzeitig zugibt? Die Übermacht des rechnenden Denkens schlägt täglich entschiedener auf den Menschen selbst zurück und entwürdigt ihn zum bestellbaren Bestandstück eines maßlosen »operationalen« Modelldenkens. Durch die Wissenschaft wird die Flucht vor dem nichtrechnenden Denken organisiert und zur Institution verfestigt.

*

Das Erstaunliche der Griechen des Altertums bleibt, daß sie es vermochten, das zu Sagende schon in seiner Verhüllung aus einer zuvorkommenden Zurückhaltung her zu erblicken. Sie

vermochten dies, weil ihre Sprache – das zu bauende Haus der Anwesenheit des Anwesenden – sie erwartete, um bauend darin zu wohnen.

Bei der heute herrschenden Behendigkeit im Reden und Schreiben bleibt es das Schwerste, noch ein einfaches tragendes Sagen zu pflegen und ein solches dort, wo es geschieht, zu hören.

Aus Gebirg und Meer, aus Himmel und Insel, aus dem (schon zuviel beredeten) Licht und seiner Gewährnis des je und je begrenzten Anwesenden, aus dem gar, was selbst erst Licht-Helle und Dunkel erlaubt, muß alle Kunst und jedes Wissen erfahren werden.

*

Die heutige Hegel-Renaissance – das herrschende Denken ist schwer aus der Mühle der Dialektik herauszuholen. Es ist nur noch eine leer laufende Mühle, weil die Grundstellung Hegels, seine christlich-theologische Metaphysik, preisgegeben ist; denn in ihr allein hat Hegels Dialektik ihr Element und den Halt.

Die Frage bleibt, ob die Industriegesellschaft, die heute als die erste und letzte Wirklichkeit gilt – früher hieß sie Gott –, mit Hilfe der marxistischen Dialektik, d. h. im Prinzip mit Hegels Metaphysik, sich überhaupt zureichend denken läßt. Die Methode des dialektischen Vermittelns schleicht sich an den Phänomenen vorbei (z. B. am Wesen der modernen Technik). Der bloße Scharfsinn ist kein Weg zu dem, was sich unserem Denken noch verbirgt. Die Revolution der Denkart, die dem Menschen bevorsteht, ist noch nicht vorbereitet, eine öffentliche Erörterung darüber nicht an der Zeit.

Die Dialektik ist die Diktatur des Fraglosen. In ihrem Netz erstickt jede Frage.

*

Die Irrmeinung, das Rationale und die Rationalisierung (Entzauberung) der Welt seien selbst etwas Rationales, bleibt der Frage nach der Herkunft der Ratio ausgesetzt.

DAS WOHNEN DES MENSCHEN

Hölderlins Wort: »Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnet der Mensch auf dieser Erde« wird kaum gehört, ist noch nicht gedacht, geschweige denn in unser Andenken eingegangen. Wie soll es auch? Angesichts der heutigen Wirklichkeit, die sich als Industrie- und Leistungsgesellschaft versteht, die sich selbst und die von ihr benutzten Bestände selber produziert, entleert sich das Wort des Dichters für jedermann leicht zur bloßen Phantasterei. Dichtung versteht sich selbst gesellschaftlich als Literaturproduktion.

Daß man Hölderlins Wort nicht ernst nimmt, findet man auch durch die heutige Hölderlin-Forschung gerechtfertigt. Sie rechnet das Wort unter das »Zweifelhafte«; denn der Text, in den es gehört, ist nicht handschriftlich überliefert, steht am Schluß des Romans »Phaeton« von Wilhelm Waiblinger, der im Jahre 1823 erschienen ist. Dagegen spricht Norbert von Hellingrath in seinen »Prolegomena zu einer Erstausgabe von Hölderlins Pindarübertragungen« (1911, S. 58, Anm. 3) von »Stellen, die im wesentlichen echt sein mögen«. Hellingraths

forschende Bemühungen um das Werk Hölderlins ruhten ihrerseits auf einem dichterischen Bezug zum Dichter, der eines Tages vielleicht noch einigen als der Dichter eines künftigen Dichtertums sich kundtun wird.

Seltsamerweise kommt das Beiwort »dichterisch« in den als endgültig veröffentlichten Texten seiner Gedichte nicht vor. Doch verzeichnet die Stuttgarter Ausgabe (II, 635) das Wort als Lesart zum Vers 28 des Gedichtes »Der Archipelagus«. Die Stelle (V. 25-29) lautet:

»Auch die Himmlischen, sie, die Kräfte der Höhe, die stillen, / Die den heiteren Tag und süßen Schlummer und Ahnung / Fernher bringen über das Haupt der fühlenden Menschen / Aus der Fülle der Macht, auch sie, die alten Gespielen, / Wohnen, wie einst, mit Dir . . .«

Im ersten Entwurf schreibt Hölderlin statt: »die alten Gespielen, / Wohnen«: »dichterischen Gespielen, wohnen«. Somit ist der dichtende Gedanke eines dichterischen Wohnens dem Dichter keineswegs fremd. Aber das Beiwort »dichterischen« nennt an der angeführten Stelle die Weise des Wohnens der Gestirne, nicht die des Menschen. Was sagt dann »die dichterischen Gespielen«, wenn in der endgültigen Fassung dafür stehen kann: »die alten Gespielen«?

Inwiefern sind die »alten« die »dichterischen« und die »dichterischen« die »alten«?

Die Gestirne sind die von jeher Gewesenen, die einstigen, sie sind jene, die auch künftig wiederkehren. Sie sind die Einstigen in einem zwiefachen Sinne. Aus dieser Einstigkeit bestimmt sich ihre Gegenwart; das Immer der »immerblühenden Sterne« (Entwurf, II, 635) erschöpft sich nicht darin, daß sie nur ständig fortdauern. Die alten Gespielen bringen den »fühlenden Menschen« die Heiterkeit des Tages, den Schlummer der Nacht und die Ahnung. Bringend spenden sie, stiften für die Lebenszeit der Sterblichen Bleibendes, sie sind dichtende. Die alten Gespielen »wohnen dichterisch« mit dem Meergott der Ägäis, mit seinen Inseln und deren Bewohnern.

Wenn die endgültige Fassung des Gedichtes die Gestirne die »alten« nennt, dann ist die Bestimmung »die dichterischen« nicht getilgt. Die folgenden Verse 29-42 nennen erst eigens das höchste der Gestirne »die Sonne des Tages«, die »allverklärende«. Sie heißt V. 38 »die Dichtende«. Sie stiftet die höhere Klarheit, die alle Dinge in ihrem Eigenen erscheinen läßt und den Sterblichen das Maß gibt.

Allein, das Gedicht »Der Archipelagus« spricht selber deutungsvoller und gesammelter, als die hier versuchten, notwendig abgerissenen Hinweise dies je vermöchten.

Indes drängt sich eine Frage auf. Mindern oder beseitigen gar die handschriftlich bezeugten Stellen dieses vollendeten Gedichtes nicht die Zweifel an der Echtheit des Prosatextes »In lieblicher Bläue blühet...«, dem die Zeilen »Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnet der Mensch auf dieser Erde« entnommen sind? Träfe dies zu, dann bliebe gleichwohl der schon erwähnte Unterschied bestehen.

Nach dem »Archipelagus« »wohnen dichterisch« die Gestirne, ist »die Dichtende« das höchste Gestirn, die Sonne. Die Bestimmung »dichterisch« eignet den »Himmlischen«. Nach dem späteren Prosatext eignet das »dichterisch wohnen« den Sterblichen »auf dieser Erde«.

Nach dem »Archipelagus« sind maßgebend zugeneigt den Irdischen die Himmlischen. Nach dem Prosatext neigen sich vor den Himmlischen die Sterblichen. Maßgebend in gleicher Weise? fragen wir und – stocken und hören die Frage des Textes: »Giebt es auf Erden ein Maß?« Und wir bedenken die unmittelbar folgende Antwort: »Es giebt keines.«

Die irdisch Dichtenden sind nur die Maß-Nehmenden einer himmlischen Maßgabe. Die sterblich Dichtenden stiften immer nur ein zuvor Empfangenes. Dichten ist für Hölderlin keine eigenmächtig schöpferische Produktion, sondern das von den Himmlischen gebrauchte, an ihrer Macht das Maß nehmende Bauen am Werk des Sagens. Durch dieses wird die Gegend offengehalten für den Aufenthalt der Sterblichen in ihr.

Neigungsgegend heiße daher die Lichtung, in der befremdend-spendend die Himmlischen sich zuneigen den Sterblichen auf dieser Erde und dankend-bildend die Irdischen sich vor den Himmlischen verneigen. In der Neigungsgegend gehören maßgebend-maßnehmend, d. h. dichterisch, die Himmlischen und die Sterblichen zueinander, sind sie, je auf ihre Weise wohnend, selbander.

Doch ist dies alles nicht ein bloßer Traum, ein Gebilde willkürlichen Vorstellens, dem jede Wirklichkeit, jede Aussicht auf eine mögliche Verwirklichung, jeder Anspruch auf Bündigkeit und Verbindlichkeit fehlen?

Schon ein ungefährer Blick auf den heutigen Weltzustand scheint in solches Fragen zu zwingen. Wir übersehen dabei allerdings zu leicht, daß Hölderlin selbst gegenüber der ihm abverlangten Dichtung und deren Wagnis, unterwegs auf seinem Weg, wissender wurde, als wir Heutigen dies, ihm nur erst nach-denkend, vermögen.

Die Schlußstrophe der Hymne »Die Wanderung« sagt es (Hellingrath IV², 171; St. A. II, 141):

Die Dienerinnen des Himmels
Sind aber wunderbar,
Wie alles Göttlichgeborne.
Zum Traum wirds ihm, will es Einer
Beschleichen und straft den, der
Ihm gleichen will mit Gewalt;
Oft überraschet es einen,
Der eben kaum es gedacht hat.

Also bleibt es doch, auch im Sinne Hölderlins, übereilt, auf das Wort »dichterisch wohnet der Mensch . . .« hinzuweisen oder es gar als bindend Gesagtes anzumelden. Und wenn schon das »dichterisch wohnen« bemüht werden soll, dann bliebe im äußersten Fall die Feststellung: der Mensch wohnt heute auf dieser Erde – nicht dichterisch.

Doch was heißt dies? Und sagt Hölderlin davon? Norbert von Hellingrath bringt unter dem Titel »Bruchstücke und Entwürfe« (IV², 257) einen kurzen Text (n. 25) mit der Überschrift: »Das Nächste Beste«. Er lautet:

offen die Fenster des Himmels
Und freigelassen der Nachtgeist
Der himmelstürmende, der hat unser Land
Beschwäzet, mit Sprachen viel, undichtrischen, und
Den Schutt gewälzet
Bis diese Stunde
Doch kommt das, was ich will, ...

Bedeutet das hier genannte »undichterisch« das gleiche wie: nicht dichterisch? Keineswegs. Wenn jedoch beide Wendungen Verschiedenes sagen, nach welcher Hinsicht verlangen sie die Unterscheidung?

Man ist mit der Antwort rasch bei der Hand. Der Unterschied betrifft die Weise der Negation. Nicht dichterisch ist z. B. das Dreieck, aber es kann niemals undichterisch sein. Dafür müßte es dichterisch sein können, damit ihm nach dieser Hinsicht etwas mangeln und fehlen, damit es das Dichterische verfehlen kann. In der Geschichte des Denkens ist der Unterschied zwischen der bloßen Negation und der Privation seit langem bekannt. Es bleibe hier offen, ob mit dieser Unterscheidung – zu deren ersten Entbergung es der höchsten denkenden Anstrengung Platons in seinem Dialog »Sophistes« bedurfte – die Frage nach dem »nicht« schon hinreichend auch nur gestellt ist.

Wie im vorliegenden Fall das »un« in »undichterischen« zu denken sei, erfahren wir nur, wenn es gelingt, das »dichterisch« genauer zu bestimmen. Zum Glück bietet uns Hölderlin selbst die rechte Hilfe an.

Das Wort »undichtrisch« findet sich nur ein einziges Mal in den handschriftlich überlieferten Texten Hölderlins. Zu diesem Wort verzeichnet Hellingrath im »Anhang« (IV², 392) Varianten und vermerkt dabei: »über *undichterischen* sind turmähn-

lich die var. gehäuft: *unendlichen, unfriedlichen, unbündigen, unbändigen.*«

Wie sollen wir das Variable dieser Varianten denken? Löst die eine nur die andere ab, wird die jeweils voraufgehende durch die nachfolgende getilgt, so daß nur die letzte für die endgültige Textgestaltung gültig bleibt?

In der Stuttgarter Ausgabe sind (II, 868) dieselben Varianten als »übereinander« stehend verzeichnet, aber statt »undichtrischen« die auf der Schreibfläche des Blattes am höchsten stehende »unbändigen« als gültig in den Text (II, 234 und 237) aufgenommen. Dies mag einer philologischen Regel zufolge (vgl. St.A. I, 319) richtig sein. Aber es ist, poëtologisch, d. h. dichterisch gedacht, nicht das Wahre; es entbirgt nicht das, was der Dichter sagen und festhalten will.

Die Varianten zeigen die Bemühung, das »dichterische« im »undichtrischen« zu bestimmen. Dieses nennt das Unwesen des »dichterisch«, sein Unheimliches. »undichtrischen« ist das Beiwort zu »Sprachen viel«, in denen »der Nachtgeist« spricht; »der hat unser Land / Beschwäzet«, der ist »himmelstürmend«, feindselig, aufrührerisch gegen den Himmel.

Im »undichterischen« verschwindet das »dichterisch« nicht; vielmehr: wird das »endliche« mißachtet, das »friedliche« gestört, das »bündige« aufgelöst, das »bändigende« verkehrt in das »losgelassen«. All dieses sagt: das Maßgebende wird nicht zugelassen, die Maßnahme wird unterlassen. Die Neigungsgegend ist verschüttet.

Die Zusammengehörigkeit des angeführten, handschriftlich bezeugten Bruchstückes, das vom »undichtrischen« sagt, mit dem für zweifelhaft gehaltenen Text »dichterisch wohnet der Mensch« springt in die Augen.

Indes bleibt doch ein Unterschied zwischen beiden Texten bestehen. Das von Hellingrath veröffentlichte Bruchstück »Das Nächste Beste« spricht nicht vom Wohnen des Menschen. So scheint es wenigstens. Aber gerade diesen Anschein beseitigt der von Fr. Beißner in der Stuttgarter Ausgabe hergestellte Text

des »hymnischen Entwurfs« unter dem Titel »Das Nächste Beste«. Die drei Fassungen sind (II, 233-239) überzeugend »nach handschriftlichen Eigentümlichkeiten« (II, 867 ff.) zusammengestellt und als Dichtung des »Anbruchs einer neuen erfüllten Zeit nach der vaterländischen Umkehr« gedeutet (II, 870). Diese, und die Sorge der Einkehr in sie, dichtet Hölderlins Elegie »Heimkunft«. (Vgl. GA, Bd. 4, bzw. 5. Auflage der »Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung«, vermehrt um die beiden Vorträge »Hölderlins Erde und Himmel« und »Das Gedicht«.)

In der Sorge um die »Heimkunft« verharrt Hölderlins Dichtung. Es ist die Sorge um die Stiftung der Ortschaft des dichterischen Wohnens des Menschen, das Erharren der Rettung in diesem irdischen Aufenthalt. Von ihm sagt unausgesprochen der Entwurf »Das Nächste Beste«, wenn er die »Sprachen viel«, »die undichtrischen« nennt.

Doch seitdem Hölderlin seine Gesänge dichtete, dürfte allzu deutlich geworden sein: dieses Gedicht sagt und harrt vergeblich. Das Wort vom dichterischen Wohnen des Menschen bleibt unerfüllt eine einzige große Täuschung.

Aber es bleibt auch fraglich, ob wir mit dieser Feststellung das Wort des Dichters schon hinreichend langmütig denken. Auch der Mensch des heutigen Weltalters wohnt auf seine Weise dichterisch, nämlich, d. h. unter dem sein Dasein nennenden Namen, undichterisch. Der Mensch nimmt für seinen Willen zur Produktion seiner selbst und der bestellbaren Bestände das Maß von dieser durch seine Machenschaft verunstalteten Erde. Ihm fehlt das Gehör für Hölderlins Antwort auf diese Frage: »Giebt es auf Erden ein Maaß? Es giebt keines.«

Die »vielen Sprachen«, die »unser Land beschwätzen«, sind in Wahrheit nur das Einerlei der einen Sprache, auf die, rasch zunehmend, alles Sagen sich einebnet: die Sprache der Informatik des Computers. Das Maß für den nur noch rechnenden Menschen ist das Quantum.

Gewiß hat Hölderlin den heutigen Weltzustand noch nicht vorausgesehen oder gar schon beschrieben.

Dennoch *bleibt*, was sein Wort gestiftet und uns zum Andenken überlassen hat.

Vieles ist zu beachten, d. h. denkend zu erfahren. Das Nächste für uns heißt:

Erst einmal das Undichterische unseres Weltaufenthaltes als ein solches denken, die Machenschaft des Menschen als sein Geschick erfahren, statt sie zur bloßen Willkür und Verblendung herabzusetzen; heißt: denken, daß es auf dieser Erde nicht nur kein Maß gibt, sondern daß die planetarisch verrechnete Erde auch kein Maß geben kann, vielmehr ins Maßlose fortreißt.

Im Undichterischen das Dichterische denken, dafür genügt freilich der Ausweg in die anscheinend ausgleichende Dialektik nicht.

Wir denken immer noch übereilt am Geheimnis des »Nicht« und des Nichts vorbei.

Wir erfahren noch nicht deutlich genug, was sich uns im Entzug andeutet, weil wir den Entzug selbst, das Dichterische im Undichterischen, noch nicht kennen.

GEDACHTES

Für René Char
in freundschaftlichem Gedenken

Zeit

Wie weit?
Erst wenn sie steht, die Uhr,
im Pendelschlag des Hin und Her,
hörst Du: sie geht und ging und geht
nicht mehr.
Schon spät am Tag die Uhr,
nur blasse Spur zur Zeit,
die, nah der Endlichkeit,
aus ihr ent-steht.

Wege

Wege,
Wege des Denkens, gehende selber,
entrinnende. Wann wieder kehrend,
Ausblicke bringend worauf?
Wege, gehende selber,
ehedem offene, jäh die verschlossenen,
spätere; Früheres zeigend:
nie Erlangtes, zum Verzicht Bestimmtes –
lockernd die Schritte
aus Anklang verläßlichen Geschicks.
Und wieder die Not
zögernden Dunkels
im wartenden Licht.

Winke

Je aufdringlicher die Rechner,
je maßloser die Gesellschaft.

Je seltener Denkende,
je einsamer Dichtende.

Je notvoller Ahnende,
ahnend die Ferne
rettender Winke.

Ortschaft

Die das Selbe denken
im Reichtum seiner Selbigkeit,
gehen die mühsam langen Wege
in das immer Einfachere, Einfältige
seiner im Unzugangbaren
sich versagenden Ortschaft.

Cézanne

Das nachdenksam Gelassene, das inständig
Stille der Gestalt des alten Gärtners
Vallier, der Unscheinbares pflegte am
chemin des Lauves.

Im Spätwerk des Malers ist die Zwiefalt
von Anwesendem und Anwesenheit einfältig
geworden, »realisiert« und verwunden zugleich,
verwandelt in eine geheimnisvolle Identität.

Zeigt sich hier ein Pfad, der in ein Zusam-
mengehören des Dichtens und des Denkens
führt?

Vorspiel

Laßt die Sage eines Denkens, ausgesetzt
dem Beispiel-losen, in der Stille seiner
Strenge ruhen.

Also werden – selten dann – Gebrauchte im
Ereignis armes Vorspiel wagen zu den
Liedern, die nur Dichter singen, langhin
ungehört.

Zwiefalt sproßt der Lieder und Gedanken
aus dem einen Stamm:
dem Sichverdanken jähen Winken
aus dem Dunkel des Geschicks.

Dank

Sichverdanken: Sichsagenlassen das Gehören in
das vereignend-brauchende Ereignis.
Wie weit der Weg vor diese Ortschaft, von der aus
das Denken in fügsamer Weise gegen sich selber
denken kann, um so das Verhaltene seiner
Armseligkeit zu retten.

Was aber arm ist, selig wahrt es sein Geringes.
Dessen ungesprochenes Vermächtnis
groß behaltet's im Gedächtnis:
Sagen die Ἀλήθεια als: die Lichtung:
die Entbergung der sich entziehenden Befugnis.

RIMBAUD VIVANT

René Char hat in seiner »Einführung« zu der Auswahl der Werke von Arthur Rimbaud (1957) Wegweisendes gesagt. Er hat aus der Einsicht in das Ganze dieser Dichtung mit Bedacht die beiden Briefe des Dichters vom (13.) und 15. Mai 1871 unter die »Werke« eingereiht. Im Brief vom 15. Mai sagt uns Rimbaud selbst, auf welche Weise ein Dichter »lebendig« bleibt: dadurch nämlich, daß kommende Dichter den Horizont aufnehmen, bei dem er selbst angekommen ist: »er kommt an beim *Unbekannten*!«

Kennen wir Heutigen schon hinreichend diesen Horizont, den Rimbaud »gesehen« hat?

Ich zögere mit der Antwort und bleibe bei der Frage. Diese deutlicher zu fragen, hilft uns der Dichter im genannten Brief mit zwei Sätzen:

»En Grèce ... vers et lyres *rhythment l'Action.*«
»La Poésie ne rhythmera plus l'action; elle *sera en avant!*«

Aber ich muß gestehen: Aus vielerlei Gründen beschränkt sich

die Auslegung der von Rimbaud hervorgehobenen Wörter auf Vermutungen in der Gestalt von Fragen.

Meint das großgeschriebene »l'Action« nur das Handeln und Wirken des Menschen, oder nennt es das Wirkliche im Ganzen? Ist dieses Wirkliche gleichzusetzen mit dem Gegenwärtigen? Was heißt: Die Sprache der Dichtung bringt das Wirkliche in ihren Rhythmus im Sinne des Gleichmaßes?

Die absolut moderne Dichtung soll dagegen nicht mehr unter diesem Auftrag stehen, »sie wird im Voraus sein«.

Ist das »en avant« nur zeitlich zu verstehen? Wird die Sprache der Dichtung voraussagend, mithin prophetisch, das Kommende voraus-sehen, aber als Dichtung gleichwohl auch im Rhythmus sprechen? Oder meint das »en avant« keinen Zeitbezug? Weist Rimbaud mit seinem Wort »sie wird im Voraus sein« der Dichtung *vor* allem Tun und Lassen des Menschen den Vorrang zu?

Wie steht es dann mit diesem Vorrang der Poesie in der modernen Welt der Industriegesellschaft? Erweist sich gar im Blick auf diese Rimbaud's Wort als Irrtum? Oder bezeugen die hier genannten Fragen, daß die Dichtung »vor dem Unbekannten angekommen ist?« Und dies gerade dann, wenn sie beinahe aussichtslos heute um ihren Vorrang ringt?

Dürfen wir, Rimbaud's Wort bedenkend, vielleicht sagen: Die Nähe des Unzugangbaren bleibt die Gegend, dahin die selten gewordenen Dichter einkehren, dahin sie nur erst weisen? Dies jedoch in einem Sagen, das jene Gegend *nennt*. Muß dieses Nennen nicht ein Rufen sein, das in die Nähe des Unzugangbaren ruft und rufen kann, weil es »zum voraus« in diese Nähe schon gehört und aus diesem Gehören das Ganze der Welt in den Rhythmus der dichtenden Sprache bringt?

Doch was will hier das griechische Wort Rhythmos sagen? Müssen wir nicht, um es sachgerecht zu verstehen, wieder zu den Griechen zurückkehren und das Wort eines Dichters der ältesten Zeit bedenken?

Archilochos (um 650 v. Chr.) sagt:

γίγνωσκε δ'οἷος ῥυθμὸς
ἀνθρώπους ἔχει

»lerne kennen aber, ein wiegeartetes Ver-Hältnis
(die) Menschen hält«.

Ist der ursprünglich griechisch erfahrene ῥυθμός die Nähe des Unzugangbaren und als diese Gegend das den Menschen haltende Ver-Hältnis? Wird das Sagen des kommenden Dichters am Gefüge dieses Verhältnisses bauen und so dem Menschen den neuen Aufenthalt auf der Erde bereiten? Oder wird mit der drohenden Zerstörung der Sprache durch Linguistik und Informatik nicht nur ein Vorrang der Dichtung, sondern diese selbst in ihrer Möglichkeit untergraben?

Rimbaud bleibt lebendig, wenn wir uns diese Fragen stellen, wenn Dichtende und Denkende von der Notwendigkeit betroffen bleiben, »sich sehend zu machen für das Unbekannte«. Dieses Unbekannte aber kann nur genannt werden (im Sinne des obigen Nennens), indem es »geschwiegen« (Trakl) wird. Indes vermag nur wahrhaft zu schweigen, wer Wegweisendes zu sagen hat und dies mit der ihm verliehenen Kraft des Wortes auch gesagt hat. Dieses Schweigen ist ein Anderes als das bloße Verstummen. Sein Nicht-mehr-sprechen ist ein Gesagt-haben.

Hören wir schon hinreichend deutlich im Gesagten der Dichtung von Arthur Rimbaud sein Geschwiegenes? Sehen wir darin schon den Horizont, bei dem er angekommen ist?

SPRACHE

Wann werden Wörter
wieder Wort?
Wann weilt der Wind weisender Wende?

Wenn die Worte, ferne Spende,
sagen –
        nicht bedeuten durch bezeichnen –
wenn sie zeigend tragen
an den Ort
uralter Eignis,
        – Sterbliche eignend dem Brauch –
wohin Geläut der Stille ruft,
wo Früh-Gedachtes der Be-Stimmung
sich fügsam klar entgegenstuft.

DER FEHL
HEILIGER NAMEN

In der vorletzten Strophe seiner Ode
»Dichterberuf« bekennt Hölderlin:

> »Und gern gesellt, damit verstehn sie
> Helfen, zu anderen sich ein Dichter.«

Wer sind diese »anderen«? Sind es andere Dichter?
Sind es solche, die auf eine andere Weise als die
Dichter sagen? Vielleicht denkende? Sie sollen
»verstehn helfen«. Was heißt hier verstehen?
Wie kann hier Hilfe gebracht werden? Vor
allem – was gilt es hier zu verstehen?

Hölderlins Wort, oder gar Jenes, was den Dichter
allem zuvor und unablässig in sein Sagen
nötigt?

Fragen über Fragen, in die erst Klarheit
kommt, wenn wir
Nachdenksam hören
Hölderlins Wort,
weitvorauserblickendes:
Herrschaft und Gemächte der Titanen.

Die Titanen
»Nicht ist es aber
Die Zeit. Noch sind sie
Unangebunden. Göttliches trift untheilnehmende
nicht.«

Was den Dichter in das Sagen nötigt, ist eine Not. Sie verbirgt sich im Ausbleiben des Anwesens des Göttlichen.

In der letzten Strophe seiner Elegie »Heimkunft« gelangt dieser Ausbleib in das einfache, alles klärende und gleichwohl geheimnisvolle Wort:

»es fehlen heilige Nahmen,«.

Die große Gewährnis, die einem Verstehen der Not helfen könnte, wäre der Einblick in das Eigentümliche dieses »Fehls« durch die Erfahrung seiner Herkunft, die sich vermutlich in einem Vorenthalt des Heiligen verbirgt und ein treffendes Nennen der ihm gemäßen und es selbst lichtenden Namen verwehrt.

Vermöchte das technologische Weltalter die es bestimmende Macht der Gestellnis zu erfahren, und zwar dergestalt, daß sich zeigte, wie – nämlich auf eine verstellte Weise – der »Fehl« in ihr waltet, dann wäre dem Dasein des Menschen die Gegend des Rettenden als offene zur Teilnahme zugeteilt.

Aber kennen wir schon das Wegfeld solchen Erfahrens? Wissen wir auf eine zureichende Weise das Eigentümliche des Weges, den ein sachgerechtes Denken als Erfahren einschlagen müßte?

Dies scheint der Fall zu sein.

Denn am Beginn des neuzeitlichen Denkens stehen dem Range nach vor aller Erörterung der Sache des Denkens Abhandlungen über die Methode: Descartes' »Discours de la méthode« und die »Regulae ad directionem ingenii«.
Und in der Epoche der Vollendung dieses Denkens – im Schlußteil von Hegels »Wissenschaft der Logik« – werden die Methode des Denkens und dessen Sache sogar ausdrücklich identisch.

Allein – sind Methode und Weg des Denkens das Gleiche? Ist es gerade im technologischen Weltalter doch an der Zeit, sich auf die Eigentümlichkeit des Weges im Unterschiede zur Methode zu besinnen?
In der Tat – es gilt, diesen Sachverhalt zu prüfen. Er läßt sich am deutlichsten in der griechischen Sprache nennen, wenngleich der folgende Satz sich nirgends im Denken der Griechen findet.

ἡ ὁδὸς – μήποτε μέθοδος

der Weg (ist) niemals ein Verfahren.

Verfahren – heiße die Einrichtung des denkenden Vorgehens gegen . . ., das einer Sache als Gegenstand Nachgehen, sie verfolgen, ihr nachstellen, um sie dem Zugriff des Begriffes verfügbar zu machen. Dergleichen ist dem Weg fremd.

Weg ist Weg im Unterwegs,
das führt und lichtet,
bringt, weil dichtet.

Dichten – meint hier: sich sagen lassen den reinen Anruf des Anwesens als solchen, und sei dieses auch nur und gerade ein Anwesen des Entzuges und des Vorenthaltes.

Weg kennt kein Verfahren
kein Beweisen, kein Vermitteln.

Erst ein Denken, das in sich Wegcharakter hat, könnte die Erfahrung des Fehls vorbereiten. So könnte es dem Dichter, der die Not des Fehls zu sagen hat, »verstehen helfen«. Hierbei meint verstehen nicht: verständlich machen, sondern: ausstehen die Not, nämlich jene anfängliche, aus der erst die Not des Fehls »heiliger Nahmen« entspringt: die Seinsvergessenheit, d. h. das Sichverbergen (Λήθη) der Eigentümlichkeit des Seins als Anwesen.

»Seinsvergessenheit« nennt dem nächsten Anschein nach einen Mangel, eine Unterlassung. In Wahrheit ist das Wort der Name des Geschicks der Lichtung des Seins, insofern dieses als Anwesen nur offenkundig werden und alles Seiende bestimmen kann, wenn die Lichtung des Seins, die Ἀλήθεια, an sich hält, sich dem Denken vorenthält, was im Anfang des abendländischen Denkens und als dessen Anfang geschah und seitdem die Epochen der Seinsgeschichte bis in das heutige technologische Weltalter kennzeichnet, das die Seinsvergessenheit, ohne von ihr zu wissen, gleichsam als ihr Prinzip befolgt.

Der Vorenthalt der Lichtung des Anwesens als solchen verwehrt es jedoch, den Fehl »heiliger Nahmen« als Fehl eigens zu erfahren.

Wir sind heute weiter denn je von der Möglichkeit entfernt, diese Sachverhalte zur Kenntnis zu bringen und als erkannte walten zu lassen.

Denn wir bleiben ohne Einblick und Einstand in den Wegcharakter des Denkens, der erst eine Erfahrung der Seinsvergessenheit, d. h. der Herkunft des »Fehls« verbürgen könnte.

Gewiß – das Erblicken des Wegcharakters des Denkens fällt der heute herrschenden Gewohnheit des Vorstellens schwer. Denn der Wegcharakter des Denkens ist allzu einfach und darum unzugangbar für das herrschende, in eine Unzahl von Methoden verstrickte »Denken«. Schon allein die Herrschaft der Dialektik jeglicher Art verstellt den Weg zum Wesen des Weges.

Doch solange uns der Wegblick dafür versagt ist, daß und wie auch im Entzug und im Vorenthalt eine eigene Weise des Anwesens waltet, solange bleiben wir blind und unbetroffen vom bedrängenden Anwesen, das dem Fehl eignet, der den Namen des Heiligen und mit ihm dieses selbst in sich birgt, und jedoch verbirgt.

Nur ein Aufenthalt in der offenen Gegend, aus der her der Fehl anwest, gewährt die Möglichkeit eines Einblickes in das, was heute *ist,* indem es fehlt.

FRIDOLIN WIPLINGERS LETZTER BESUCH

Merklich unruhig betrat er an einem Nachsommer-Nachmittag meine kleine Studierstube in unserem Alterssitz. Die Unruhe entsprang jedoch deutlich weder der Scheu des Jüngeren vor dem Älteren noch der Unsicherheit des Schülers gegenüber dem Lehrer. Die Unruhe brodelte in ihm selbst. Sie legte sich wenigstens dem Anschein nach – als er Platz genommen und ich ihm gesagt hatte: »Sie sitzen unter dem Schutz eines heimatlichen Bildes.« Über dem Sessel hängt eine kleine Originalzeichnung von Adalbert Stifter aus dem früheren Besitz von Hans Carossa. Sie stellt die drei Sternsänger dar. Doch Fridolin Wiplinger nahm dies kaum zur Kenntnis.

Er begann vielmehr unvermittelt das Gespräch mit den Worten: »Was mich seit einiger Zeit umtreibt, ist der Anfang Ihres ›Briefes über den Humanismus‹ aus dem Jahre 1946.« »Sie meinen vermutlich«, entgegnete ich, »die Aussagen über das Denken von der Art, in der es den großen Denkern aufgetragen wird, daß es nämlich schon als Denken ein Handeln ist und nicht erst eines Bezugs zur Praxis bedarf.« Auf diesen Sachver-

halt, so fügte ich bei, müsse er doch bei seinem langjährigen und gründlichen Aristoteles-Studium gestoßen sein und erkannt haben, daß die Theoria bei den Griechen etwas anderes nennt als das, was man heute mit dem Wort »Theorie« meint, die im vorhinein nur als Instrument der Praxis verstanden wird. Zu unterscheiden bleibt: die Theorie als Erblicken des Seins des Seienden und Theorie als Leitvorstellung zur Bearbeitung des Seienden.

»Gewiß«, erwiderte er zustimmend und fuhr fort: »Gerade wenn ich die Theoria im ontologischen Sinne festhalte, komme ich in die größten Schwierigkeiten; denn auch das ontologische Denken ist für mich zugleich praxisbezogen, freilich in einem höheren Sinne, insofern jetzt Praxis den christlichen Offenbarungsglauben meint.«

Wiplinger sprach dann fast wie im Selbstgespräch ausführlich über seine bislang vergeblichen Anstrengungen, das philosophische Denken in seiner Strenge festzuhalten, aber es zugleich in den Dienst der Deutung des christlichen Glaubens zu stellen, ohne dessen Geheimnischarakter im geringsten anzutasten.

Während er darüber sprach, wurde er zusehends erregter, sein leicht stechender Blick bekam etwas Starres. Öfters versicherte er: »Ich bin noch nicht durch.« Ich ließ ihn einige Zeit gewähren, unterbrach ihn dann in der Absicht, ihn zu beruhigen, mit der Bitte, mir einiges von seiner Lehrtätigkeit und seinen weiteren Arbeitsplänen zu erzählen. Darauf ging er denn auch ein, freilich mit der wiederholten, ohne Klage vorgebrachten Feststellung: »Alles ist ungewiß.«

Ich gab ihm zu bedenken, er habe bei seinem Alter noch eine lange Zeit der Reifung und Klärung vor sich; er dürfe sich nicht überstürzen; wir wüßten noch nicht genug von dem Geheiß, unter dem das Denken steht; wir hätten noch nicht genügend bedacht, daß und inwiefern das Denken als Denken schon ein Handeln ist; wir hätten zu allem hin vergessen, was einst dem Parmenides eigens gesagt wurde: »Der Pfad des Denkens ver-

läuft weit ab außerhalb der gewohnten Verkehrswege der Menschen«; dieser Wink des frühen Denkens verbiete freilich jede Art von Anmaßung, verlange stattdessen, daß sein Fragen immer fragender werde; dieser Forderung zu folgen, bleibe allerdings einem veränderungswütigen und informationssüchtigen Zeitalter eine befremdende Zumutung. Fridolin Wiplinger wurde ruhiger, so schien es wenigstens; denn als er sich zum Weggehen anschickte und vom Sessel aufstand, kehrte er sich zu der Wand, an der das kleine Stifter-Bild hängt, betrachtete es lange und sagte dann: »Stifter – unser Land«, und ich ergänzte: »Verborgenerweise auch das unsrige.« Ich begleitete Fridolin Wiplinger dann noch zu seinem Wagen. Beim Abschied ruhte seine Hand einen Augenblick länger als sonst in der meinen. Ich frug ihn noch, ob er jetzt von hier nach Wien fahre. Er entgegnete: »Nein, ich muß erst noch einmal alle meine Freunde besuchen.«

Monate später kam die Nachricht von seinem plötzlichen Tod.

Fridolin Wiplinger hat sich in der Leidenschaft seines Denkens verzehrt.

Für seine Nächsten und die Freunde brachte der jähe Abschied einen kaum verwindbaren Schmerz.

Indes – langsam wandelt und mildert der Schmerz sich zum Dank an den Abgeschiedenen.

Die ins Danken gelangen, erfahren die geheimnisvolle Kraft der Vergegenwärtigung, die der Dank in sich birgt.

ERHART KÄSTNER ZUM GEDÄCHTNIS

Sind, die das Geläut der Stille hören,
anvertraut der Ankunft einer fernen Huld?

Wo aber sind wir . . .

Wo aber sind wir,
wenn wir uns mühen,
Rilkes Zuruf zu vollziehen:
»*Sei* allem Abschied voran . . .«?[1]
Wohnend im Tod?
Unbetretenes Gelände,
das – Ende nicht, nicht Wende.
Ungehörter Klang
von An-Fang
in die reine Nichtung:
Urfigur des Seyns,
unzugangbar der Vernichtung;
im Selbander Eins:
Fernste Gegend
nächster Nahnis.

[1] Sonette an Orpheus II,13

Stiftender . . .

Stiftender als Dichten,
gründender auch als Denken,
bleibet der Dank.
Die zu danken vermögen,
bringt er zurück vor
die Gegenwart des Unzugangbaren,
der wir Sterbliche
anfänglich ge-eignet sind.

Erhart Kästner
grüßend

Martin Heidegger

GRUSSWORT VON MARTIN HEIDEGGER

Den neuen Ehrenbürger der gemeinsamen Heimatstadt Meßkirch – Bernhard Welte – grüßt heute herzlich der ältere.

Wir grüßen beide dankend den verdienten Bürgermeister Schühle, grüßen die Stadträte und die ganze Bürgerschaft.

Wir erneuern beide an diesem Tag auch das Andenken an den Erzbischof Dr. Conrad Gröber, auch er ein Bürgersohn unserer Heimatstadt. Seine Gestalt wurde für uns beide zu je verschiedener Zeit und auf je verschiedene Weise bestimmend.

Erfreuend und belebend sei dieser Festtag der Ehrung. Einmütig sei der besinnliche Geist aller Teilnehmenden. Denn es bedarf der Besinnung, ob und wie im Zeitalter der technisierten gleichförmigen Weltzivilisation noch Heimat sein kann.

NACHWEISE

(Die Jahreszahlen, jeweils in Klammer hinter den Titel gesetzt, geben die Zeit der Niederschrift an.)

Abraham a Sankta Clara (1910) Die wohl erste, heute nicht mehr bekannte Veröffentlichung Martin Heideggers erschien am 27. August 1910 in der Wochenschrift für Politik und Kultur »Allgemeine Rundschau«, VII. Jahrg., Nr. 35, S. 605, München. Der junge Theologiestudent hatte am 15. August 1910 in Kreenheinstetten, einem Nachbardorf seiner Heimatstadt Meßkirch, an der Feier zur Enthüllung eines Denkmals für Abraham a Sankta Clara teilgenommen und darüber seine Gedanken niedergeschrieben.

Frühe Gedichte (1910-1916) Die ersten drei der heute auch unbekannten Gedichte erschienen ebenfalls in: »Allgemeine Rundschau«, Wochenschrift für Politik und Kultur, München, VII. Jg. Nr. 44, 29. Oktober 1910, S. 775; VIII. Jg. Nr. 12, 25. März 1911, S. 197 und Nr. 14, 8. April 1911, S. 246. Zu *Abendgang auf der Reichenau*: Martin Heidegger hatte im Sommer 1916 als Soldat ein paar Urlaubstage mit seiner Braut Elfride Petri und deren Freundin Gertrud Mondorf auf der Insel Reichenau zugebracht. Das dort entstandene Gedicht er-

schien in: »Das Bodenseebuch 1917« – Ein Buch für Land und Leute (Vierter Jahrgang) S. 152, Reuss und Itta, Verlagsanstalt, Konstanz (Baden) (o. J.). Die Verbesserung in der drittletzten Zeile des Gedichts gegenüber dem bisherigen Drucktext ist dem Handexemplar Martin Heideggers entnommen.

Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz? (1933) Im Herbst 1933, nach der Ablehnung des zweiten Rufes an die Berliner Universität geschrieben, wurde dieser Beitrag zunächst vom Berliner Rundfunk gesendet. Das »Heuberger Volksblatt« in Meßkirch berichtete darüber. Die »Freiburger Tagespost« übernahm am 23. 2. 1934 die etwas gekürzte Wiedergabe des Vortrages. »Der Alemanne«, das Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens, druckte den vollständigen Text des Vortrages, der am 2. März 1934 vom Freiburger Sender und vom Südfunk ausgestrahlt worden war, in der wöchentlich erscheinenden Kulturbeilage, Folge 9, S. 1, am 7. März 1934 ab. Ohne Genehmigung nachgedruckt von Guido Schneeberger in »Nachlese zu Heidegger«, Bern 1962, S. 216-218.

Wege zur Aussprache (1937) Erschienen im Jahrbuch der Stadt Freiburg im Breisgau, Band 1: »Alemannenland«, ein Buch von Volkstum und Sendung. Für die Stadt Freiburg im Breisgau herausgegeben von Oberbürgermeister Dr. Franz Kerber. J. Engelhorns Nachf. Stuttgart 1937, S. 135-139. Ohne Genehmigung nachgedruckt von Guido Schneeberger in: »Nachlese zu Heidegger«, Bern 1962, S. 258-262 und von Günther Busse in der »Zeitschrift für philosophische Forschung«, Bd. 34, Heft 1, S. 118-121, Meisenheim/Glan 1980.

Winke (1941) Als Privatdruck 1941 in der Heuberg-Druckerei Meßkirch erschienen.

Chorlied aus der Antigone des Sophokles (1943) Martin Heidegger hat die im Sommersemester 1935 in der Vorlesung »Einführung in die Metaphysik« vorgetragene Übersetzung des Chorliedes 1943, wesentlich überarbeitet, als Privatdruck seiner Frau Elfride zum 50. Geburtstag gewidmet und in kleiner Auflage verschenkt.

Zur Erörterung der Gelassenheit (1944/45) Diese Erörterung ist der veröffentlichte Teil eines längeren 1944/45 niedergeschriebenen Gesprächs zwischen einem Forscher (F), einem Gelehrten (G) und einem Lehrer (L) und zuerst in Martin Heidegger: »Gelassenheit«, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1959, S. 29-73, 7. Aufl. 1982 erschienen. Auch in: »Rationalität und Mystik«, herausgegeben von Hans Dieter Zimmermann, Insel Verlag 1981, S. 177-201.

Aus der Erfahrung des Denkens (1947) Zunächst als Privatdruck in 50 numerierten Exemplaren bei der Buchdruckerei Benteli AG, Bern-Bümplitz, gedruckt, 1954 bei Günther Neske, Pfullingen, 27 S. (durch vier Verse erweitert), 5. Aufl. 1981.

Der Feldweg (1949) Zuerst in: »Conradin Kreutzer-Stadt Meßkirch«, genehmigt unter Nr. 323 durch die Militärregierung für das Land Baden. Ohne Seitenzahlen, Meßkirch (o. J.) (Anfang 1949). Dann im Oktober 1949 als Privatdruck in 400 unverkäuflichen Exemplaren vom Verlag Vittorio Klostermann verlegt. Danach unter dem Titel »Der Zuspruch des Feldweges« im »Sonntagsblatt«, Jahrgang 2, Nr. 43, S. 5 am 23. 10. 1949 in Hamburg erschienen und unter dem Titel »Der Feldweg« in »Wort und Wahrheit«, 5, Wien 1950, S. 267-269. »Der Feldweg«, 7 S., Vittorio Klostermann, Frankfurt 1953, 7. Aufl. 1983.

Holzwege (»Dem künftigen Menschen . . .«) (1949) Der kleine Beitrag erschien als Faksimile und anschließend übertragen in der Zeitung »Die Welt« am 26. September 1949.

Zu einem Vers von Mörike (1951) Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger von Emil Staiger. 1951 in: »Trivium« 9, Zürich, S. 1-16 erschienen, später auch in: Emil Staiger, »Die Kunst der Interpretation«, Zürich 1955, S. 34-49.

Was heißt lesen? (1954) Als Handschriftprobe von Martin Heidegger der Zeitschrift für Unterricht und Erziehung »Welt der Schule« zur Verfügung gestellt und auf dem Titelblatt des Heftes 11, 7. Jahrgang in Faksimile abgedruckt (Ehrenwirth Verlag – München – R. Oldenbourg Verlag) 1954.

Vom Geheimnis des Glockenturms (1954) Veröffentlicht in der bei Klostermann in Frankfurt verlegten Schrift: »Martin Heidegger, zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Meßkirch«, S. 7-10, 1969.

Für das Langenharder Hebelbuch (1954) Aus einer unveröffentlichten, vor Berner Gästen in Freiburg-Zähringen gehaltenen Rede stellte Heidegger am 30. November 1954 diesen Beitrag zur Verfügung, der in: »Der Altvater« – Heimatblätter der »Lahrer Zeitung«, 12. Jahrgang, Folge 48, S. 192 am 9. Dezember 1954 veröffentlicht wurde.

Über die Sixtina (1955) Veröffentlicht in: Marielene Putscher, »Raphaels Sixtinische Madonna – Das Werk und seine Wirkung«, Tübingen 1955, S. 174 f.

Die Sprache Johann Peter Hebels (1955) Erschienen als Beitrag in der Monatsschrift »Der Lichtgang« – Blätter für Heimat und Volksleben, 5. Jahrgang, Heft 7, Freiburg i. B. 1955, S. 3-4 und in: »Heimat Baden-Württemberg«, herausgegeben von Rudolf K. Goldschmit-Jentner und Otto Heuschele, Carl Pfeffer Verlag, Heidelberg 1955, S. 324-326.

Begegnungen mit Ortega y Gasset (1955) Nach dem Tod des spanischen Philosophen wurde Martin Heidegger im Herbst 1955 von Javier Conde, dem Direktor des »Instituto de Estudios Politicos« der Madrider Universität gebeten, einen Beitrag zur nachträglichen Ehrung Ortega y Gassets für die Zeitschrift »Clavileno« – Revista de la Asociacion International de Hispanismo – zu schreiben. Heideggers Beitrag wurde bisher nur in dieser Zeitschrift, spanisch übersetzt, Jg. VII, Nr. 39, S. 1-2, Mai/Juni 1956, veröffentlicht.

Was ist die Zeit? (1956) Diese Frage stellte die Redaktion der deutschen Wochenzeitung »Die Zeit« an langjährige »Zeit«-Leser anläßlich ihres 10-jährigen Bestehens. Am 23. Februar 1956 druckte »Die Zeit« in der Nr. 8 auf S. 14 auch die Antwort Martin Heideggers ab.

Hebel – der Hausfreund (1957) Als kleines Büchlein (39 S.) 1957 im Verlag Günther Neske, Pfullingen, erschienen, 4. Aufl. 1977. Umgearbeitete und erweiterte Fassung der Rede auf Hebel, gehalten bei der Lörracher Hebelfeier 1956.

Heidegger hat in der Buchausgabe zu Seite 12 folgende Anmerkungen gegeben (hier Seite 136):

»die Stelle über die *›schöne Idee, die (Hebel) zur Bearbeitung des Kalenders des rheinischen Hausfreundes begeisterte‹*, findet sich in einem Schreiben Hebels vom 17. Nov. 1811 an das ›Großherzogliche, Hochpreisliche Ministerium‹ in Karlsruhe; vgl. Heinrich Funck, Über den Rheinländischen Hausfreund und Johann Peter Hebel. 1886, S. 77.

Die Hebeltexte sind nach der von Wilhelm Altwegg besorgten Ausgabe der Werke, Band I bis III, Atlantis-Verlag, Zürich-Freiburg i. Br. 1940, angeführt; die Briefstellen nach der von Wilhelm Zentner besorgten Gesamtausgabe der Briefe, Verlag C. F. Müller, Karlsruhe 1939.«

Aufzeichnungen aus der Werkstatt (1959) Abgedruckt anläßlich des 70. Geburtstages Martin Heideggers in: »Neue Zürcher Zeitung«, 26. September 1959, Nr. 264, Blatt 10 (Fernausgabe) und in der Sonntagsausgabe derselben Zeitung am 27. September 1959, Nr. 2898(69), Blatt 5.

Sprache und Heimat (1960) Vortrag, gehalten am 2. Juli 1960 in Wesselburen anläßlich der Jahrestagung der Hebbel-Gesellschaft auf deren Festabend, der gemeinsam mit der Klaus-Groth-Gesellschaft veranstaltet wurde. Veröffentlicht im Hebbel-Jahrbuch 1960, Westholsteinische Verlagsanstalt Boyens u. Co, Heide in Holstein, S. 27-50. Auch (geringfügig geändert) in: »Dauer im Wandel«, Festschrift zum 70. Geburtstag von Carl J. Burckhardt, Verlag Georg D. W. Callwey, München 1961. Auch in: Th. Heuss, C. J. Burckhardt, W. Hausenstein, B. Reifenberg, R. Minder, W. Bergengruen, M. Heidegger: »Johann Peter Hebel«, Tübingen 1964, S. 99-124.

Über Igor Strawinsky (1962) Der Herausgeber der Zeitschrift für Neue Musik »Melos«, Dr. Dr. h. c. Heinrich Strobel, veröffentlichte im Heft 6/29. Jahrgang im Juni 1962 unter dem Titel »Strawinsky unter uns« Antworten von namhaften Persönlichkeiten aus Kunst und Wissenschaft auf seine beiden Fragen: Kennen Sie Werke von Igor Strawinsky? Mögen Sie seine Musik? Auf S. 182 wurde auch die Antwort Martin Heideggers abgedruckt.

Für René Char (1963) Diese Widmung erschien als Faksimile in »Hommage à Georges Braque« in »Derrier le Miroir«, Mai 1964, Nr. 144-146, Paris Maeght Editeur. Als Faksimile abgedruckt auch in »Duitse Kroniek«, Amsterdam, Jahrgang 28, Dezember 1976, Nr. 4.

Adalbert Stifters »Eisgeschichte« (1964) Erschienen in »Wirkendes Wort«, mit Beiträgen von Elisabeth Brock-Sulzer, Martin Heidegger, Otto F. Walter und Martin Walser, Schweizerische Bibliophilen-Gesellschaft, S. 23-38, einmalige numerierte Auflage von 1100 Exemplaren, Zürich 1964. Die Beiträge wurden in der von der Schweizerischen Radio- und Fernsehgesellschaft 1963/64 durchgeführten Sendereihe »Wirkendes Wort« von Radio Zürich gesendet, der Beitrag Heideggers am 26. Januar 1964.

Wink in das Gewesen (1966) Martin Heidegger schrieb im Herbst 1966 diesen Beitrag für den Verleger Vittorio Klostermann und schickte die handschriftliche Reinschrift zu dessen 65. Geburtstag nach Frankfurt. Dieser Beitrag wurde in die Festschrift »Vittorio Klostermann zum 29. 12. 1976« faksimiliert und übertragen aufgenommen, gedruckt als Manuskript bei Johannes Weisbecker, Frankfurt am Main, 1976.

Die Kunst und der Raum (1969) Erschien in der Handschrift, auf Vélin de Rives Bütten wiedergegeben, im Herbst 1969 in einer Auflage von 150 Exemplaren in der Erker-Presse, St. Gallen. Der Text wurde von Martin Heidegger auf Stein geschrieben. Im Buchhandel auch: Die Kunst und der Raum. L'art et l'espace. Erker-Verlag St. Gallen 1969, 2. Aufl. 1983.

Zeichen (1969) In: »Neue Zürcher Zeitung« am 21. September 1969, Nr. 579 (Fernausgabe Nr. 260), S. 51 mit faksimilierter Unterschrift »Freiburg i. Br., September 1969 Martin Heidegger« veröffentlicht.

Gedachtes (1970) Erschienen in: »L'Herne – René Char«, herausgegeben von Dominique Fourcade, Editions de l'Herne, 1971, S. 169-187 in deutsch und französisch (übersetzt durch Jean Beaufret und François Fédier). Eine englische Übersetzung (durch Keith Hoeller) erschien mit dem deutschen Text in »Philosophy to day«, Vol. 20, Nr. 4/4, S. 286-290, Celina – Ohio (USA), Winter 1976.

Das Wohnen des Menschen (1970) Martin Heidegger schrieb diesen Beitrag für D. Gustav Hillard Steinbömer zum neunzigsten Geburtstag »mit verehrungsvollen Grüßen und guten Wünschen«. Abgedruckt in »Hesperus«, Festschrift für Gustav Hillard Steinbömer zum 90. Geburtstag am 24. Februar 1971, S. 40-47, hergestellt bei Hans Christians, Hamburg, Privatdruck 1971.

Rimbaud (1972) Dieser Beitrag, den Martin Heidegger an Roger Munier übergeben hatte, erschien in »Archives des lettres modernes« im Heft 160 (2. Heft – 1976) unter dem Titel »aujourd'hui, Rimbaud...« in deutscher Sprache und in französischer Übersetzung durch Roger Munier, S. 12-17, Paris 1976.

Sprache (1972) Erschien zuerst in Frankreich zugleich mit französischer Übersetzung durch Roger Munier in »Argile« I Hiver 1973, Seite 4 (faksimiliert), Seite 5 (übersetzt), Seite 158 (deutsch übertragen), Paris 1973. In Deutschland wurde der Text mit einer vom 18. März 1976 datierten Widmung »Für Prof. R. Panikkar und seine Studenten – Herzlich grüßend« in: »Erinnerung an Martin Heidegger«, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1977, S. 177, faksimiliert abgedruckt. Ebenda (S. 176) ist aus dem Brief Martin Heideggers vom 18. März 1976 an Panikkar eine Erläuterung zu dem Gedicht abgedruckt: »Der beiliegende Text ist zugleich ein Wort gegen die sich überall ausbreitende Linguistik, die das Wesen der Sprache der technologisch bestimmten Welt – dem Computer – dienstbar macht, in Wahrheit aber die Zerstörung der Sprache betreibt.«

Der Fehl heiliger Namen (1974) Ein Geschenk Martin Heideggers an den Freiburger Romanisten Hugo Friedrich zu dessen 70. Geburtstag. Veröffentlicht – mit französischer Übersetzung durch Roger Munier und Philippe Lacoue-Labarthe – in der französischen Zeitschrift »Contre toute attente« 2/3 S. 40-55, Frühjahr/Sommer 1981 unter dem Titel »Le défaut de noms sacrés«.

Fridolin Wiplingers letzter Besuch (1974) In einer Gedenksendung des Wiener Rundfunks für Fridolin Wiplinger am 3. 2. 1974 verlas Walter Strolz einen Beitrag Martin Heideggers, den dieser auf Bitte von Strolz geschrieben hatte. Dieser Beitrag wurde als Geleitwort in dem posthum erschienenen Werk von Fridolin Wiplinger »Meta-

physik« – Grundfragen ihres Ursprungs und ihrer Vollendung, S. 5-7, abgedruckt, herausgegeben von Peter Kampits, Freiburg/München/ Wien 1976.

Erhart Kästner zum Gedächtnis (1975) Im Dezember 1975 schrieb Martin Heidegger zum Gedächtnis von Erhart Kästner einen Vers, der am Anfang des Insel-Taschenbuches Nr. 386 »Erhart Kästner – Leben und Werk in Daten und Bildern«, herausgegeben von Anita und Reingart Kästner, Frankfurt am Main 1980, faksimiliert wiedergegeben wurde. Auf den Seiten 188/189 desselben Buches wurde auch ein handschriftlicher Gruß Martin Heideggers, den Erhart Kästner kurz vor seinem Tod erhielt, ebenfalls faksimiliert abgedruckt.

Grußwort von Martin Heidegger (1976) Wenige Tage vor dem Tod schrieb Martin Heidegger seinem freundschaftlich verbundenen Landsmann und Kollegen Bernhard Welte und seiner Heimatstadt Meßkirch diesen Gruß, der am 28. Mai 1976, nach der Beerdigung Heideggers am gleichen Tag, bei der Verleihung der Ehrenbürgerschaft an Bernhard Welte vorgelesen wurde. Dieses Grußwort ist die letzte handschriftliche Äußerung von Martin Heidegger. Bisher abgedruckt in: Stadt Meßkirch – »Ehrenbürgerfeier Professor Dr. Bernhard Welte«, 1978, S. 17.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Martin Heidegger hat selbst noch festgelegt, daß die weitverstreuten kleinen Veröffentlichungen, Denkerfahrungen aus 66 Jahren, im Band 13 der Gesamtausgabe, unter dem Titel »Aus der Erfahrung des Denkens« zusammengefaßt und zeitlich geordnet, wiedergegeben werden sollten. Er hat auch selbst noch bestimmt, daß der Vers »E Chorn in Bode...« der im Markgräflerland ansässigen Bäuerin und Heimatdichterin Lina Kromer (1889-1977) diesem Band vorangestellt wird.

Erstes und letztes Zeugnis von Martin Heideggers veröffentlichten Gedanken sind in diesem Band vereinigt. Schon die erste Veröffentlichung vom Jahre 1910, aus dem heimatlichen Raum geschrieben, läßt erkennen, daß sich hier ein junger Mensch auf einen Weg des Denkens begeben hat, von dem er bald wußte, daß dieser nie ein Ende haben würde.

Viele kleine Beiträge bewegen sich im Umkreis von Dichtung, Kunst und Musik. Die Vielfalt der Denkerfahrungen zeigt deutlich, daß Martin Heideggers denkerisches Bemühen weit über die allgemeine Philosophie hinausgegangen ist.

Symbolhaft scheint, daß die letzte Verlautbarung seines Denkens ein Gruß in das heimatliche Meßkirch war.

*

Im Handexemplar »Aus der Erfahrung des Denkens« hat Martin Heidegger zu dem Satz »Wer groß denkt, muß groß irren.« eine Erläuterung niedergeschrieben, die hier wiedergegeben sei: »nicht persönlich gemeint, sondern bezogen auf die im Wesen der Wahrheit waltende Irre, in die jedes Denken, das dem Geheiß so oder so folgt, geworfen ist (vgl. Vom Wesen der Wahrheit 1930 und Was heißt Denken?). Statt ›Irre‹ deutlicher: Die Irrnis; hier der Bezug zur Eignis angedeutet. Im Seins-Geschick ist die Irrnis verborgen und bereit.

Die Irrnis der großen Denker (positiv gedacht) ist noch nicht bemerkt.«

*

Grundlage für diese Edition im Rahmen der Gesamtausgabe waren die von Heidegger selbst besorgten Einzelveröffentlichungen, seine Handexemplare und, soweit noch vorhanden, die handschriftlichen Vorlagen. Druck- und Schreibfehler aus den gedruckten Vorlagen wurden berichtigt, geringfügige Änderungen und Verbesserungen aus den Handexemplaren wurden übernommen.

Für Hinweise auf Fundstellen danke ich Herrn Prof. Dr. Felix Eckstein und Herrn cand. phil. Hans-Helmuth Gander. Für sorgsames Korrekturlesen danke ich meiner Frau Jutta, Frau Dr. Luise Michaelsen und Frau Clothilde Rapp.

Die Fertigstellung dieses Bandes zum 90. Geburtstag meiner Mutter Elfride Heidegger am 3. Juli 1983 möge ihr eine besondere Freude sein.

Attental, 15. Oktober 1982 Hermann Heidegger