

ren.¹⁰⁷ Doch welche Autonomie bleibt dem philosophischen Denken, wenn es laut Heidegger immer schon durch eine Weltanschauung und durch eine Haltung vorherbestimmt ist?

Aus dem Französischen übersetzt von
Leonore Bazinek und Sidonie Kellerer

¹⁰⁷ Ich danke Leonore Bazinek, Sidonie Kellerer und François Rastier für ihre Anmerkungen zur ersten Version dieses Essays.

Sidonie Kellerer

***Sein und Zeit*: ein Buch für Alle und Jeden? Zu Heideggers Daseinsbegriff**

»Der wurzellose Intellektuelle
trägt in Philosophie 1927
den gelben Fleck des
Zersetzenden«¹

I. Die Aktualität der Frage nach der Verfasstheit des Daseins

Heideggers Begriff ›Dasein‹ gilt vielen weiterhin als große philosophische Leistung des 20. Jahrhunderts. Wie aber steht es um Heideggers Menschenverständnis in *Sein und Zeit*? Die Frage ist in doppelter Hinsicht aktuell: Erstens sind seit der Jahrhundertwende über 24 Bände im Rahmen der Gesamtausgabe Heideggers veröffentlicht worden. Der Korpus der Heidegger-Texte ist also beträchtlich gewachsen und es fällt neues Licht auf bereits bekannte Texte und Begrifflichkeiten.² Deren Bedeutung ist heute neu zu diskutieren; dies gilt auch für Heideggers Frühphilosophie, für *Sein und Zeit* und insbesondere für den Begriff ›Dasein‹. Zweitens stellt sich die Frage der Verfasstheit des Daseins im frühen Denken Heideggers auch deshalb, weil er selbst sich in Texten aus der Zeit des ›Dritten Reichs‹ explizit auf *Sein und Zeit* bezieht³ und 1936 im Rückblick folgende Einschätzungen formuliert: »[...] das Seiende ist das *Da-sein* als Grund eines bestimmten, des künftigen Menschseins, nicht ›des‹ Menschen

¹ Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit: zur deutschen Ideologie*, Frankfurt/M. 1965, 95.

² Sidonie Kellerer, *Verführtes Denken. Emmanuel Faye und die Reaktion. Zur Debatte ›Heidegger und der Nationalsozialismus‹. Teil II, *Philosophischer Literaturanzeiger*, 66/2 (2013), 209–228, hier: 217–221.*

³ Vgl. dazu: Marion Heinz, »Heideggers Kritik an *Sein und Zeit* nach den Schwarzen Heften der 30er Jahre«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 63/5 (2015), 900–911.

an sich; auch hier nicht genügend Klarheit in ›Sein und Zeit‹.⁴ Auch in den *Schwarzen Heften* betont Heidegger mantrahaft, *Sein und Zeit* sei durchgehend missverstanden worden; dies sei übrigens gut so und von ihm selbst beabsichtigt. Wie ernst zu nehmen sind solche Selbstcharakterisierungen?

1. Die *Schwarzen Hefte* und die Frage nach Heideggers Menschenverständnis

Spätestens 2014 mit der Veröffentlichung des ersten Bandes der *Schwarzen Hefte* wurde deutlich, dass Heideggers Daseinsbegriff nicht alle Menschen betrifft, somit nicht alle Menschen ›eigentlich‹ sein können. Die *Schwarzen Hefte* bestätigen, was bereits einem seit 30 Jahren zugänglichen Text – den *Beiträgen* – zu entnehmen ist: In den Jahren des Nationalsozialismus unterscheidet Heidegger verschiedenartige und verschiedenwertige ›Menschentümer‹ und bedient sich so nationalsozialistischen Vokabulars.⁵ Dem gepriesenen »geschichtlich-abendländischen Menschentum der Deutschen«⁶ setzt er die »übliche Menschlichkeit«, die geschichtslose, »erbärmliche Menschheit«⁷ gegenüber. Mensch sei nicht jeder, sondern nur »unser deutsches Dasein« bzw. »unser germanischer Menschenstamm«,⁸

⁴ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hg.v. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt/M. 21994 [1989] (GA 65), 300.

⁵ Das Wort ›Menschentum‹ ist Teil der *Lingua Tertii Imperii*, denn es signalisiert die Absage an ›die Menschheit‹. In *Mein Kampf* präsentiert sich Hitler als der »Wahrer höchsten Menschentums«, der es sich zu Aufgabe gemacht habe, »unser Menschentum« zu behüten vor der »Infizierung mit niederem Menschentum« (Christian Hartmann, Othmar Plöckinger u.a. (Hg.), *Hitler, Mein Kampf – Eine kritische Edition*, Bd. 2., München 2016, 1685). Der Schriftsteller Ludwig Tügel schreibt 1934: »Wer sein Menschentum im Kampf erobert, der ist mehr als der Gute mit seinem angeborenen bißchen Menschlichkeit« (Ludwig Tügel, *Sankt Blehk*, München, Hamburg 1934, 266).

⁶ Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, hg.v. W. Biemel, Frankfurt/M. 1984 (GA 53), 84.

⁷ Martin Heidegger, *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, hg.v. P. Trawny, Frankfurt/M. 2014 (GA 94), 57 u. 77.

⁸ Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit. 1. Die Grundfrage der Philosophie, 2. Vom Wesen der Wahrheit*, hg.v. H. Tietjen, Frankfurt/M. 2001 (GA 36/37), 89.

sagt Heidegger 1933 in seiner Vorlesung *Die Grundfrage der Philosophie*.

Von seinem nationalistisch-sozialistischen Daseinsverständnis distanziert sich Heidegger nicht nach der Niederlegung des Rektorats und selbst nicht nach dem Zusammenbruch des Naziregimes. Der ›späte Heidegger‹, Denker der Gelassenheit, der sich auf die Entfremdung des modernen Menschen durch die Technik besinne, um dem Menschen wieder Zugang zum Singulären zu ermöglichen, ist ein Mythos der Heidegger-Rezeption.

1949 hält Heidegger im *Club zu Bremen* vor ausgesuchter Zuhörerschaft seine *Bremer Vorträge*. Sie wurden und werden erstaunlicherweise immer noch als Kritik an der modernen Technik gelesen;⁹ dieses Verständnis ist nach den *Schwarzen Heften* endgültig hinfällig geworden. Der Mensch, das Dasein, kann sterben, erklärte Heidegger in Bremen, aber »das Tier verendet« und er fügte hinzu: »Hunderttausende sterben in Masse. Sterben sie? [...] Sterben können heißt, diesen Austrag vermögen. Wir vermögen es nur, wenn unser Wesen das Wesen des Todes mag [...] Der Tod gehört in das aus dem Wesen des Seyns ersonnene Dasein des Menschen.«¹⁰

1949, vier Jahre nachdem niemand mehr von Massensterben reden konnte, ohne sich des Genozids bewusst zu sein, hielt Heidegger also die Unterscheidung aufrecht, die die Massenvernichtungen des Naziregimes bestimmt hatte: die Unterscheidung zwischen den Menschen eigentlichen Wesens und den tierisch abschlachtbaren anderen. Die seit 2014 bekannten Aussagen aus den *Schwarzen Heften*, geschrieben Ende der 1930er Jahre, verdeutlichen, was Heidegger in Bremen im Sinn hatte: »Manche kommen nie dazu, ihren Tod zu sterben.«¹¹ Dass die Opfer wie Tiere verenden, liegt folglich für Hei-

⁹ Z.B. Wolfgang Schirmacher, *Technik und Gelassenheit: Zeitkritik nach Heidegger*, Freiburg 1983. Gegenwärtig: Peter Trawny, *Martin Heidegger: eine kritische Einführung*, Frankfurt/M. 2016, 157.

¹⁰ Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, hg.v. P. Jaeger, Frankfurt/M. 2005 [1994] (GA 79), 17 u. 56.

¹¹ Martin Heidegger, *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*, hg.v. P. Trawny, Frankfurt/M. 2014 (GA 96), 51. Vgl. z.B. auch Martin Heidegger, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*, hg.v. E. Hanser, Frankfurt/M. 1989 (GA 47), 245: nur ein »höchstes Wesen« könne »einen ›Untergang‹ haben«.

degger auch nach 1945 nicht an der Unmenschlichkeit ihrer Mörder, sondern ergibt sich aus ihrem dem Tod nicht gewachsenen Wesen.

Dessen ungeachtet und gegen alle Tatsachen behauptet der Herausgeber der *Schwarzen Hefte*, Peter Trawny, in seiner 2016 erschienenen »kritischen Einführung« zu Heidegger, erstens habe dieser die »Vernichtung des Lebens [der Juden]« für ein »Verbrechen« gehalten. Zweitens habe er die Auffassung vertreten, dass die Vernichtungslager »den Tod der Getöteten vernichtete[n]« – dass also in seinen Augen die Opfer der Nazis doch sterblich gewesen seien. Schließlich verbindet er diese vorgebliche Position Heideggers mit den Worten des Holocaust-Überlebenden Elie Wiesel zum Tod seines in Buchenwald ermordeten Vaters: »Nicht einmal sein Tod hat ihm gehört.«¹² Die Strategie, Heideggers Denken durch seine Verbindungen mit jüdischen Freunden und Kollegen – wie Hannah Arendt, Elisabeth Blochmann, Edmund Husserl etc. – oder mit Personen jüdischer Konfession – etwa Elie Wiesel, Emmanuel Lévinas – annehmbarer erscheinen zu lassen, ist ein bezeichnendes Merkmal der Heidegger-Rezeption.¹³

2. Das Dasein in den *Schwarzen Heften* und das Dasein in *Sein und Zeit*

Ist Heideggers »Dasein« in *Sein und Zeit*, trotz der gänzlich diskriminierenden Bedeutung, die dieser Terminus in den Texten der 1930er und 1940er Jahre erfährt, noch ein universalistischer Begriff, bezeichnet er 1927 also die Existenzstruktur aller Menschen?

In einer Fußnote zu seiner Studie *L'évolution philosophique de Martin Heidegger* aus dem Jahre 1946 problematisierte der Philosoph Alexandre Koyré – wenn auch nur andeutungsweise – die Verfasstheit des Daseins in *Sein und Zeit*:

»Das *Da-sein* [...] bezeichnet das Wesen bzw. die wesentliche Struktur des Menschen, genauer noch eines Wesens wie der Mensch. Aber wel-

¹² Peter Trawny, *Martin Heidegger: eine kritische Einführung*, Frankfurt/M. 2016, 157.

¹³ Untersucht hat das François Rastier, *Schiffbruch eines Propheten: Heidegger heute*, übers. v. U. Herrmann, Berlin 2017, 120–125.

cher Mensch? Der Mensch im Allgemeinen, dies biologische Wesen, das wir Mensch nennen? Die Aktualisierung des *Da-sein* vollzöge sich in diesem Falle in der Gattung Mensch. Oder aber ist nur der »geschichtliche« Mensch gemeint? Die Aktualisierung bzw. die Existenz des *Da-seins* »beschränkte« sich dann auf die Existenz der Träger der Geschichte.«¹⁴

Abgesehen von Bemerkungen wie dieser wurde der Begriff »Dasein des Menschen«, der um 1923 in Heideggers Denken den Begriff des »Lebens« ablöst, kaum je auf seine Träger hin befragt.¹⁵ Dem Mainstream der Heidegger-Forschung galt und gilt noch immer der Daseinsbegriff wie selbstverständlich als allgemeine Bezeichnung menschlicher Existenz. Es liege in *Sein und Zeit* – so ist heute noch zu lesen – »ein tiefer universeller Humanismus« zu Grunde, der sich an »menschliche Wesen im Allgemeinen«¹⁶ wende. Heideggers Daseinsbegriff sei erst ab Beginn der 1930er Jahre zu einem ausgrenzenden Begriff geworden, den er – sein eigenes Denken gleichsam verrätend – in den Dienst unmenschlicher politischer Visionen gestellt habe.

Doch ist hier auch nachdrücklich daran zu erinnern, dass jenseits dieses Mainstreams in der Heidegger-Forschung nicht wenige scharfsinnige Leser wie insbesondere Theodor Adorno, Hans Blumenberg, Pierre Bourdieu, Manfred Thiel, Henri Meschonnic, Georges-Arthur Goldschmidt, Johannes Fritsche, Hassan Givsan und

¹⁴ Alexandre Koyré, *L'évolution philosophique de Martin Heidegger*, in: A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris 1961, 247–278. [Übersetzung SK.]. »Le *Da-sein* [...] est l'essence, ou la structure essentielle de l'homme, plus exactement, d'un être tel que l'homme. Mais quel homme? Est-ce l'homme en général, l'être biologique que nous appelons homme? L'actualisation du *Da-sein* se ferait alors dans le genre humain. Ou est-ce seulement l'homme »historique«? L'actualisation ou l'existence du *Da-sein* serait alors »limitée« à l'existence des porteurs (*Träger*) de l'histoire.«.

¹⁵ Eine bedeutsame Ausnahme ist der Beitrag von Gaëtan Pégny, »The many lives of Dasein. Towards a philological approach to the Heideggerian corpus by digital means«, in: H. Bajohr et al. (Hg.), *The Future of Philology*, Columbia 2014, 197–218.

¹⁶ Mahon O'Brien, *Heidegger, History, and the Holocaust*, London; New York 2015. Vgl. auch Theodore Kisiels Besprechung dieses Buchs: (<http://ndpr.nd.edu/news/68003-heidegger-history-and-the-holocaust/>), letzter Zugriff 21.04.2018.

Emmanuel Faye wohl sahen, dass es dem Verfasser von *Sein und Zeit* keineswegs um Existenzphilosophie ging.¹⁷

Das bestätigt Heidegger, der in den *Schwarzen Heften* notiert, das existenzialistische Verständnis von *Sein und Zeit* sei ihm ein willkommenes Missverständnis: »Die Unterbringung im Titelschema ›Existenzphilosophie‹ ist eine günstige Maskierung.«¹⁸

3. Methodologie

Anders als es allzu lang in der Heidegger-Forschung üblich gewesen ist, wird hier *Sein und Zeit* unter der Prämisse besprochen, dass philosophische Texte allgemein – und in besonderem Maße gilt dies für Heideggers Texte – weder von ihrem Entstehungs- noch vom Werkkontext losgelöst werden sollten, will man ihre Aussagen erfassen.¹⁹ Was Heidegger in *Sein und Zeit* zu sagen beabsichtigte, ist nur schwer aus dem Text allein erkennbar. Die *Schwarzen Hefte* sind nicht zuletzt eine an den eingeweihten Leser gerichtete Anleitung Heideggers, wie sein Werk zu lesen sei. In seinen *Heften* wiederholt er beharrlich die Bedeutung der gezielt indirekten Sprache in seinem gesamten Werk – dies ist ein zentraler, gleichwohl bis heute kaum diskutierter Aspekt seines Denkens, der auch auf *Sein und Zeit* zutrifft.²⁰ So erklärt Heidegger zu Beginn der 1930er Jahre, seine Ab-

¹⁷ So schrieb z.B. Blumenberg bereits 1966, Heideggers Denken sei eine »Pseudotheologie«, die dem Menschen nichts als »Unterwerfung« biete: Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M. 2012 [1966], 220.

¹⁸ Martin Heidegger, *Überlegungen XII–XV* (GA 96), 207. Ebenfalls: Martin Heidegger, *Zu eigenen Veröffentlichungen*, hg. von F.-W. v. Herrmann, Frankfurt/M. 2018 (GA 82), 9.

¹⁹ Vgl. Hierzu G. Pégny, *The many lives of Dasein*, 209–210.

²⁰ Zur Bedeutung der gezielten Kryptographie bei Heidegger: Sidonie Kellerer, Heidegger im Lichte der Korrespondenz mit seiner Familie und Kurt Bauch. Zur Debatte Heidegger und der Nationalsozialismus, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 67/3 (2014), 300–309; Sidonie Kellerer, Kampf der Besinnung, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63/5, (2015), 941–957. Vgl. auch Gaëtan Pégny, Heideggers Selbstausslegung in den *Schwarzen Heften*. Die Erläuterung von ›Sein und Zeit‹, in: Marion Heinz, Sidonie Kellerer (Hg.), *Martin Heideggers ›Schwarze Hefte‹. Eine philosophisch-politische Debatte*, Frankfurt/M., 2016, 326–346, hier: 326–330.

handlung von 1927 sei nicht »vollständig mitgeteilt worden.«²¹ Zwei Jahrzehnte später, 1946, notierte er:

»Ich schweige im Denken nicht erst seit 1927, seit der Veröffentlichung von ›Sein und Zeit‹, sondern in diesem selbst und vorher ständig. Dieses Schweigen ist die Bereitung der Sage des Zu-denken und dieses Bereiten ist das Er-fahren und dieses ein Tun und Handeln. Allerdings ›existierend‹, ohne ein Engagement nötig zu haben.«²²

Entsprechend wird der Begriff ›Dasein‹ im Folgenden nicht nur auf der Grundlage des Textes von *Sein und Zeit* diskutiert, sondern es werden Gedanken aus dem ›Hauptwerk‹ in Verbindung gebracht mit Texten Heideggers vor und nach 1927 und mit Positionen und Argumenten anderer Autoren dieser Zeit. Ebenso bedeutsam ist es, *Sein und Zeit* unter der Prämisse zu erörtern, die Intention des Autors – der wir uns mittels der textuellen Äußerungen des Autors annähern können – sei weder philosophiegeschichtlich noch philosophisch als nebensächlich zu betrachten. Diese methodologischen Voraussetzungen verdienten separat erörtert zu werden, und dabei wäre auch zu bedenken, ob Heideggers spätere Äußerungen zu *Sein und Zeit* als Selbstmissverständnisse zu werten sind, und überdies, ob es legitim ist, *Sein und Zeit* mit Bezug auf spätere Texte Heideggers zu lesen. Verzerrt es nicht die Ausführungen dieses Werkes, wenn versucht wird, sie im Hinblick auf später gefasste Gedanken oder eine später übernommene Weltanschauung zu verstehen? Und was ist schließlich von dem oft wiederholten Einwand zu halten, die so erfolgreiche Rezeption des vermeintlichen Jahrhundertbuchs sei Beweis genug für die Tiefgründigkeit der darin enthaltenen Ausführungen? Wäre dies so, dann bliebe es im Grunde nebensächlich, inwieweit Heidegger seine während des ›Dritten Reichs‹ formulierten Betrachtungen zur Technik stillschweigend umschrieb und ihre Aussagen nach 1945 in ihr Gegenteil verkehrte, solange die geklitterten Texte uns immerhin zum Weiterdenken und zu neuen Ansätzen anregen. Bemühungen, die denkerische Intention des Autors eines philosophischen Textes bzw. Werkes in engster Annäherung zu er-

²¹ Heidegger, *Überlegungen II–VI* (GA 94), 503.

²² Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, hg.v. H. Heidegger, Frankfurt/M. 2000 (GA 16), 421f.

fassen, könnten dann zwar philosophisch von nicht allzu großem Belang, philosophiegeschichtlich aber doch noch relevant sein. Ist so gesehen die Frage nach *Kohärenz oder Inkohärenz* eines philosophischen Werkes sekundär? Wäre es demzufolge für gegenwärtige Philosophen ergiebiger, einen Umgang mit Texten und Werken zu pflegen, der diese als gleichsam geistig-intellektuelle Steinbrüche behandelt und sie weitgehend von ihrem Produktions- und Entstehungskontext löst?

Bei diesen und ähnlichen Fragen geht es um die Art und Weise des philosophischen Umgangs mit Texten der Vergangenheit und vor allem um die Relevanz des Heideggerschen Denkens für die Gegenwart.

II. Das entwurzelte Dasein. Der Kampf zwischen Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit

Das unvollendet gebliebene Werk *Sein und Zeit* besteht aus einem ersten Teil, der die sogenannte ›Daseinsanalytik‹ vollzieht als eine erste Etappe auf dem Weg hin zu dem faktisch nicht erreichten Ziel der Antwort auf die eigentliche, nämlich ontologische Frage: was ist Sein? Als Beweis für die Notwendigkeit, die Seinsfrage erneut zu stellen, gilt Heidegger jenes Paradox, dass »wir je schon in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist«. ²³ Zur Verfassung des Daseins gehöre also ein Seinsverständnis, und folglich sei die radikale Ausarbeitung der »Grundfrage aller Ontologie« nur auf dem Wege einer Analyse des Daseins und seines Seinsverständnisses möglich. Das Dasein hat also, wie es Heidegger geschraubt formuliert, einen »ontisch-ontologischen Vorrang«. ²⁴ Die Analyse des Daseins sei dabei keine Anthropologie, sondern ziele tiefer, weil erst sie nach dem Sein dieses besonderen Seienden ›Mensch‹ frage, das nicht ist wie andere Dinge oder Lebewesen, die uns umgeben.

Heideggers Analyse des Daseins soll folglich beantworten, was menschliche Existenz in ihrer Außerordentlichkeit ausmacht. Be-

²³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁸2001 [1927], 4.

²⁴ Ebd., 14.

stimmt werden sollen die »wesenhaften Strukturen« der Existenz, beschrieben als »Verhaltungen« oder »Weisen zu sein« und neologisch als ›Existenzialien‹ bezeichnet. ²⁵

Der 2. Teil von *Sein und Zeit*, in dem die Seinsfrage beantwortet werden sollte, ist Ankündigung geblieben. Auch der 1. Teil der Abhandlung steht im Zeichen einer *immer noch* zu erreichenden, *noch radikaleren* Ursprünglichkeit: von der lediglich ›vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins‹ (1. Abschnitt) hin zu der erst wirklich eigentlich ›ursprünglichen Interpretation‹ (2. Abschnitt) des Daseins. Dieses im Modus der steten Ankündigung artikulierte Ursprünglichkeitscrescendo zeigt bereits an, dass Heidegger das fünfte und vorletzte Kapitel seines Buchs zur Geschichtlichkeit als Höhepunkt des Werkes verstanden wissen wollte.

1. Ist das Man eine Verhaltensstruktur oder eine treibende Kraft?

Dasein ist Heidegger zufolge, ›zunächst und zumeist‹ – aber nicht immer – entfremdet und wird beherrscht vom ›Man‹, jenem »Selbst der Alltäglichkeit«, ²⁶ jenem formlosen, unfasslichen und ominösen Neutrum, das zugleich alle ist und Niemand. Es teilt sich mit im ›Gerede‹ der Öffentlichkeit, vor allem in Presse und Rundfunk, so Heidegger in der drei Jahre zuvor verfassten Vorfassung von *Sein und Zeit*. ²⁷

Die Herrschaft des Man ergibt sich aus dem Existenzial, will heißen der für das Dasein typischen Verhaltensweise des ›In-der-Welt-Sein‹ (§ 12), welches das unmittelbare, wie selbstverständliche und zunächst unhinterfragte Aufgehen des Daseins in seiner Umwelt andeuten soll. Wesentliches Moment dieser Wesensstruktur des Daseins ist das ›Besorgen‹, d. h. mein Bezug zur Welt bestimmt sich über den Umgang bzw. über das ›Hantieren‹ mit den Dingen, die ich täglich gebrauche; Heidegger spricht von dem ›Zeug‹ (§ 15). Ich verstehe mich also als das, was ich tue; ich gehe auf in der Welt und bin dabei

²⁵ Ebd., 17; 16; 42.

²⁶ Ebd., 252.

²⁷ Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, hg. v. F.- W. v. Herrmann, Frankfurt/M. 2004 (GA 64), 29.

von ihr wie »benommen«. Das ›Mitsein‹ ist dabei eine mit dem In-der-Welt-sein »gleich ursprüngliche« Struktur des Daseins.²⁸ So begegne ich anderen Menschen in der Umwelt und in dem, »was sie betreiben«.²⁹

Einerseits liegt die Uneigentlichkeit also in der Struktur, d. h. in den Seinsmöglichkeiten des Daseins begründet. In diesem Sinne schreibt Heidegger, dass das Man eine Seinsweise des Daseins unter anderen möglichen Seinsweisen ist und unterstreicht: »*Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins*«. ³⁰ Das, was Heidegger »Absturz« bzw. »Abfall«³¹ in die Welt nennt, ist demnach ein mit dem In-der-Welt-sein verbundener ›Hang‹ des Daseins. Begünstigt wird dieser Hang zum Abfall durch eine – pauschal behauptete – »Tendenz« des Daseins zum »Leichtnehmen und Leichtmachen«. ³² Das Man als Seinsweise entspricht also einem Absturz des Daseins auf Grund der ihm eigenen Konstitution: »Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst [...]«. ³³

Andererseits aber erscheint das Man als eine dem Dasein äußerliche, es existenziell bedrohende Instanz. Es erscheint weniger als eine Verhaltensstruktur, sondern – wie zu zeigen sein wird – als eine personifizierte, treibende Kraft. Als solche reiht sich das Man ein in die endlose Liste jener Pseudo-Subjekte, die Heideggers Philosophie von Anfang an bevölkern und darin anonym agieren: »die degenerierten Stimmungen«³⁴ – so eine Formulierung aus seiner Freiburger Vorlesung von 1921 – die »Unverständigen«, ³⁵ das Gerede, die Sorge, das Miteinandersein, die Öffentlichkeit, die Helden, die Gemeinschaft, die Generation, die Naturwissenschaftler usf.

Die alltägliche, uneigentliche Seinsweise, die Heidegger beschreibt, erscheint folglich als das Resultat einer Wechselwirkung zwischen der Verfassung des Daseins als In-der-Welt-sein einerseits und der destruktiven, nivellierenden Einwirkung der anonymen Öffentlichkeit

²⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, 114.

²⁹ Ebd., 126.

³⁰ Ebd., 129.

³¹ Ebd., 178. Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (GA 64), 41.

³² Heidegger, *Sein und Zeit*, 128.

³³ Ebd., 178.

³⁴ Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles* (GA 61), 70.

³⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, 219.

andererseits. Auf Grund seiner vermeintlichen Tendenz, den Weg des geringsten Widerstandes einzuschlagen, »liefert« sich das Dasein also im alltäglichen Umgang mit anderen Menschen dem ›Niemand‹ aus und lässt sich gleichsam widerstandslos und willig beherrschen. Der Hang zum ›Abfall‹ wird dem Dasein auf diese Weise zum »Verhängnis«. ³⁶

Die gesamte Darstellung des Man in *Sein und Zeit*, ebenso wie in dessen Grundriss von 1924, ist unklar und zweideutig: Einerseits ist der *Status des Man* in Bezug auf die Uneigentlichkeit des Daseins an sich zweideutig. Ist das Man Wesensstruktur eines jeden Menschen? Oder ist es eine ihn letztlich doch äußerlich bedrohende Macht, die nicht wesentlich Teil seiner selbst ist? Andererseits schreibt Heidegger auch *dem Man selbst* eine zugleich wesensmäßige und perfide Zweideutigkeit zu.

2. Die wesentliche Ambivalenz des Man

a) *Zweideutiger Status*

Heideggers nebulöses Man ist ausgestattet mit allen Attributen eines *unpersönlichen Subjektes*, welches das Dasein nach allen Regeln der Kunst entwurzelt, es entfremdet und es schließlich seines Daseins beraubt. Einerseits spielt der Wille des Daseins eine Rolle im Prozess des Zurückfindens zu sich selbst: z. B. »Vom Ruf getroffen wird, wer zurückgeholt sein will«. ³⁷ Andererseits aber läuft das Dasein Gefahr, den Ruf zur Eigentlichkeit nicht zu vernehmen, weil es »vom Man-Selbst in ein verhandelndes Selbstgespräch gezogen«³⁸ wird. Ist also das Dasein in sich selbst derart gespalten, dass es seinen eigenen Willen zu entkräften versucht? Und wie ist es zu verstehen, dass das Man es nicht vermag zu sterben: »Das Man stirbt nie, weil es nicht sterben kann [...]«, wie Heidegger hervorhebt. ³⁹ Wie kann ein Existenzial leben oder sterben? Heidegger sagt es nicht.

³⁶ Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (GA 64), 41.

³⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, 271.

³⁸ Ebd., 274.

³⁹ Ebd., 424.

An anderer Stelle weitet Heidegger seine Beschreibung des Man noch aus: »Gerede und Neugier verlieren ihre Macht« und – da es ihnen an »Bodenständigkeit« gebricht – »rächen [sie] sich auch schon.«⁴⁰ Wie aber kann sich ein Existenzial rächen? Heidegger sagt es nicht.

Wie also sind das Man und ähnliche Hypostasierungen zu verstehen? Sind es lediglich Redensweisen? Schwerlich für einen Denker, welcher der »Kraft der elementarsten Worte, in denen sich das Dasein ausspricht«,⁴¹ eine wesentliche Rolle zuweist. Sind solche Beschreibungen Allegorien, ähnlich etwa der mythischen Personifizierung der »Sorge« in der Cura-Fabel des Hyginus, auf die Heidegger bereits 1924 und wiederum 1927 (*Sein und Zeit*, § 42) mit Nachdruck verweist? Sind die bildlichen Beschreibungen des Man entsprechend als sinnfällige Allegorien für entfremdende Gesellschaftsstrukturen und soziale Normen zu verstehen?

Ein solches Verständnis ist Heideggers spezifischen Beschreibungen der Öffentlichkeit nicht angemessen, denn er beteuert zwar, das bodenlose Gerede des Man habe »nicht die Seinsart des bewußten Ausgebens von etwas als etwas«, es bedürfe folglich »nicht einer Absicht auf Täuschung.«⁴² Doch wie ist dies zu vereinbaren mit der Gesamtatmosphäre eines Textes, in dem die Öffentlichkeit das Dasein bekämpft, sich an ihm rächt, es nach allen Regeln der Kunst verführt, kurzum regelrecht danach strebt, es zu entwurzeln? Mit anderen Worten: Liest man *Sein und Zeit* als eine Art Aerolith, als einen unbedingten Text, der nur auf sich selbst verweist – und in der Weise ist *Sein und Zeit* bemerkenswerterweise fast immer gelesen worden⁴³ –, so hat es den Anschein, das Dasein sei ein Begriff, der prinzipiell das Leben aller Menschen beschreibt. Recht besehen aber beschreibt Heidegger – jenseits vermeintlich nüchterner Untersuchungen – einen Kampf zwischen den potentiell Eigentlichen und den Uneigentlichen.

⁴⁰ Ebd., 174; 168.

⁴¹ Ebd., 220 [Hervorh. M.H.] Vgl. »Die Charakteristik des Gewissens als Ruf ist keineswegs nur ein »Bild«, etwa wie die Kantische Gerichtshofvorstellung vom Gewissen« Ebd., 271.

⁴² Ebd., 169.

⁴³ Siehe hierzu Pierre Bourdieu, Zensur und Formgebung, in: *Was heißt Sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*, übers. v. Hella Beister, Wien 1990 [1982], 117–145.

gentlichen. Das in die Irre geführte Dasein muss sich aus der regelrechten Belagerung durch das Man befreien.

Auf der Textgrundlage von *Sein und Zeit* allein lässt sich die fundamentale Ambivalenz zwischen dem Man als Seinsstruktur des Daseins und dem Man als Feind des Daseins letztlich kaum auflösen. Denn die für die Abhandlung *konstitutive Ambivalenz*⁴⁴ – deren Rätselhaftigkeit durch die durchgehend andeutungsvolle und suggestive Sprachlichkeit und Bildhaftigkeit, derer sich Heidegger bedient, noch verstärkt wird – ist Ausdruck, so die hier zu vertretende These, einer gezielt indirekten und ausgrenzenden Sprache. Heideggers »linguistic ontology«, von der Peter Gordon spricht, hat nichts zu tun, so die im Folgenden auszuführende These, mit »the idea of language as the shared medium of publicity«.⁴⁵

b) *Das bedrohliche Man ist per se ambivalent*

Die eben beschriebene Zweideutigkeit des Status des Man in Bezug auf das Dasein gleitet übergangslos über in die Ambivalenz, die Heidegger dem Man selbst zuschreibt. *Sein und Zeit* ist spätestens ab dem § 27 von einer Zweideutigkeit durchzogen, die die meisten Kommentatoren bemerkenswerterweise nicht beachtet haben: eine Atmosphäre, in der sich Seinsweisen, anonyme Strukturen und Pseudo-Subjekte auf unheilvolle und trübe Weise mischen.

Die dem Man zugeschriebene Zweideutigkeit ist aufs Engste verbunden mit suggestiver Bedrohlichkeit und Gewaltsamkeit. Das Dasein wird vom Man »gemeistert«. Das Man entfaltet seine hemmungslose, »hartnäckige Herrschaft«, seine »Macht«, ja seine

⁴⁴ Gaëtan Pégny spricht zu Recht von einer *intentionally allusive ambivalence* bzw. von einer *herméneutique de l'allusion*: Heideggers. Pégny, *The many lives of Dasein*, 209 u. Pégny, *Heidegger et la destruction du monde de la culture*, in: Driss Ablali et al., *Documents, textes, œuvres. Perspectives sémiotiques*, Rennes 2014, 407–423.

⁴⁵ Peter Gordon, *The Critical Appropriation of Heidegger's Philosophy*, in: Gregory Fried, Richard Polt (Hg.), *After Heidegger?*, London, New York 2017, 29–39, hier: 36.

»Diktatur«,⁴⁶ es hält ein jedes Dasein »nieder«⁴⁷ und tyrannisiert es durch Entfremdung von seinem ›Selbst‹. Das geschieht vor allem dadurch, dass das Man »den Mut zur Angst vor dem Tod nicht aufkommen«⁴⁸ lässt. Das auf diese Weise rückgratlos gewordene Dasein verliert sich in Konformität, Bequemlichkeit und einem trügerischen Gefühl der Sicherheit.

Zwei miteinander verbundene Aspekte machen die besondere Bedrohlichkeit und Gewaltsamkeit der Diktatur des Man aus:⁴⁹ Der erste ist *die perfide Weise*, in der das Man die eigene Gewalt verschleiert: Die Waffen des Man sind Täuschung, »Beruhigung«, »Verlockung«.⁵⁰ Es täuscht qua »Maske« und stellt dem Dasein Fallen.⁵¹ So gelingt es, das Dasein nicht nur zu entfremden, sondern seine »Kraft zu »erstick[en]«.⁵² Der zweite Aspekt, und weiteres Merkmal der Bedrohlichkeit des Man, ist *Unsichtbarkeit und Unfasslichkeit*. Das Man zeichnet sich durch »Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit« aus: es hält das Dasein nieder durch Heimlichkeit und »stillschweigende Regelung«.⁵³ Es versteckt sich, es agiert »geräuschlos«.⁵⁴ Es erteilt »lautlose Dekrete«.⁵⁵ Ja, das Man vollbringt einen verblüffenden, weil doppelten Entzug: »Das Man verbirgt sogar die von ihm vollzogene stillschweigende Entlastung«.⁵⁶

So entzieht sich das Man – einem Gespenst gleich – jeder offenen, direkten Konfrontation und entgleitet jeder Handhabe. Das uneigentliche, entfremdete Dasein ist sinnlich und geistig wie narkotisiert: selbst den eigenen Zustand des Absturzes gewahrt es nicht mehr. Das versinnbildlicht die Metaphorik des Schlafes und der Verwirrung: es

⁴⁶ Ebd., 128; 174; 126.

⁴⁷ Ebd., 169.

⁴⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, 254.

⁴⁹ Einer der Wenigen, der das gesehen hat, ist der französische Sprachwissenschaftler François Rastier, *Schiffbruch*, 111–112: »So dient [...] eine simple Technik der semantischen Streuung dazu, die Elemente eines wohlbekannten Themas zu verhüllen: die Diktatur einer kosmopolitischen Plutokratie.«

⁵⁰ Ebd., 178; 387.

⁵¹ Ebd., 175.

⁵² Heidegger, *Sein und Zeit*, 173.

⁵³ Ebd., 126; 254.

⁵⁴ Ebd., 127.

⁵⁵ Ebd., 254.

⁵⁶ Ebd., 268.

gehe, so Heidegger, darum, das Dasein zu wecken,⁵⁷ die »Fragemüdigkeit« und »Schläfrigkeit«,⁵⁸ seine Benommenheit zu überwinden, um zu verhindern, dass das Dasein der Versuchung gleichsam verfällt und so in die »Entfremdung« »hineingetrieben« wird.⁵⁹ So mag Heideggers Man – die Verkörperung der »Feigheit« – als Unwesen bzw. Unmensch schlechthin erscheinen.⁶⁰

3. Aufenthaltslosigkeit. Ist das Man überhaupt ein Dasein?

Das ›Insein‹ des Daseins in der Welt, seine »Aufenthaltsart in der Welt«⁶¹ ist ein gefühlsmäßiges Sich-in-ih-Befinden, aber nicht in der Welt im Allgemeinen, sondern im »zu Hause«, in »seiner besorgten nächsten Umwelt«.⁶² Als In-der-Welt-sein eignet dem Dasein »existenziale Räumlichkeit«, die im Begriff des *Da-seins* indiziert ist: »das Dasein ist existierend sein Da«.⁶³ Räumlich existieren ist folglich ein Pleonasmus. Seinsweisen sind immer Aufenthaltsarten. Kein menschliches Sein ohne ein ›ich bin *da*‹, was Heidegger immer wieder artikuliert, beispielsweise wenn er sagt: »Das Dasein bringt sein Da von Hause aus mit, seiner entbehrend ist es nicht nur faktisch nicht, sondern überhaupt nicht das Seiende dieses Wesens«.⁶⁴ Das *Da* bezeichnet zugleich die dem Dasein »wesenhafte Erschlossenheit«,⁶⁵ was bei Heidegger wiederum gleichbedeutend damit ist, dass *Da-sein* ›Verstehen‹ ist (§ 31). Dieses besondere Seiende, das Heidegger Dasein nennt, zeichnet sich also dadurch aus, dass es auf Grund seines Wesens Räumlichkeit hat – also nicht freischwebend ist – und in eins mit dieser ihm wesentlichen

⁵⁷ Ebd., 139.

⁵⁸ Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA 61), 162; 167.

⁵⁹ Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (GA 64), 41.

⁶⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, 266.

⁶¹ Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (GA 64), 30.

⁶² Ebd., 34; 75.

⁶³ Heidegger, *Sein und Zeit*, 141; 143.

⁶⁴ Ebd., 133.

⁶⁵ Ebd., 132.

Räumlichkeit zu ›verstehen‹ in der Lage ist, weil »es selbst die Lichtung ist«. ⁶⁶

Wenn ich hingegen »überall und nirgends« bin, so bin ich aufenthaltslos, bar aller Räumlichkeit und insofern streng genommen auch kein Dasein. Das Man ist ›Niemand‹. Das Man ist unfasslich, weil es sich in der Schweben und in der Luft aufhält, bar jeglicher Wurzeln und jeglichen Bodens. Dieses wurzellose, »freischwebende« ⁶⁷ Luftwesen ist ungreifbar und damit zugleich besonders bedrohlich. Es hat keine Konsistenz, keine Leiblichkeit, es ist »zerstreut« in seiner Geschäftigkeit, es ist überall und nirgends. ⁶⁸ Entwurzeltes Dasein ist gewissermaßen aufgelöst und abstrahiert. Es kann nicht sterben, weil es *nicht ist*.

Es liegt auf der Hand, dass es nicht die in *Sein und Zeit* wiederkehrende Metaphorik des Bodens und der Wurzeln *an sich* ist, die aufhorchen lässt, sondern allererst ihr semantischer und diskursiver Kontext. Erst in der Ausweitung der Bodenmetaphorik hin zu Attributen der Neugierde, der Geschäftigkeit, ⁶⁹ des Berechnens, der Findigkeit, der Verwirrung, der Ruhelosigkeit, der Unsichtbarkeit, der Heimlichkeit, der Aufenthaltslosigkeit ⁷⁰ usf. ist der antisemitische Grundtenor in *Sein und Zeit* deutlich zu vernehmen. Diesen Zusammenhang verdeutlichen auch die schillernden Variationen um das Radikal ›raffen‹: »aufraffen«, »zusammenraffen«, »erraffen«. ⁷¹ Als Heidegger 1949 in seinen *Bremer Vorträgen* vom »Geraff des Betriebs« ⁷² und des Berechnens sprach, sahen viele Kommentatoren in Heideggers Nachkriegsanalysen der Technik eine besonders radikale Analyse der Moderne, ohne die damit verbundenen antisemitischen Akzente zu vernehmen.

Ihre Bedeutsamkeit erhält diese Bildlichkeit darüber hinaus vor dem Hintergrund anderer Texte Heideggers aus den 1920er Jahren. So doziert er in seiner Freiburger Vorlesung vom Sommersemester 1923:

⁶⁶ Ebd., 133.

⁶⁷ Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (GA 64), 34.

⁶⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, 347.

⁶⁹ Ebd., 42.

⁷⁰ Ebd., 261; 174; 341; 178; 128; 175; 347.

⁷¹ Ebd., 162; 359; 426.

⁷² Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79), 33.

»Alles Moderne ist daran kenntlich, daß es sich künstlich aus seiner eigenen Zeit wegschleicht und nur dergestalt sich eine ›Wirkung‹ zu verschaffen mag«. Als Beispiele dieses perfiden Agierens nennt Heidegger in Klammern: »Betrieb, Propaganda, Proselytenmacherei, Cliquenwirtschaft« und »geistiges Schiebertum«. ⁷³ Die antisemitischen Untertöne der Rede vom »geistigen Schiebertum« dürften gerade 1923, im dramatischen Jahre der Hyperinflation, die oft genug den jüdischen ›Schiebern‹ angekreidet wurde, unüberhörbar gewesen sein.

1929, zwei Jahre nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit*, erklärt Heidegger in seiner Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik* die »unschöpferischen Handlanger und Geschäftemacher« ⁷⁴ unterdrückten die ›Geschichte des Daseins‹. Hans-Georg Gadamer erinnerte 1986 in Bezug auf Heideggers Texte daran, dass wer nicht »die deutsche Sprache im Ohr hat«, der »weiß auch nicht die Begriffe, auf die sie hinzielen«. ⁷⁵ Das ist ein Kernaspekt der gezielt kryptischen Sprache Heideggers.

Es ist jedem unbenommen, *Sein und Zeit* losgelöst vom diskursiven Kontext zu lesen – so pflegt die Mehrzahl der Leser dieses Buchs es bis heute zu tun. Und es muss Heidegger und »seinem Diskurs – über die inhärente und philosophisch bedeutsame Unschärfe seiner Sprache hinaus – zugestanden bleiben, einen Begriff durch zwei Instanzen nicht immer in gleicher Bedeutung zu verwenden«, doch dieses Zugeständnis impliziert nicht, dass den »verstörenden Konnotationen der Heideggerschen Begrifflichkeit im historischen Kontext nicht nachzugehen« ⁷⁶ ist. Versucht man Heideggers philosophische Intention annähernd, d. h. auf plausible Weise zu erfassen, dann ist darauf zu verweisen, dass, wie es zahllose Texte dieser Zeit belegen, die

⁷³ Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, hg.v. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt/M. 1988 (GA 63), 18–19.

⁷⁴ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, hg.v. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt/M. 1983 (GA 29/30), 270.

⁷⁵ Hans-Georg Gadamer, *Der eine Weg Martin Heideggers* (1986), in: H.-G. G., *Neuere Philosophie 1. Hegel, Husserl, Heidegger*, Tübingen 1987, 417–430, hier: 421f.

⁷⁶ Sidonie Kellerer, Heidegger nach-denken. Über Neuerscheinungen zum Thema Heidegger und der Nationalsozialismus. Teil I, *Philosophischer Literaturanzeiger*, 64/4 (2011), 392–409, hier 408.

Metaphorik vom Luftmenschen vs. dem Bodenmenschen zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu einer politisch aufgeladenen »Kollektivkonstruktion«, einer »negativen Chiffre für Modernität«⁷⁷ wurde. So erklärte der Pädagoge Eduard Spranger in einem Vortrag aus dem Jahre 1923, nur »erlebte Totalverbundenheit mit dem Boden« gewährleiste ein »geistiges Wurzelgefühl«.⁷⁸ Edgar Jung äußerte sich 1927 besorgt über den Einfluss des kosmopolitischen Finanzkapitals und des »bodengelösten, eigentumslosen Volks« im »Zeitalter der Entwurzeln«.⁷⁹ Der Geograph Siegfried Passarge vertrat 1929 die Meinung, der fehlende Bezug der Juden zur Landschaft sei wesentlicher Grund der entfremdeten und entfremdenden Moderne.⁸⁰ Dabei war es spätestens ab den 1890er Jahren nicht mehr nötig, sich auf konkrete Personen zu beziehen, »denn der vielfältige Bildzusammenhang von Modernität und ›Jüdischem‹ war keine These mehr, sondern längst ein stehendes und zum Beleg gewordenen Argument«.⁸¹

Es war deshalb keineswegs übertrieben, wenn Gaëtan Pégny vor einigen Jahren darauf hinwies, dass Heidegger in dem für *Sein und Zeit* zentralen Paragraphen 44 – dem Herzstück seiner Abhandlung – den Arzt und Philosophen Isaak Israeli, lateinisch auch Isaac Judaeus genannt, zum Urheber eines vermeintlich verfälschten Wahrheitsbegriffs macht.⁸²

Ebenso wenig übertrieb es Georges-Arthur Goldschmidt, als er mit feinem Sprachgefühl vor bereits 30 Jahren auf die antisemitischen Anklänge der Heideggerschen Beschreibung des ›Man‹ hinwies.⁸³ In seiner kürzlich erschienenen Studie – *Heidegger et la langue allem-*

⁷⁷ Nicolas Berg, *Luftmenschen: zur Geschichte einer Metapher*, Göttingen 2014 [2008], 205.

⁷⁸ Zit. Ebd., 179. Eduard Spranger, *Der Bildungswert der Heimatkunde: Rede zur Eröffnungssitzung der Studiengemeinschaft für wissenschaftliche Heimatkunde am 21. April 1923*, Berlin 1923.

⁷⁹ Zit. Berg, 179. Edgar Jung, *Die Herrschaft der Minderwertigen: ihr Zerfall und ihre Ablösung*, Berlin 1927.

⁸⁰ Siegfried Passarge, *Das Judentum als landschaftskundlich-ethnologisches Problem*, München 1929.

⁸¹ Berg, *Luftmenschen: zur Geschichte einer Metapher*, 153.

⁸² Pégny, *The many lives of Dasein*, 195–196: »At the heart of Being and Time, the Jewish-Latin-Christian complex is furtively mentioned as the origin of evil«.

⁸³ Georges-Arthur Goldschmidt, »Heidegger: l'allemand et le ressentiment«, in: *Le Monde*, 13.01.1988, 2.

ande – hat er dies näher erläutert, indem er unter anderem schreibt: »Die Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit: darauf beruht der ganze § 38; Heidegger bezeichnet seine Feinde, ohne die damit verbundene Nichtigkeit jemals zu definieren und ohne seine Feinde beim Namen zu nennen. Doch im Jahre 1928 ist allzu deutlich, wer sie sind, es genügt in Richtung NSDAP zu blicken«.⁸⁴

III. Rückeroberung der Eigentlichkeit

Wie gelingt es dem Dasein, sich aus der alltäglichen Zerstreuung wieder zusammen- und zurückzuholen? Wie ist es bestellt um Heideggers Forderung, dass »die ontologische Interpretation« das Sein des Daseins gegen dessen »eigene Verdeckungstendenz« erobere?⁸⁵

1. Stimmung und Mut

Angst ist eine ›Grundbefindlichkeit‹ (§ 39f.), die aufgrund ihrer »Mächtigkeit« ein ungeheures Erschließungs- und d.h. Befreiungspotential birgt. Das benommene Dasein wird befreit durch den von Angst gestimmten Gewissensruf, der dem *dazu bereiten* Dasein den Weg aus der Verstrickung der Alltäglichkeit bahnt und es zurückwirft in sein ›daß es ist‹ (Geworfenheit, Faktizität).

Der von Angst durchstimmte Gewissensruf ist kein innerer Dialog, sondern ist unmittelbarer, schlagender und unerbittlicher Imperativ, der einen wie der Blitz trifft. Das Dasein erfährt Gewalt – die Angst reißt es heraus, stößt es hinein usw. – aber diese Gewalt ist zugleich positiv, insofern sie das Dasein stabilisiert, indem sie es aus dem richtungslosen Treiben der Öffentlichkeit rettet. So gewährt der Ruf

⁸⁴ »La nullité d'une vie quotidienne inauthentique« (Die Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit): tout le § 38 repose là-dessus, Heidegger désigne ses ennemis sans que cette Nichtigkeit soit jamais définie et sans que ces ennemis soient nommés. Mais en 1927, on sait par trop bien qui ils sont, il suffit de suivre le NSDAP du regard«. Goldschmidt, *Heidegger et la langue allemande*, Paris 2016, 158–160. [Übers. S.K.]

⁸⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, 312; 311. [Hervorh. M.H.]

dem Dasein Halt, Ständigkeit; er fügt es gleichsam aus der ›Zersplitterung‹⁸⁶ wieder zusammen.

Angst kann nur aufkommen in einem entschlossenen Dasein, d. h. einem Dasein, das die Befreiungsmöglichkeiten aus seiner Benommenheit »versteht«⁸⁷ – wobei, wie zu zeigen sein wird, ›verstehen‹ bei Heidegger nichts mehr zu tun hat mit rationalem Begreifen; ein ganz entscheidender Punkt. Entschlossenheit bedeutet Bereitschaft, den durch Angst gestimmten Ruf des Gewissens zu vernehmen: »Vom Ruf getroffen wird, wer zurückgeholt werden will«.⁸⁸ Entschlossenheit, Entscheidung und Verstehen sind aufs Engste miteinander verbunden.

Der Gewissensruf kann allerdings nicht durch den bloßen Willen hervorgerufen werden. Entschlossenheit entsteht im Zuge des Vorlaufens zum Tode, ist aber gleichzeitig Voraussetzung dieses Vorlaufens, kurzum ist sie ›vorlaufende Entschlossenheit‹. Im Vorlaufen selbst enthüllt sich dem Dasein seine eigene Nichtigkeit (Tod als Möglichkeit der Unmöglichkeit) und es kommt Angst auf. Entschlossenheit ist Vorlaufen in die Bedrohung, Vorlaufen ist Angst: »Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst«.⁸⁹

Alle von Heidegger angesprochenen Aspekte des Geschehens der Eigentlichwerdung tendieren zur Ununterscheidbarkeit: Angst, Vorlaufen, Entschlossenheit, Bereitschaft, Übernahme etc. Sie verstärken sich gegenseitig, um so den Zugang zum eigentlichen Sein können zu öffnen. Sie stabilisieren, sie *kräftigen* das Dasein, das in zunehmender Selbst-Ständigkeit dem Man – das den Mut zur Angst ›niederhält‹ und das Aushalten dieser Angst zu verhindern sucht – Widerstand zu leisten vermag.⁹⁰ Das Dasein kommt somit gleichsam wieder auf die Beine, es kommt zum *Stehen*. Einige Jahre später wird Heidegger immerfort von der nötigen »Inständigkeit« sprechen.⁹¹

⁸⁶ Ebd., 56.

⁸⁷ Ebd., 344.

⁸⁸ Ebd., 271. [Hervorh. S.K.]

⁸⁹ Ebd., 266.

⁹⁰ Ebd., 254.

⁹¹ Z.B. Heidegger, *Überlegungen XII–XV* (GA 96), 32: »Das Da-sein, die Inständigkeit der im Selbst Ständigen, ist die lichtende Er-gegnung des ungestützten, unschützenden Seienden mit dem sich verweigernden Seyn«.

Eigentlichkeit muss allerdings zur Ununterscheidbarkeit tendieren, weil in Heideggers Menschenbild kein Platz ist für Emanzipation. Es gilt nicht, sich zu entwickeln, sondern zu einer vermeintlichen Ureinheit zurückzufinden. Um mit Lessing zu sprechen, besteht der Wert des Menschen darin, ›wachsende Vollkommenheit‹ durch ›aufrichtige Mühe‹ in der Wahrheitsuche zu erreichen. Bei Heidegger dagegen geht es von vorneherein um den Besitz eines Wesens bzw., wie er sagt, einer *Wesenskraft*, die es überhaupt erst ermöglicht, ›da zu sein‹. Nicht die Forschung erweitert die Kräfte, sondern allererst die Wesenskraft bedeutet Wahrheitsbesitz. Kurzum: es geht bei Heidegger nicht um Erkenntnisfortschritt und nicht um rational begründetes Wissen, sondern es geht bei ihm um ein Haben. In seinen vermutlich 1936 verfassten, aber erst kürzlich veröffentlichten *Hinweisen zu Sein und Zeit* formuliert Heidegger das folgendermaßen: »Eigentlichkeit – Uneigentlichkeit – ist ausgerichtet auf Starksein für (Ereignis) oder nicht; in ›Sein und Zeit‹ eingehüllt in all das, was noch unbewältigt mitgeschleppt wird; die Unterscheidung betrifft das Gewachsensein und Nichtgewachsensein dem Sein als solchem«.⁹²

2. Mut zur Angst

»Mut zur Angst« und »sich-Angst-zumute[n]« zur Eigentlichkeit bedingen sich wechselseitig.⁹³ Nur Dasein kann, ob seiner Geschichtlichkeit und Sterblichkeit, den Mut aufbringen, dem zumutenden Zuruf zu folgen. Heideggers Gewohnheit, durch semantische Variation von Wörtern gleicher Herkunft philosophische Zusammenhänge – freilich nur im Deutschen, der Sprache aller Sprachen – zu suggerieren und zu kreieren,⁹⁴ ist zwei Jahre später in *Grundbegriffe der Metaphysik* noch deutlicher. Der für die Eigentlichkeitswerdung zentrale ›Mut‹ wird eins mit ›Zumutung‹ und ›Gemüt‹; er wurzelt im Schicksal. Mut eignet, sagt Heidegger, einem Gemüt, das fähig ist, sich

⁹² Heidegger, *Zu eigenen Veröffentlichungen* (GA 82), 32.

⁹³ Heidegger, *Sein und Zeit*, 254; 305.

⁹⁴ Ein weiteres besonders markantes Beispiel für diese Art andeutungsvollem und zugleich verwirrendem Wortspiel findet sich im § 32: »Sicht«, »Umsicht«, »Rücksicht«, »Hinsicht« etc.

Schweres »zuzumuten«, sprich wirklich ein Dasein zu sein. Dem Gemüt ist schwer »zumüte«, weil es der Zumutung, wirklich das Da zu sein, gewachsen und somit fähig ist, schöpferisch zu handeln – im Gegensatz freilich zu den »unschöpferischen Handlangern und Geschäftemachern«.⁹⁵

Betörende Bedeutungsbeschwörungen, einerseits durch Spiel mit Wörtern gleicher Etymologie, andererseits durch Paronymie – eine Form der Heideggerschen Sprachkodierung, da sie den ›Fremden‹, die das Deutsche nicht genügend verstehen, das ursprüngliche Wissen vorenthält –, setzt Heidegger um 1939 in den *Schwarzen Heften* fort. Er notiert, wahre Erziehung sei Anspruch und zugleich ›Zumutung‹ und stellt die kryptisch-rhetorische Frage: »Welcher Mut muß zuerst ins Gemüt kommen, wenn das Geblüt noch strömen und der Strom eine Richtung und die Richtung raumbildende Kraft haben soll?«.⁹⁶ Formulierungen aus dem Wintersemester 1941 – also zu einem Zeitpunkt, da die Nazis den bedingungslosen Vernichtungskrieg gegen die Sowjetunion führen – erläutern die gänzlich *andeutungsvolle* Bedeutungszuweisung Mut-Gemüt-Geblüt. Das Wort »Gemüt« habe seine »eigentliche Nennkraft« verloren: der »verborgene Klang«, den es wieder zu vernehmen gelte, sei nicht das »Schwächliche und Nachgiebige«, sondern »Anmut« und »Opfermut der Tat«.⁹⁷ Durch die *Beschwörung* also der ursprünglichen Kraft des Wortes werde die allzu lang durch das »Fremde« gehemmte »Freiheit zum Eigenen« wieder frei und die Deutschen werden wieder »heimisch auf dem Boden, der ihre Geschichte« trägt.⁹⁸ Mit anderen Worten: eine gewisse geistige Disposition, die dem Gemüt der Deutschen – den ›Berufenen‹ – entspringt, verleiht das »Recht«⁹⁹ zur Selbstbehauptung des »Eigenen«.

Wenn in *Sein und Zeit* ein Dasein also die Angst *auszuhalten* vermag – sein Mut ein Echo ist zur Zumutung –, dann reißt der angstdurchstimmte Ruf das Dasein aus der Welt öffentlicher Ver-

⁹⁵ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30), 270.

⁹⁶ Heidegger, *Überlegungen VII–XI* (GA 95), 22.

⁹⁷ Heidegger, *Hölderlins Hymne »Andenken«*, hg.v. C. Ochwad, Frankfurt/M. 1982 (GA 52), 153.

⁹⁸ Ebd., 161. Vgl. auch ebd., 86.

⁹⁹ Ebd.

wirung heraus, stößt das Dasein ins Nichts seiner Endlichkeit und in die nackte Geworfenheit seines ›Da‹, die stets konkreter Ort ist.

Hervorzuheben ist in dem Zusammenhang Heideggers Spiel mit der Doppeldeutigkeit von ›Befindlichkeit‹,¹⁰⁰ wodurch er Stimmung und Raum fusionieren lässt und suggeriert, dass das Erschließungspotenzial der Stimmung untrennbar verbunden sei mit dem Raum, in dem das Dasein sich im doppelten Sinn *befindlich befindet*. So ist die Stimmung der Angst von Raum und Ort nicht zu trennen: »Dasein ist [...] wesenhaft befindliches«¹⁰¹ und be-stimmtes. Keine Erschließung ohne Angst und Umwelt, keine Erschließung in Aufenthaltslosigkeit und Schweben.

3. Eigentlichwerdung und die Bedeutung Paul Yorck von Wartenburgs für *Sein und Zeit*

Heideggers andeutungsvoll-zweideutige Rede von der Befindlichkeit weist hin auf die nicht nur übertragene, sondern in erster Linie wörtliche Bedeutung der Rede vom ›Boden‹ in seinem Denken. In *Sein und Zeit* spricht Heidegger, um sein eigenes Unternehmen zu bezeichnen, selten von ›Grundlegung‹, dagegen verwendet er unzählige Male den Begriff des ›Bodens‹, der ›Bodenlosigkeit‹ und einige Male den der ›Bodenständigkeit‹. Wir sahen bereits, dass die Rede vom Boden zumindest im Zusammenhang mit den Beschreibungen des Man keine neutrale, wertfreie Bedeutung hat – Heideggers gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz.

Schon zu Beginn der Abhandlung entfaltet Heidegger ein ontologisches Verdeckungsszenario, in dem der vor über 2000 Jahren »ursprünglich geschöpfte phänomenologische Begriff und Satz« beständig der Gefahr der ›Entartung‹ ausgesetzt gewesen sei.¹⁰² Er werde seines Sinnes entleert, »verliert seine Bodenständigkeit und wird zur

¹⁰⁰ Ebd., 135: »In der Befindlichkeit ist das Dasein immer schon vor es selbst gebracht [...] als gestimmtes Sichbefinden«. Oder auch: »Das Dasein ist als wesenhaft befindliches je schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten« (144).

¹⁰¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, 144.

¹⁰² Zur semantischen Kontextualisierung von ›Entartung‹ siehe Karin Tebben, Nachwort, in: *Max Nordau: Entartung*, hg.v. K. Tebben, Berlin 2013, 773–822.

freischwebenden These«. ¹⁰³ Da der ursprüngliche Sinn der Worte also nicht mehr vernommen werde, nehme er, Heidegger, sich nun der eigentlichen Aufgabe der Philosophie an, nämlich die ›Kraft der elementarsten Worte‹ – der deutschen – zu verteidigen gegen ihre Nivellierungen durch das Man bzw. den gemeinen Verstand. ¹⁰⁴ Heidegger unterscheidet in *Sein und Zeit* zwischen ›fehlender Bodenständigkeit‹, die es zurückzugewinnen gelte, und ›Bodenlosigkeit‹, die das Man auszeichnet. ¹⁰⁵

Die Metaphorik der Bodenständigkeit vs. Entwurzelung erhält im Zusammenhang mit den Ausführungen Heideggers zur Räumlichkeit, den Beschreibungen des Man sowie auch den Ausführungen zu Yorck von Wartenburgs Geschichtsauffassung, auf die nun einzugehen ist, eine antisemitische Bedeutung, die für Heideggers Verständnis von Eigentlichkeit bestimmend ist.

Leitendes Ziel von *Sein und Zeit* ist es, Paul Yorck von Wartenburgs »Geist [...] zu pflegen, um dem Werk Diltheys zu dienen«, d. h. insbesondere Yorcks Auffassung von Geschichtlichkeit wieder »wirksam werden« zu lassen. ¹⁰⁶ Heidegger also maß Yorcks Geschichtsverständnis eine so wesentliche Bedeutung bei, dass er es als leitend für sein Werk bezeichnet. Es ist für *Sein und Zeit* in der Tat leitend: Das ›Sein des Daseins‹ selbst ist Geschichtlichkeit, notierte Heidegger bereits 1924. Es gelte sich aus der Uneigentlichkeit zu befreien, damit das Dasein erst eigentlich wieder geschichtlich sei. Insofern ist es erstaunlich, dass die meisten prominenten Heidegger-Interpreten ausgerechnet die letzten Kapitel von *Sein und Zeit* zur Geschichtlichkeit ausblenden oder in ihrer konstitutiven Bedeutung als gemeinschaftlichem Geschehen im Sinne einer Rückeroberung der Eigentlichkeit relativieren. Eigentlichwerdung ist Freiheit im Sinne der Zurückbindung ›an‹, es ist keine beliebige Freiheit, wie Heidegger nicht müde wird zu betonen. Auch wird nicht erst in den Paragraphen zur Geschichtlichkeit deutlich, dass Selbstsein nie ohne Mitsein zu verstehen ist: »Die Entschlossenheit löst als *eigentliches Selbstsein* das Dasein nicht von seiner Welt ab«, sondern »stößt es in das fürsor-

¹⁰³ Heidegger, *Sein und Zeit*, 36.

¹⁰⁴ Ebd., 220.

¹⁰⁵ Ebd., 178.

¹⁰⁶ Ebd., 404. Vgl. auch Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (GA 64), 3ff.

gende Mitsein mit den Anderen«. ¹⁰⁷ Die Vereinzelung qua Sein-zum-Tode ist also in diesem Prozess lediglich eine Etappe, sie hat die Funktion, wie Fritsche es sinnfällig formulierte, eines »Purgatoriums«. ¹⁰⁸

So wird ein zentraler Aspekt von *Sein und Zeit* – die Bedeutung der raumverbundenen Geschichtlichkeit der Gemeinschaft im Prozess der Eigentlichwerdung – von den allermeisten Kommentatoren für kaum relevant erklärt.

Worin also besteht jener Geist Yorcks, den Heidegger wieder wirksam werden zu lassen bestrebt ist?

Im November 1884 schreibt Yorck an Dilthey: Nur »die Figuren der titanischen Menschen [...], die sich von dem branddüsteren Hintergrund einer in Fluß gerathenen Geschichte abheben« und »deren Seele und Kraft nichts wie Bewegung« ¹⁰⁹ sind, wie Yorck an anderer Stelle notiert, der grundlegenden Bewegtheit des Lebens gewachsen, ohne dem Drang nach »Metaphysik, »Äternisierung«, ¹¹⁰ also nach Stilllegung des Lebens nachzugeben. Diejenigen dagegen, die »inmitten des Vergänglichkeitsgefühls« nach »unvergänglichem Halt« suchen, sind dem Leben nicht gewachsen, sie verfügen nicht über die »synthetische Kraft«, welche »nur Heroen« besitzen. ¹¹¹ Der Naturwissenschaftler vertritt in Yorcks Augen nicht einfach falsche Auffassungen, über die zu diskutieren wäre, sondern er verkörpert Entwurzelung und Leblösigkeit; für ihn ist die Wissenschaft und die Suche nach Gewissheiten, nur »menschliches Beruhigungsmittel«. ¹¹² Das ist ein Gemeinplatz des rechten und völkischen Denkens: Das Problem ist das wissenschaftlich-rationale Denken als solches und seine vermeintlich entseelende Zergliederungssucht.

Folglich ist wahre Philosophie nicht Wissenschaft, sondern Leben, so Yorck an Dilthey in seinem Brief vom 6. Oktober 1885, und Streben

¹⁰⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, 298.

¹⁰⁸ Johannes Fritsche, *Geschichtlichkeit und Nationalsozialismus in Heideggers Sein und Zeit*, Baden-Baden 2014 [1999], 303.

¹⁰⁹ Erich Rothacker (Hg.), *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897*, Hildesheim 1995 [1923], 252.

¹¹⁰ Paul Yorck von Wartenburg, *Bewusstseinsstellung und Geschichte: ein Fragment*, hg. von Iring Fetscher, Hamburg 1991, 14.

¹¹¹ Rothacker, *Briefwechsel*, 61.

¹¹² Zit. Heidegger, *Sein und Zeit*, 400.

nach rational begründeten Gewissheiten ist letztlich Ausdruck einer Lebensschwäche. Die Fähigkeit, das Leben nicht stillzulegen, ist durch den Bezug zum Tod, zur Endlichkeit und damit zur Geschichtlichkeit bedingt. Rom war dessen, so Yorck, unfähig, denn »seiner Bewußtseinsstellung nach ist Rom zeitlos, daher das ewige Rom keine Redensart. Darum ist es der Sitz der Metaphysik – im Gegensatz zur Transzendenz. Rom begreift nicht, wie auch kein Römer, den Tod.« So muss dem Römer Geschichte ebenso fremd bleiben.

Wahrhaft geschichtliche Menschen dagegen – Helden und »Heldenvölker« – besitzen die Fähigkeit, in potenzierender Wechselwirkung mit der geographischen Umgebung die entscheidende und geschichtlich wirkungsmächtige Tat zu ermöglichen, die sich nur aus der Zugehörigkeit zum heimatlichen Boden entfalten kann. Für das Geschichtsverständnis Yorcks spielt der Boden im Sinne einer geographischen Heimat eine bedeutsame Rolle. In seinem Brief vom 9. Mai 1881 schreibt Yorck: »Mit der Entfremdung von dem Boden geht die haltende Kraft verloren. Der boden-lose Status bewirkt im Menschen und in seinen Lebensgestaltungen das labile Gleichgewicht, welches jeder Erschütterung weicht.«¹¹³ Am 29. Januar 1922 schrieb der 33-jährige Heidegger an seine Eltern und an seinen Bruder Fritz, den jungen Menschen besonders aus der Stadt gebreche es an Heimat und Boden; er hingegen »spüre [...] mit den Jahren immer stärker, wie sehr ich verwurzelt bin in meiner Heimat, im Charakter meines Volksstammes, seinen Eigentümlichkeiten [...] und es ist mein größter Wunsch, daß unsere Heidegger-Familie in diesem Boden verwurzelt bleibt und sich nicht in Boden- und Charakterlosigkeit modernen Lebens zerstreut«. Nur der Boden als »Kräftequell« könne die »Gesundung unseres Volkes« sicherstellen.¹¹⁴

Fritz Kaufmann, ein jüdischer Schüler Husserls und Heideggers, kommentierte in seiner 1926 in Freiburg verfassten Habilitation zur Philosophie Yorck von Wartenburgs: Der »Mangel eines geistigen Schwerpunktes« ergebe sich nicht aus dem »Charakter eines Denkens an und für sich«, sondern aus einem »Verlust physischer Bodenständigkeit«. Ungeschichtliches Leben, d. h. letztlich ungeistiges Le-

ben, zeichnet sich durch »physische und psychische« Heimatlosigkeit aus, wie sie charakteristisch ist für den großstädtischen Juden. Der »dünnen jüdischen Routine« fehlt, im Gegensatz zu den »titanischen Menschen«, so Yorck, »das Bewußtsein der Verantwortlichkeit für die Gedanken [...] wie dem ganzen Stamme das Gefühl psychischen und physischen Bodens«.¹¹⁵ Die Juden entbehren also des Bodens, der »Erdstetigkeit« und damit der »Kraft der Heimat«; »Heimweh« ist ihnen fremd, unterstreicht Kaufmann. Es fehlt ihnen der Bezug zu sich selbst, denn ohne das Erlebnis der Grunderfahrung von »Natur und Geschichte« ist wahres menschliches Leben nicht möglich. »Die Kraft der Scholle und des Vaterlandes«¹¹⁶ muss bewahrt werden, sollen Selbsterfassung und menschliches Leben – das letztlich Ausdruck von Kraft ist – möglich sein. »Je länger und tiefer das Leben der Generationen in der Muttererde verwurzelt ist, um so reichere, stärkere Säfte steigen aus dem schon durch die Arbeit der Vorfahren gedüngten Boden in den Stamm unseres Daseins«. Ohne die Wurzeln heimatlicher Erde keine »geschichtliche Verbundenheit von Menschen zu Mensch«, keine Tradition im Sinne »historischer Kraftübertragung«.¹¹⁷

Heideggers engster Schüler Hans-Georg Gadamer, der es wissen musste, erklärte 1986, Heidegger habe selbst genau das empfunden, was Yorck in dem Briefwechsel mit Dilthey zum Ausdruck brachte, nämlich jene »Bodenständigkeit und Zugehörigkeit zu einem ihm zugeteilten Lebenskreis«, diese Fähigkeit des Grafen, aus seinem geschichtlichen und immer auch bodenverbundenen Schicksal heraus zu denken und auf diese Weise »den Wahn einer erkenntnistheoretischen Neubegründung« der Philosophie in seine Grenzen zurückzuweisen.¹¹⁸

Wie richtig Johannes Fritsches bereits vor über 20 Jahren formulierte Einsichten zu Heideggers Auffassung der Eigentlichkeit als notwendige Übernahme des völkischen, vom Heimatboden nie zu

¹¹³ Rothacker, *Briefwechsel*, 20.

¹¹⁴ Martin Heidegger, *Briefwechsel mit seinen Eltern (1907–1927) und Briefe an seine Schwester (1921–1967)*, Freiburg 2013, 51.

¹¹⁵ Rothacker, *Briefwechsel*, 252; 254.

¹¹⁶ Fritz Kaufmann, *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, Halle 1928, 42.

¹¹⁷ Ebd., 43.

¹¹⁸ Gadamer, *Der eine Weg*, 421.

trennenden Schicksals waren, bestätigen heute die rückblickenden Äußerungen zu *Sein und Zeit* in den *Schwarzen Heften*:

»Das Volk: die Behütung und Ausführung der Ermächtigung des Seins. Diese aus der Furchtbarkeit der Geworfenheit, deren erst wesentliche *Vereinzelung* eben das Volk – und dessen große *Einzelnen* bleiben. Das Wesen dieser Einzelnen aus und in der *Vereinzelung* als Volk zu begreifen.«¹¹⁹

Sein und Zeit ist kein Aufruf an prinzipiell alle Menschen, im Zuge der *Vereinzelung* Selbstständigkeit zurückzugewinnen; es ist kein Aufruf zur Übernahme radikaler Verantwortlichkeit und Freiheit zur Selbstbestimmung. Heidegger geht es in *Sein und Zeit* keineswegs um »a critically realized, maximally self-constant ability to lead an individual, cohesive, limited life: mine!«¹²⁰ wie es die Vertreter einer »pragmatistischen« Heidegger-Lektüre meinen. Er hat die Begriffe »Freisein« und »Seinkönnen« und »Verstehen« derart entkernt, dass sie mit Autonomie des Menschen nichts mehr zu tun haben. Allerdings sind viele berühmt gewordene Sätze aus *Sein und Zeit* gänzlich irreführend, da ihnen diese semantische Entkernung nicht auf die Stirn geschrieben ist.¹²¹ Auch diese meist unausgesprochenen semantischen Verschiebungen bis hin zu stillschweigenden Sinnumkehrungen klassischer Termini der Philosophie sind ein weiteres wichtiges Charakteristikum Heideggerscher Sprachkodierung.

Die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen ist Möglichkeit, sich zurückzubinden an die Wesensmöglichkeiten einer durch ihre konkrete geographische Erdverbundenheit bestimmten Gemeinschaft, welche die Gemeinschaft eines Volkes ist. Eigentlich

¹¹⁹ Heidegger, *Überlegungen II–VI* (GA 94), 98.

¹²⁰ John Haugeland, Heidegger on Being a Person, in: *Nous* 16/1 (1982), 16–25, hier 24.

¹²¹ Ein Beispiel unter vielen ist dieser Satz: »Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen«. Heidegger, *Sein und Zeit*, 144. Oder auch folgende Formulierung: »Die Möglichkeit als Existenzial dagegen ist die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins« (ebd., 143f.). Zu letzterer Wendung schreibt Heidegger 1936 im Rückblick, er sei »der Grundirrtum der Daseinsauslegung in »Sein und Zeit« – hier zeigt sich am deutlichsten der Einfluß des Existenziellen«. Heidegger, *Zu eigenen Veröffentlichungen* (GA 82), 80.

werdung verlangt Gestimmtsein, das wiederum nicht zu trennen ist von einem Sich-Befinden in einem Raum und der zugehörigen Bodenständigkeit. Zu Recht schreibt Livia Profeti in ihrer aufschlussreichen Untersuchung zur diskriminierenden Bedeutung von Welt in *Sein und Zeit*, dass bereits in diesem Text zwischen den Zeilen die Auffassung vertreten werde, »dass verschiedene Völker verschiedene »Wesen« haben und Letztere gebunden sind an die ihnen tatsächlich zugehörige Umwelt«; Heideggers Welt-Begriff hat, so Profeti, »keineswegs universelle Bedeutung«.¹²²

Weil wahres Verstehen – dank der Kraft der elementarsten Worte nur wenigen zugänglich – gestimmtes ist, deshalb ist *Sein und Zeit*, jenseits scheinbarer Sachlichkeit, ein impliziter Aufruf, der durch andeutungsvolle, atmosphärische Ausführungen eine Stimmung der Bedrohung wahrnehmbar zu machen sucht. Nachdem Heidegger den ersehnten Lehrstuhl in Freiburg endlich innehatte, wurden seine Texte denn auch unverblümt. 1929 doziert er: »Wir müssen erst wieder rufen nach dem, der unserem Dasein einen Schrecken einzujagen vermag.«¹²³

IV. *Sein und Zeit* ist »schärfster Kampf der Anfänge«

1. Zwischen Sachlichkeit und Wertung

In *Sein und Zeit* beteuert Heidegger wiederholt, Worte wie »Gerede«, »Feigheit«, »Begaffen« und sich »Davonschleichen« seien nicht wertend gemeint. Er versichert dem Leser: »der Ausdruck »Gerede« soll hier nicht in einer herabziehenden Bedeutung gebraucht werden«. Er verfolge »eine rein ontologische Absicht«, seine Darlegungen seien sachlich und nüchtern.¹²⁴

¹²² Livia Profeti, Heideggers Daseinsontologie und die Zerstörung der Gleichheit, in: Marion Heinz, Sidonie Kellerer (Hg.), *Martin Heideggers »Schwarze Hefte«. Eine philosophisch-politische Debatte*, Frankfurt/M. 2016, 156–170, hier 162; 157.

¹²³ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30), 255.

¹²⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, 167. Vgl. auch 175.

Die weiter oben bereits angesprochenen (ab)wertenden Darstellungen des Man sind mit diesen Beteuerungen schwer zu vereinbaren. Das gilt ebenso für den mit *Sein und Zeit* inhaltlich eng zusammenhängenden Marburger Vortrag *Der Begriff der Zeit* (1924), in dem die Rede ist von der überall vorherrschenden »Geschwätzigkeit«, den »Winkelzügen«, den »Eitelkeiten«.¹²⁵ Diese wertenden Anklänge sind in den früheren Vorlesungen, etwa in der Freiburger Vorlesung von 1921/22 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, deutlicher noch zu vernehmen: dort ist die Rede von der allgegenwärtigen »Marklosigkeit« und »Weinerlichkeit«, von der »Organisierung der Verlogenheit«, von der Angst davor, sein Leben einzusetzen.¹²⁶ Überall trieben sich nur »Alleswisser und Flachköpfe« herum. Heidegger diagnostiziert allenthalben »Denkfaulheit, Fragemüdigkeit und Frageflucht«. Das vorherrschende Sich-Klammern an absolute Wahrheiten sei Ausdruck von »Schwachheit und Bequemlichkeit«.¹²⁷ Er prangert die »Literatenverkommenheit« an, ebenso wie die »degenerierten Stimmungen«, die »sich zusammenrotten« und »in der Abstimmung die Mehrzahl haben«.¹²⁸ Die verhängnisvollen Pseudo-Kenntnisse, jene »Mißgeburten«, gelte es »abzuwehren« und »zurückzudrängen«.¹²⁹ Heideggers irreführenden Anspruch auf Sachlichkeit hat der französische Lyriker Henri Meschonnic bereits 1990 in seinem wegweisenden Buch *Le langage Heidegger* zutreffend als »ableugnen« (*dénégation*) offensichtlich verächtlicher, gewaltsamer Töne bezeichnet, deren Funktion darin bestehe, dem Leser oder Hörer wissenschaftliche Objektivität trotz aller Zweideutigkeit glaubhaft zu machen.¹³⁰ In seinen *Schwarzen Heften* notiert Heidegger denn auch: »die höchste Inständigkeit« präsentiere er in seinen Texten »in der Maske bloßer ›Sachlichkeit‹; auf diese verdeckte Weise wolle er die

¹²⁵ Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (GA 64), 117.

¹²⁶ Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61), 190; 164.

¹²⁷ Ebd., 48; 162; 195; 2.

¹²⁸ Ebd., 191; 70.

¹²⁹ Ebd., 29; 48; 21.

¹³⁰ Henri Meschonnic, *Le langage Heidegger*, Paris 1990, 76. Auch Pierre Bourdieu, *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, übers. v. B. Schwibs, Frankfurt/M. 1988, 80: Heideggers »gewohnte Weise des Ableugnens« (*sens habituel de la dénégation*). [Übers. modifiziert – S.K.].

Inständigkeit »durchsetzen«.¹³¹ Heideggers Texte sind ein stetes Versteckspiel.

2. *Sein und Zeit*: ein Buch der Diskussion und Argumentation?

a) *Verstehen als Ausdruck von Kraft*

Sein und Zeit ist meist als ein allgemeiner Aufruf zur Eigentlichkeit gelesen worden. Mit diesem Text habe Heidegger jeden Menschen dazu aufrufen wollen, »seine Existenz selbst in die Hand«¹³² zu nehmen. Heideggers Buch ist tatsächlich mehr Aufruf als Analyse, doch es ist ein Aufruf, der sich an die »Wenigen« richtet, in ähnlicher Weise wie sich Oswald Spengler neun Jahre zuvor in seinem *Untergang des Abendlandes* ausdrücklich nur an »die führenden Geister der kommenden Zeit« wandte und klarstellte: »Indessen habe ich nicht für diejenigen geschrieben, die das Grübeln über das Wesen der Tat für eine Tat halten. Die Welt verstehen, nenne ich der Welt *gewachsen* sein. Die Härte des Lebens ist wesentlich, nicht der Begriff des Lebens«.¹³³

Der Untergang des Abendlandes und *Sein und Zeit* wenden sich an die Wenigen, weil Seinsvergessenheit nicht eine Frage mangelnder Erkenntnis ist, die im rationalen, argumentierenden Dialog überwunden werden könnte, sondern eine Frage der Wesenskraft, die es qua Stimmung zu erwecken, nicht rational zu verstehen gilt. Philosophisches Wissen und das damit verbundene »Verstehen« begreift Heidegger nicht mehr – anders als es bis heute die meisten Kommentatoren wie selbstverständlich annehmen – als rationale, logische Regeln befolgende Erkenntnis. Mit Husserls »Dasein aus der Autonomie«¹³⁴ hat Heideggers Dasein nichts mehr gemein – was Husserl

¹³¹ Heidegger, *Überlegungen II–VI* (GA 94), 37.

¹³² Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne: zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M. 2011, 173.

¹³³ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München 1923, XI. [Hervorh. O.S.]

¹³⁴ Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, Husserliana Bd. 27, hg. v. Thomas Nenon u. Hans Rainer Sepp, Dordrecht (u.a.) 1989, 240.

allerdings zu spät, nämlich erst 1929, als Heidegger bereits seinen Freiburger Lehrstuhl übernommen hatte, klar wurde.¹³⁵ Verstehen ist für Heidegger nicht »reflektierendes Erfassen«, es hat nichts mehr zu tun mit theoretischen Überlegungen, es ist ursprünglicher als die »elementaren Regeln der Logik« und ein Wissen, das viel strenger ist als jegliches naturwissenschaftliches Erkenntnisideal, das nur »Abart« ursprünglichen Wissens ist.¹³⁶ Verstehen sei kurzum eine ursprüngliche *Seinsweise*, die Erkennen und Kenntnis allererst möglich mache (§ 32).

Dies stimmt überein mit den unzähligen Einträgen in den *Schwarzen Heften*, in denen logisches Argumentieren und Reflexion jählings abgelehnt werden, wenn etwa Heidegger in den Jahren unmittelbar nach 1945 sagt, »Reflexion« sei »die Habgier der Repräsentation«.¹³⁷

Verstehen bedeutet bereits in *Sein und Zeit*, dem Sein *gewachsen* zu sein; es ist ein Stehen, ein Sich-halten, eine Haltung,¹³⁸ die zu beziehen nicht Sache der Vernunft, sondern der Stimmung, des Erwachens und des Seinsbezugs ist. Diese Haltung ist Bereitschaft nicht zum Gebrauch der Vernunft, sondern wie es Heidegger in den *Beiträgen*, mit explizitem Bezug auf *Sein und Zeit*, formuliert: »geschichtliche Bereitschaft für die Wahrheit des Seyns«.¹³⁹ In seinen *Hinweisen zu Sein und Zeit* stellt Heidegger richtig, das Verstehen habe »nichts zu tun mit dem ›Denken‹ als aussagendem Bestimmen – Logos der Logik«¹⁴⁰ und nicht einmal mehr mit einer »Erkenntnisart«, welcher Art auch immer.¹⁴¹ Es habe ebenso wenig zu tun mit »Verbesserung und Abänderung von bisherigen Auffassungen«, sondern es ist »ein Sprung – ein völlig anderer Ein- und Ansatz [...]«, es ist ein Erringen, es ist ein

¹³⁵ Roland Breuer, Randbemerkungen Husserls zu Heideggers ›Sein und Zeit‹ und ›Kant und das Problem der Metaphysik‹, in: *Husserl Studies* 11/1–2 (1994), 3–63.

¹³⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, 136; 153.

¹³⁷ Martin Heidegger, *Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)*, hg.v. P. Trawny, Frankfurt/M. 2015 (GA 97), 224.

¹³⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, 336.

¹³⁹ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (GA 65), 242.

¹⁴⁰ Heidegger, *Zu eigenen Veröffentlichungen* (GA 82), 18.

¹⁴¹ Ebd., 80.

Streit,¹⁴² ein »Bestehen«: »Da-sein – als Seinsverständnis ist *Seinsverständnis* – dieser Schritt ist vorbereitet« in *Sein und Zeit*, gleichwohl, fügt Heidegger hinzu, noch »nicht vollzogen«.¹⁴³ Die Abhandlung von 1927 *beschreibe* noch zu sehr, statt den Akzent auf die Entscheidung zu setzen.

Philosophie braucht sich jedenfalls nicht mehr an den überlieferten Verfahren der Argumentation und Rechtfertigung zu orientieren, weil sie von der Wesenskraft, Angst, Tod und Nichts auszuhalten, getragen ist (§ 53). Nur ein Dasein, das die der Angst innewohnende Befreiungsmacht versteht, und d.h. ihr gewachsen ist, erlebt den Mut im Angesicht der Angst. Heidegger raubt dem Begriff ›Verstehen‹ seinen rationalen und auch prä-rationalen Sinn. Die Frage ist nicht mehr, ob der Mensch im rationalen Dialog die Welt, in der er lebt, begreifen kann, sondern ob er dem Leben *gewachsen* ist. Für Heidegger ergibt sich das ›Verstehen‹ nicht, wie er betont, aus einer immanenten Selbstwahrnehmung, sondern es ›gehört zum Sein des Da‹. Das stets befindlich-gestimmte Verstehen ist der Geworfenheit ›ausgeliefert‹ und damit auch der Geworfenheit an die heimatliche Herkunft. Das Existenzial des Verstehens als Möglichsein habe nichts zu tun mit »freischwebendem Seinkönnen«, sondern sei Übernahme dessen, was der Mensch kraft seines bodenständigen Wesens ist oder eben nicht ist: »Der Entwurf des eigensten Seinkönnens ist dem Faktum der Geworfenheit in das Da überantwortet« bzw. »ausgeliefert«.¹⁴⁴ Geworfene Möglichkeit bedeutet eine Möglichkeit, die auf das, was mein Wesen ermöglicht, beschränkt ist. Verstehen als Entwurf ist keineswegs Lebensentwurf auf der Grundlage (prä)rationaler Erwägungen und Entscheidungen, sondern Verstehen ist für Heidegger ein ›Sich Werfen‹ im Sinne eines ›Sich-fügens‹ (§ 15). Verstehen ist nur möglich aufgrund der Geworfenheit in einen Raum (Befindlichkeit – sich Befinden) und gleichzeitig in ein Mit-sein. Verstehen, Sein des Da, Dasein, Erschlossenheit, Wahrheit, »Gelichtetheit«¹⁴⁵ – all diese hochmögenden Begriffe Heideggers sind kaum voneinander zu unterscheiden. Das angstbereite Dasein »sieht«, worauf es sich wesen-

¹⁴² Ebd., 22; 24.

¹⁴³ Ebd., 28.

¹⁴⁴ Ebd., 148; 144.

¹⁴⁵ Ebd., 147.

haft versteht, aufgrund der in seinem Da indizierten Gelichtetheit – Erschlossenheit – Wahrheit, aufgrund also der Wahrheit, die es ist. Mit anderen Worten, die Schlange beißt sich in den Schwanz.

Heidegger formuliert also bereits in *Sein und Zeit* auf verschlungen-indirekte Weise – d.h. vorsichtiger – das, was er in seinen späteren Texten ausdrücklicher sagt. Gedanken und Denken »schenken« dem »Menschenwesen« die innerste Erweckung und Lösung des Gemüts zu jedem hohen Mut.¹⁴⁶ Denken und Verstehen sind »Befreiung des Daseins im Menschen« durch die Beschwörung, Erweckung seines Da und seines Wesens, wie es Heidegger seinen Studenten in Freiburg zwei Jahre nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* erklären wird.¹⁴⁷ Eigentliches Denken führt zu einem Verstehen, das Erwecken, Befreiung, Losreißen des Daseins in das Geschehen der Gemeinschaft des überlieferten geschichtlichen Mit-Daseins ist. Nach dem Sein qua Dasein zu fragen, heißt, das Dasein in sein Schicksal zurückzubinden. Angst ermöglicht nicht Erkenntnis, sondern es ist kämpfendes Enthüllen dessen, was das Man, die Öffentlichkeit sich beständig bemüht zu verdecken, »niederzuhalten«. Es ist nicht Öffnen von freien Möglichkeiten, sondern ein Wieder-holen, ein Wecken und »Zurückholen«. Es ist ein Wissen, wie Carl Schmitt es 1934 formulierte, das aus »unserem [...] Leben« »fließt« und als solches »seiner eigenen, wesensgemäßen Ordnung und Gestalt« bedarf, »als der Sichtbarwerdung seiner inneren Wahrheit«.¹⁴⁸

So ist es nicht überraschend, wenn Heidegger bereits in seinem Text vor *Sein und Zeit* und auch in diesem Werk den Begriff des Arguments, den er mit formaler Leere gleichsetzt, in einem affirmativen Sinne nicht mehr verwendet.¹⁴⁹ Ebenso konsequent ist es, wenn Heidegger Mitte der 1930er Jahre, in ausdrücklichem Bezug auf *Sein und Zeit* schreibt, Max Scheler habe nicht gesehen, »daß eine Philo-

¹⁴⁶ Heidegger, *Hölderlins Hymne »Andenken«* (GA 52), 153.

¹⁴⁷ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30), 255.

¹⁴⁸ Carl Schmitt, *Unsere geistige Gesamtlage und unsere juristische Aufgabe*, in: *Zeitschrift der Akademie für deutsches Recht* (1934), 12.

¹⁴⁹ In *Sein und Zeit* taucht das Wort Argument / argumentieren bezeichnenderweise insgesamt nur sechsmal auf, davon lediglich einmal in einem neutral-positiven Sinn (237), die anderen Mal in Verbindung mit Formalität und Sterilität (z.B. 7; 227). In *Der Begriff der Zeit*, Urfassung von *Sein und Zeit*, findet das Wort kein einziges Mal Verwendung.

sophie nie widerlegbar ist.«¹⁵⁰ Dass wahre Philosophie nicht widerlegbar sei, wird Heidegger nicht müde zu wiederholen: »Das Sichverständlichmachen ist der Selbstmord der Philosophie.«¹⁵¹

Zwei Beispiele mögen verdeutlichen, was Heidegger darunter versteht, »nach der rechten Weise« – aber eben nicht argumentativen Weise – in den logischen Zirkel »hineinzukommen«,¹⁵² dabei gleichwohl – anno 1927 – den Anschein von Wissenschaftlichkeit zu wahren:

A) In § 57, der vom Gewissen als »Ruf der Sorge« handelt, behauptet Heidegger, das Gewissen rufe das Selbst des Daseins aus der Verlorenheit in das Man und dabei rufe sich das Dasein selbst an, ohne diesen Anruf allerdings zu intendieren. Folgt daraus, dass das Gewissen eine in das Dasein hineinragende fremde Macht ist? Nein, entgegnet Heidegger, denn dies entspräche nicht dem »phänomenalen Befund«. Und überdies sei diese Auslegung – das Gewissen als fremde Macht – »Flucht vor dem Gewissen, ein Ausweg des Daseins«, das sich »wegschleicht«.¹⁵³ Lässt sich Heideggers Vorgehen »phänomenaler Bewährung« noch als argumentativ bezeichnen?

B) In § 42 beansprucht Heidegger seine Interpretation der Sorge durch einen Mythos zu »bewahren«. Die Cura-Fabel des Hyginus Mythographus sei Zeugnis für Heideggers Aussage, der zufolge die Sorge das Sein des Daseins bestimme, denn: a) das Dasein zeichne sich durch Geschichtlichkeit aus – »was allerdings erst ontologisch nachgewiesen werden« müsse; b) das ursprüngliche Selbstverständnis des geschichtlichen Daseins sei »nicht bestimmt durch theoretische Interpretationen«; c) die Cura-Fabel sei geschichtlich überliefert; d) folglich habe die Feststellung, dass die Sorge das Sein des Daseins ausmache, geschichtliche »Beweiskraft«.¹⁵⁴

Über scheinbare Argumentation hinaus vollzieht Heidegger hier das, was die Literaturwissenschaftlerin Stefanie von Schnurbein mit Blick auf die Verwissenschaftlichung völkischer Weltanschauung als

¹⁵⁰ Heidegger, *Zu eigenen Veröffentlichungen* (GA 82), 37.

¹⁵¹ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (GA 65), 435.

¹⁵² Heidegger, *Sein und Zeit*, 153.

¹⁵³ Ebd., 275; 278.

¹⁵⁴ Ebd., 197.

scientification of myth bezeichnet hat.¹⁵⁵ Dies entspricht Heideggers Äußerungen in den *Schwarzen Heften*, in denen er *Sein und Zeit* im Rückblick einen »Angriff« nennt und hinzufügt: »Dieser Angriff weiß, daß mit ›Widerlegungen‹ hier nichts auszurichten ist.«¹⁵⁶

Heidegger spricht in *Sein und Zeit* noch von Apriori und transzendentelem Vorhaben und Habermas vertrat 1985 die Auffassung, Heideggers Fundamentalontologie sprengt »den Primat der Erkenntnistheorie, ohne dabei die transzendente Fragestellung preiszugeben«, welche er radikalisiere. Doch was genau ist das, was Habermas als »eine Erkenntniskompetenz jenseits der Selbstreflexion, jenseits des diskursiven Denkens« charakterisierte?¹⁵⁷ Was ist eine Erkenntnis, die der Fähigkeit zur vorlaufenden Entschlossenheit, d. h. dem Entschluss zum Wesen des Seins entspringt? Und was ist ein Apriori, welches das ›Da‹ der Umwelt und des heimatlichen Bodens bezeichnet? Zu Recht schrieb der spanische Philosoph Julio Quesada, mit Heideggers Begriff der Entschlossenheit sei eine »Wandlung« bezeichnet, »die das Apriori menschlicher Erkenntnis in ein prä- und antilogisches Apriori umformuliert.«¹⁵⁸

1919 charakterisierte Max Weber die Lebensphilosophien, die sich im Laufe des Ersten Weltkrieges in der Weimarer Republik entwickelten, als Pseudo-Theologien und Verzicht auf den Intellekt. Er schrieb: »Erlösung von dem Rationalismus und Intellektualismus der Wissenschaft ist die Grundvoraussetzung des Lebens in der Gemeinschaft mit dem Göttlichen [...]. Alle Theologie ist intellektuelle

¹⁵⁵ Stefanie von Schnurbein, *Norse Revival. Transformations of Germanic Neopaganism*, Leiden, 2016, 252.

¹⁵⁶ Heidegger, *Überlegungen VII–XI* (GA 95), 375; 168. vgl. auch: »Weil eine Philosophie sich niemals widerlegen läßt! Weshalb nicht? Weil sie nichts Widerlegbares enthält; denn was in ihr Philosophie ist, das ist Eröffnung des Seins« in: Heidegger, *Überlegungen II–VI* (GA 94), 238–239.

¹⁵⁷ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 174; 163.

¹⁵⁸ Julio Quesada Martín, *Décapitation de la phénoménologie et biopolitique nazie. Une herméneutique immunitaire*, in: Emmanuel Faye (Hg.), *Heidegger, le sol, la communauté, la race*, Paris 2014, 145–178, hier 152. »[...] il s'agit d'une transformation du sens perceptif kantien et phénoménologique qui reformule l'a priori de la connaissance humaine dans une a priori prélogique et antilogique.« [Übers. SK]

Rationalisierung religiösen Heilsbesitzes«. ¹⁵⁹ Um ebensolche *Erlösung* geht es Heidegger 1927.

Doch ließe sich nicht einwenden, dass Heidegger in seinen *Schwarzen Heften* im Rückblick auf *Sein und Zeit* 1932 von einem »verkehrten Streben nach ›Wissenschaft‹« spricht?¹⁶⁰ Sollte das nicht als Kritik an in *Sein und Zeit* noch nicht zurückgewiesener Rationalität verstanden werden? An anderer Stelle der *Schwarzen Hefte* aber, im Jahre 1938, schreibt er: »Zu welchen Mißdeutungen hätte es führen müssen, wenn ›Sein und Zeit‹ vollständig mitgeteilt worden wäre – da dort der Wille zum Ursprünglichen das Gewand der ›Forschung‹ und ›Aufweisung‹ um sich hat.«¹⁶¹ Ungefähr ein Jahr später notiert er, die eigentliche Frage von *Sein und Zeit* müsse vor der »Zudringlichkeit« und der »Ohnmacht des Denkens« »bewahrt bleiben«. *Sein und Zeit* habe folglich einen Anschein von Wissenschaftlichkeit und ›Existenzialität‹ gewahrt, um auf diese Weise das, was es zu sagen gilt, von der zudringlichen Öffentlichkeit fernzuhalten und so zu schützen.

1989 bezeichnete Habermas Heideggers vermeintliches Jahrhundertbuch als ein Werk, in dem eine ›Theorie‹ entwickelt werde; das ist ein Missverständnis, denn genau dieses Wort lehnt Heidegger durchgehend und nachdrücklich ab. *Sein und Zeit* ist jenseits des Anscheins von Wissenschaftlichkeit kein wissenschaftliches Buch; es ist die Beschreibung einer Konfrontation verschiedener Menschen oder, wie es Heidegger in den *Schwarzen Heften* formuliert, verschiedener ›Menschentümer‹. Deshalb bezeichnet Heidegger das Unterfangen in *Sein und Zeit* Ende der 1930er Jahre in den *Schwarzen Heften* retrospektiv als »schärfsten Kampf der Anfänge«, und Mitte der 1930er Jahre, in den *Beiträgen*, erläutert er, *Sein und Zeit* sei »kein Programm«, d. h. nicht etwas, das »wir erdenken«, sondern »was uns [...] in ein Denken zwingt.«¹⁶²

Wie es am Ende von *Sein und Zeit* programmatisch heißt: »Der Streit bezüglich der Interpretation des Seins kann nicht geschlichtet

¹⁵⁹ Max Weber, *Schriften 1894–1922*, hg. von Dirk Kaesler, Stuttgart, 2002, 493 u. 508–509.

¹⁶⁰ Heidegger, *Überlegungen II–VI* (GA 94), 96.

¹⁶¹ Ebd., 503.

¹⁶² Heidegger, *Überlegungen VII–XI* (GA 95), 375; Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (GA 65), 243.

werden«, er muss erst »noch einmal entfacht« werden. Dieser zu entfachende Streit bedarf einer »Zurüstung«,¹⁶³ Gefordert sind Feuer, Flamme und Kampf.

3. Ablehnung der Diskussion

Weil Philosophie eine Art und Weise ist, sich jenseits von Rationalität in der Welt zu halten, weil Vernunft und Diskussion letztlich Ausdruck der Flucht vor dem Sein sind, so ist Philosophie ein Kampf, in dem der Austausch rationaler Argumente nicht nur überflüssig ist, sondern zur Gefährdung des geschichtlichen Daseins werden kann, so es sich in das ›Gerede‹ verstricken lässt.

Wenn Heidegger 1931 in einem Brief an Elisabeth Blochmann unterstreicht, dass das in der wahren Philosophie gebotene Schweigen der »Überlegenheit der Führung« dient, so steht dies in der Kontinuität dessen, was in *Sein und Zeit* bereits angedeutet ist.¹⁶⁴ ›Verschwiegenheit‹ sei die so paradoxe wie wesentliche Form der Rede, so Heidegger in *Sein und Zeit*, weil es gelte, »dem verständigen Gerede des Man das Wort« zu entziehen, ja es ›niederzuschlagen‹.¹⁶⁵ Gegenüber diesem Man, dem das Wort nicht ausgeht, sei, so Heidegger, Verschwiegenheit eine Art und Weise, sich den Verführungen des Man, also der Journalisten, Wissenschaftler, des Renaissance-Menschen, der Spießbürger, zu entziehen. Denn das Man bediene sich zu Zwecken der Beherrschung des Daseins des »lauten Geredes« sowie des »Viel-sprechens«;¹⁶⁶ angesichts der zum jetzigen Zeitpunkt publizierten 91 der geplanten 102 Bände der Gesamtausgabe eine seltensam anmutende Feststellung.

Was Heidegger sagt, ist stets aufs Engste verbunden mit der Sprache, die es zum Ausdruck bringt. Die autoritäre, imperative Befehlssprache, derer sich Heidegger bereits in seinen frühen Freiburger Vorlesungen bedient und auf die früh schon Adorno hingewiesen

¹⁶³ Heidegger, *Sein und Zeit*, 437.

¹⁶⁴ Joachim W. Storck (Hg.), *Martin Heidegger, Elisabeth Blochmann: Briefwechsel 1918–1969*, Marbach am Neckar, 49.

¹⁶⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, 296; 165.

¹⁶⁶ Ebd., 296; 164.

hat,¹⁶⁷ artikuliert ein Denken, in dem es nicht um Erkenntnisfortschritt im Dialog geht, sondern im Gegenteil um Ablehnung öffentlicher Diskussion. Heideggers *Sein und Zeit* steht trotz seines wissenschaftlichen Ansehens in einer Reihe mit den Schriften von Zeitgenossen wie Oswald Spengler, Ernst Jünger, Carl Schmitt oder Julius Evola, ein italienischer Esoteriker und Faschist. Denn Ablehnung des argumentativen Dialogs ist ein Gemeinplatz der Vertreter der konservativen Revolution wie auch des rechtsextremen Denkens.

So formulierte Carl Schmitt in seiner *Politischen Romantik* aus dem Jahre 1919 die Meinung, Diskutieren sei ein Ausweichen vor der Entscheidung. Der Bürger versuche deshalb »Diskussionen anzuknüpfen«, weil er den künftigen, gewaltsamen Konflikten nicht gewachsen sei.¹⁶⁸ Oswald Spengler distanziert sich in seinem Bestseller von 1922 gleich zu Beginn von jeglicher »Gelehrtenarbeit«, denn was dem Denker als »Bild seiner Welt«¹⁶⁹ – also als Weltanschauung – bei seiner Geburt mitgegeben ist, darüber lasse sich nicht streiten. Ernst Jünger seinerseits polemisiert 1932 in seiner Schrift *Der Arbeiter* gegen die Diskussion, die Ausdruck feiger Untätigkeit sei. Er beschwört die ihm zufolge einzig wirkmächtige ›Ursprache‹, die keiner gesprochenen Worte bedürfe. Diese Ursprache widersetzt sich dem Diskussionsbedürfnis der Bürger, die sich in Komfort und Sicherheit flüchten. Mit dem ›Bürger‹ könne nicht diskutiert werden. Er schreibt: »Hier hört jede Unterhaltung auf«. Denn letztlich geht es nicht um Debatten, sondern um »Rangordnungen«.¹⁷⁰ Julius Evola sagt nichts anderes, wenn er 1934 schreibt: »es liegt uns wenig daran, zu streiten und zu ›beweisen‹. Die Wahrheiten, die zum Verständnis der Traditionswelt beitragen können, sind nicht jene, die man ›erlernt‹ und über die sich ›streiten‹ lässt. Entweder sie sind oder sie sind nicht«.¹⁷¹

¹⁶⁷ Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, 44; 74. Vgl. auch Henri Meschonnic, *Le langage Heidegger*, Paris 1990, 36–38.

¹⁶⁸ Carl Schmitt, *Politische Romantik*, 1919, zit. nach Milan Hornáček, *Politik der Sprache in der »konservativen Revolution«*, Dresden 2014, 164.

¹⁶⁹ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München 1923, XII.

¹⁷⁰ Ernst Jünger, *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart 1982, 26 u. 31.

¹⁷¹ Julius Evola, *Erhebung wider die moderne Welt*, Stuttgart 1935, 8.

1941 erklärte Heidegger, im wahren Gespräch »gestehen« die Menschen sich »einander ihr Wesen«. Nur Menschentümer gleicher Wesensart könnten sich verständigen. »Das Hören im Gespräch« besteht darin, *erinnert* zu werden »an den Freimut und Opfermut der Tat«. Das Verhältnis zum Fremden hingegen müsse »gelernt sein«: »Denn das Fremde und somit erst Darzureichende kann unschicklich empfangen werden, so daß es die Aneignung des Eigenen, statt sie zu erwecken, vergessen läßt«. ¹⁷² Das ›Fremde‹ stellt also, in Heideggers Augen, stets eine potentielle Gefährdung des ›Eigenen‹ dar. Ähnliches artikuliert Carl Schmitt, wenn er 1934 über die »großen Invasionen fremden Rechts [...] in das deutsche Volk und sein Rechtsleben« sinniert. Er unterscheidet zwischen »gegenseitigem Austausch von Gedanken und Einrichtungen, wie er unter benachbarten und verwandten Völkern natürlich und vernünftig ist« und der »Rezeption eines fremden, ausgebauten Denksystems«, welches zu »geistige[r] Unterwerfung« unter fremde »Denkarten« führte. Dadurch werde die »geistige Gesamthaltung« des deutschen Volkes »in unheilvoller Weise bestimmt«. ¹⁷³

So ist es gänzlich verfehlt, wenn beispielsweise Thomas Rentsch in Bezug auf Heideggers Denken nach Möglichkeiten »höherstufiger Formen von Verantwortlichkeit und Transparenz, von kommunikativer Rationalität« fragt. Kommunikative, transparente Rationalität hat in Heideggers Denken – zumindest so wie er es verstanden wissen wollte – keinen Platz. Wie könnte *Sein und Zeit* eine »überzeugende Analyse gesellschaftlich-geschichtlicher Öffentlichkeit« ¹⁷⁴ erlauben, ohne gänzlich mit Heideggers Voraussetzungen zu brechen?

Heidegger schreibt en passant im Paragraphen 44, es sei letztlich die Rolle der Philosophie »die *Kraft der elementarsten Worte*, in denen sich das Dasein ausspricht, davor zu bewahren, daß sie durch den gemeinen Verstand zur Unverständlichkeit nivelliert werden«. ¹⁷⁵ Die Kraft der Worte liege nicht in ihrer argumentativen Stringenz, son-

¹⁷² Heidegger, *Hölderlins Hymne »Andenken«* (GA 52), 150–160.

¹⁷³ Carl Schmitt, *Unsere geistige Gesamtlage und unsere juristische Aufgabe*, 11.

¹⁷⁴ Thomas Rentsch, *Sein und Zeit. Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit*, in: Dieter Thomä (Hg.), *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart 2013, 48–74.

¹⁷⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, 220.

dern in der *Stimmung*, die sie in der Lage sind zu erzeugen. In ähnlichem Sinne schreibt er in § 76, dass Nietzsche »[...] mehr verstand als er kundgab«. ¹⁷⁶ Ebenso suggestiv vage bleibt die Aussage, *Sein und Zeit* liege »ein faktisches Ideal des Daseins« zu Grunde, ein Ideal, so Heidegger weiter, das nicht abzustreiten sei, aber auch nicht »bloß zu[ge]geben« werden dürfe. ¹⁷⁷

Heideggers Denken entspricht dem, was Carl Schmitt in *Der Begriff des Politischen* (1927) behauptete: Alle politischen Begriffe – Begriffe also wie die der Gesellschaft, der Gemeinschaft oder der Öffentlichkeit – hätten polemischen Sinn. Sie seien nie allgemeine Begriffe, nie abstrakt, sondern stets an eine konkrete Situation des Kampfes gebunden. Diese Worte seien nur dann verständlich, wenn klar wird, »wer in concreto durch ein solches Wort getroffen, bekämpft, negiert und widerlegt werden soll«. ¹⁷⁸

4. Die wesentliche Bedeutung der kryptischen Kampfsprache in Heideggers Denken

Weil Heideggers Denken auf der Annahme beruht, die eigentlichen Menschen befänden sich im Kampf gegen die Machenschaften des Man, spielt die Strategie der Verbergung und der Irreführung des Gros seiner Leser in seinem Denken eine wesentliche, obgleich bis heute gänzlich unterschätzte Rolle. Die berühmte Undurchsichtigkeit seines Stils und seines Denkens artikuliert er in einer Sprache der Ausgrenzung, die nicht die Komplexität des Gesagten spiegelt, sondern die Obsession, sich den Fängen der Öffentlichkeit und ihrer Agenten zu entziehen. Dabei unterläuft sein Denken kritisch-rationale Argumentation umso erfolgreicher als es sich ihren Anschein verleiht, dabei aber gleichzeitig dank einer recht subtilen Strategie der Ambivalenz die Möglichkeit offenlässt, mittelbar doch verstanden zu werden. Eine entscheidende Charakteristik des Heideggerschen Verständnisentzugs besteht also in der vom Verfasser von *Sein und Zeit* erzeugten Mehrdeutigkeit, sowohl bezüglich des Status seiner Ab-

¹⁷⁶ Ebd., 396.

¹⁷⁷ Ebd., 310.

¹⁷⁸ Zit. nach Fritsche, *Geschichtlichkeit und Nationalsozialismus*, 107.

handlung, als auch seines Verständnisses von Denken. Er unterwandert die in der Philosophie etablierte Grundannahme menschlicher Rationalität als Gewähr allgemeiner Verständigung; den Konsens also, dass auch dann, wenn wir über die Grenzen der Vernunft sprechen, wir es auf logisch argumentierende Art und Weise tun und entsprechend das, was wir Philosophie und philosophisches Denken nennen, sich von Poesie, von Mystik und von Offenbarung unterscheidet. Die Ablehnung diskursiver Rationalität war 1927 nicht neu, sondern ein trivialer Gemeinplatz konservativen wie völkischen Denkens. Neu ist hingegen die *gezielte* Irreführung der Leser im Gewand hoher Ontologie.

Heideggers Verklausulierung seines Denkens steht in direktem Verhältnis zu seinem Wahn eines Judenkomplotts, der vermeintlich unsichtbaren spirituellen Herrschaft und Rachsucht des Judentums. Es ist, als folge Heidegger dem Rat Cosima Wagners in ihrem Brief vom 5. Februar 1870 an Nietzsche: »Nennen Sie die Juden nicht, und namentlich nicht *en passant*; später, wenn Sie den grauenhaften Kampf aufnehmen wollen, in Gottes Namen, aber von vornherein nicht [...] jetzt noch nicht und nicht so; ich sehe förmlich das Heer von Mißverständnissen das sich um Sie aufwirbelt.«¹⁷⁹

Heidegger häuft – in den *Schwarzen Heften* auf geradezu obsessive Weise – die Fingerzeige auf die zentrale Rolle der gezielt indirekten Sprache in seinem Werk, *Sein und Zeit* nicht ausgenommen. Er entwickelt ein Denken, dessen Aussagen »nie und bewußt nie unmittelbar mitgeteilt« sind.¹⁸⁰

Seine indirekte Kampfsprache, zu deren Charakteristika der französische Sprachwissenschaftler François Rastier kürzlich einige erhellende Ausführungen vorgelegt hat, lässt sich in einigen weiteren Aspekten andeuten.¹⁸¹

A. Die Erweckung zum Sein kann, wie Heidegger verkündigt, nur auf Deutsch gesagt werden. Sie ist unübersetzbar; auch deshalb, weil in ihr Signifikant und Signifikat oftmals verschmelzen: Dass Bedeutung und Klang eng miteinander verbunden sind, entspricht Hei-

¹⁷⁹ Friedrich Nietzsche, *Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, hg. von Giorgio Colli undazzino Montinari, Band II/2, Berlin, New York 2003, 140.

¹⁸⁰ Heidegger, *Überlegungen II–VI* (GA 94), 243.

¹⁸¹ Rastier, *Schiffbruch*, 73–93.

deggers Wissensverständnis, in dem die Stimmung »grundsätzliche methodische Bedeutung« hat.¹⁸² Fremden bleiben die Tore der Eigentlichkeit verschlossen, da sie die sprachlich erzeugte Stimmung nicht wahrnehmen können.¹⁸³ Heidegger hebt in seinen Anmerkungen zu *Sein und Zeit* kursiv hervor, das Wort Dasein sei »unübersetzbar«.¹⁸⁴ Paradoxerweise – und es ist geradezu eine Ironie der Geschichte – dürften eben diese fremdenfeindlichen Sprachstrategien die Nachkriegsrehabilitierung Heideggers über den Umweg Frankreich befördert haben: Denn ein französisches Ohr vermag die antisemitischen Konnotationen kaum zu vernehmen.

B. Heideggers Deutsch ist ein unaufhörliches Spiel mit Assoziationen; es eröffnet einen semantischen Spielraum nur auf Umwegen verstehbarer Denotationen. Die philosophischen Aussagen werden suggestiv ausgedrückt, also auf »die illoyalste Art« der Vermittlung, wie Max Weber 1919 mit Blick auf die in den unmittelbaren Nachkriegsjahren so erfolgreiche Lebensphilosophie zu Recht bemerkte.¹⁸⁵ Angesichts der kunstvoll verschleiernenden Suggestivität ist heute die konsequente semantische, diskursive und historische Beachtung des Kontextes *conditio sine qua non* ernsthafter Heidegger-Lektüre.

C. Weiteres Merkmal von Heideggers Kryptographie ist die ebenfalls verwirrende und in die Irre führende Diskrepanz zwischen den Beteuerungen, er enthalte sich jeglicher Wertung, und den doch kontinuierlich wertenden Anklängen.

D. Über die gezielte Ambivalenz hinaus gleicht Heideggers Denken einem beinahe undurchdringlichen Dickicht syntaktisch-begrifflicher Verschachtelungen und nicht endender Verweisketten, die darauf ausgelegt sind, selbst noch die aufmerksamsten Leserinnen und Leser auf der Strecke zu lassen. Zahllose Abschnitte des Buchs sind ver-

¹⁸² Heidegger, *Sein und Zeit*, 139.

¹⁸³ Auch dies ein Gemeinplatz völkischen Denkens. Vgl. beispielsweise Ludwig Ferdinand Clauß, *Semiten der Wüste unter sich. Miterlebnisse eines Rassenforschers unter sich*, Berlin 1937. »Sprache ist Ausdruck einer Art, nämlich der Art der Sprecher dieser Sprache. Doch kann als Sprecher im strengen Sinne nicht jeder gelten, der diese Sprache nur erlernt hat, selbst dann nicht, wenn er in sie hinein geboren ist« (141).

¹⁸⁴ Heidegger, *Zu eigenen Veröffentlichungen* (GA 82), 321.

¹⁸⁵ Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in: Weber, *Schriften 1894–1922*, hg. von Dirk Kaesler, Stuttgart 2002, 474–511, hier: 497.

worren und nahezu oder gänzlich unverständlich; die scheinbar hochgelehrte Sprache, derer sich Heidegger bedient – weniger pietätvoll ausgedrückt: sein Jargon – verleiht seinen Ausführungen gleichwohl eine Aura, deren Effekt insbesondere darin besteht, den Leser herabzuwürdigen, auf dass er sich unterstehe, Kritik zu üben.

E. Ein weiterer wichtiger Aspekt der irreführenden Sprache ist die semantische Aushöhlung – ja man könnte sagen: die Phagocytose – philosophischer Grundbegriffe, wie etwa dem von ›Verstehen‹: Heidegger verwendet solche Begriffe unter der Hand in einem gänzlich anderen als dem überkommenen Sinn. Unter der Hand zwar, aber nicht ohne Fingerzeig, etwa in dem Satz: »Was eine Sprache ist und ob die Wörter einer Sprache jeweils noch im Wesensbereich des Wortes sprechen, kann niemals eine ›Grammatik‹ erkunden und keine Sprachwissenschaft entscheiden«. ¹⁸⁶

Der Feind soll, so ist Heideggers Texten zu entnehmen, mit seinen eigenen Waffen geschlagen werden: Das Man, das Heidegger beschreibt, entzieht sich einem Phantom gleich jeder Handhabe – und es entspricht insofern dem generellen Charakter von Heideggers Philosophie. ¹⁸⁷

Dass sich die hier dargelegte Lesart Heideggers dem in der Heidegger-Debatte stets wiederkehrenden Einwand aussetzen muss, inquisitorisch zu sein, ist angesichts der in seiner Philosophie grundsätzlich abgelehnten Rationalität nicht überraschend. Es werde hier ein doppelter Boden bei Heidegger ausgemacht, weil dieser doppelte Boden von vorneherein gefunden werden wolle. Ohne eindeutige, also explizite Textbelege oder Aussagen Heideggers sei höchstens von einem vagen, unklaren Antisemitismus zu sprechen. ¹⁸⁸ Die These einer gezielten Irreführung qua indirekter Sprache müsse folglich hypo-

¹⁸⁶ Heidegger, *Hölderlins Hymne »Andenken«* (GA 52), 157.

¹⁸⁷ Diese für das Denken Heideggers charakteristische Strategie des Entzugs erkannte bereits Pierre Bourdieu, *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Frankfurt/M. 1988.

¹⁸⁸ So behauptete der Journalist Alexander Kissler 2014 allen Ernstes, Heideggers Rede von den »semitischen Nomaden« in seinem Seminar *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* von 1933/34 sei weder rassistisch noch antisemitisch, denn »von Juden spricht Heidegger nirgends, von Ausrottung auch nicht«. Alexander Kissler, *Alleingehenkönnen*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 101, (4. Mai 2010), 14. Siehe dazu: Kellerer, *Verführtes Denken*.

thetisch bleiben. Die Entgegnung, dies spiele Heideggers Immunitätsbemühungen passgenau in die Hände, wird – ausgerechnet im Namen der von Heidegger verschmähten Eindeutigkeit – ebenso zurückgewiesen. Als Ikone ist Heidegger über radikale Kritik erhaben.

Es ist ein Truismus: Indirekte Sprache ist per Definition nicht eindeutig; und dennoch ist sie in Heideggers Texten nachweisbar. Die Hinweise auf die Schlüsselrolle der gezielt indirekten und irreführenden Sprache Heideggers sind heute zahllos; ihre Funktionsweise und Tragweite nachzuweisen, ist Aufgabe sorgfältiger und kontextualisierender Sprach- und Diskursanalysen, wie es beispielsweise 2014 anhand der Rede Heideggers vom ›unsichtbaren Krieg‹ gezeigt worden ist. ¹⁸⁹

V. Fazit

1. »Kampf bis aufs Messer«

1926, ein Jahr vor *Sein und Zeit*, war der programmatische zweite Band einer anderen Kampfschrift erschienen, die in concreto und ohne den Anstrich akademischer Philosophie sagte, wer getroffen, bekämpft und schließlich vernichtet werden sollte. Heidegger empfahl die Lektüre von *Mein Kampf* wenig später in voller Überzeugung seinem Bruder Fritz, ¹⁹⁰ und auch in den folgenden Jahren des Nationalsozialismus blieb ihm ihre Ideologie näher als jede auf Rationalität basierende Philosophie. Erst nach 1945 wandelte er seine Aussagen und änderte, allzu lange unbemerkt, viele seiner früheren Schriften. ¹⁹¹

Heideggers Hauptwerk ist kein offenes, an alle Menschen gerichtetes Buch. Es richtet sich lediglich an diejenigen Deutschen, die als

¹⁸⁹ Sidonie Kellerer, Heidegger im Lichte der Korrespondenz mit seiner Familie und Kurt Bauch. Zur Debatte Heidegger und der Nationalsozialismus, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 67/3 (2014), 300–309.

¹⁹⁰ Marion Heinz im Interview mit Thomas Assheuer, »Er verstand sich als Revolutionär«, in: *Die Zeit*, Nr. 11, 18.03.2015, 50f.

¹⁹¹ Sidonie Kellerer, *Rewording the Past. The Post-war Publication of a 1938 lecture by Martin Heidegger*, in: *Modern Intellectual History* 11/3 (2014), 575–602.

fähig betrachtet werden, dem darin formulierten vorrationalen Denken zu folgen. Formal mag das in *Sein und Zeit* eine prominente Rolle spielende ›Man‹ einige oberflächliche Ähnlichkeiten mit Marx' Entfremdungsanalysen aufweisen, philosophisch aber hat es damit nichts gemein: Wenn Heidegger sagt, dass das umweltliche Besorgen die Seinsweise ist, in der das Dasein »schon immer« ist, so fügt er zugleich hinzu, die Bezeichnung ›Besorgen‹ sei »nicht deshalb gewählt, weil etwa das Dasein zunächst und in großem Ausmaß ökonomisch und ›praktisch‹ ist [...]«. ¹⁹² Marx und Heidegger sind – entgegen aller gewaltsamen Versuche, sie zu assoziieren ¹⁹³ – Denker, wie sie sowohl formal als inhaltlich antipodischer nicht sein könnten; allein schon deshalb, weil Marx sich immer akribisch um Klarheit sowohl im Ausdruck als auch in seinen Quellennachweisen bemühte, während Heidegger Unklarheit systematisch und gezielt kultivierte. Heideggers Man ist keine soziale Struktur, sondern ein das Dasein in der Uneigentlichkeit haltender und es so beherrschender agiler Drahtzieher, ein menschenähnlicher Agent. Heideggers gnostisches Denken resultiert aus dem Vorurteil, die eigentlichen Menschen befänden sich im Kampf gegen die Machenschaften des Man. In der Konsequenz formuliert Heidegger – jenseits rationaler Argumentation und von ihm mittelbar zurückgewiesener Wissenschaftlichkeit – einen Erweckungsruf, der nicht zu diskutieren, sondern zu vernehmen, auszuhalten und zu leben ist. Er beschwört eine phantasmatische, nicht allen Menschen zugängliche Unmittelbarkeit, in der kein Raum bleibt für diskursive Vermittlung. Es geht in *Sein und Zeit* nicht darum, den Rationalismus der Aufklärung einzuhegen, sondern gegen ihn den »Kampf bis aufs Messer« ¹⁹⁴ zu führen. In Heideggers Augen ist das sich mit der Renaissance entfaltende humanistische Denken nicht korrigierbar, sondern Ausdruck einer dem Sein nicht gewachsenen *Lebenshaltung*. Die »Verweltanschaulichung der

¹⁹² Heidegger, *Sein und Zeit*, 67; 57.

¹⁹³ Kostas Axelos, *Einführung in ein künftiges Denken über Marx und Heidegger*, Tübingen 1966. Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch: Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, übers. v. Alfred Schmidt, Neuwied 1967 [Erstveröff. 1964].

¹⁹⁴ Martin Heidegger, Elfride Heidegger, Gertrud Heidegger, *Mein liebes Seelchen! Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride; 1915–1970*, München 2007, 36 [Brief vom 15.3.1916].

Theorie«, von der Jürgen Habermas 1989 mit Blick auf Heideggers Denken meinte, sie habe 1929 begonnen, ¹⁹⁵ ist 1927 längst vollzogen.

2. Was bleibt von Heideggers Denken?

Es steht selbstverständlich frei, einen im Zeichen der Dekonstruktion stehenden steinbruchartigen Umgang mit Heideggers Werk zu pflegen und sich darin assoziativ gedanklicher ›Motive‹ zu bedienen. Was aber verbindet solch einzelne Bruchstücke noch mit der Kohärenz des Heideggerschen Denkens, die doch Heidegger selbst nie müde wurde zu unterstreichen? Besteht philosophische Leistung bereits in der bloßen Formulierung einzelner, von jeglichem Sprechakt und jeglicher Sprecherbedeutung losgelöster philosophischer Fragen? Und birgt dieser Anspruch, vereinzelte Gegenstände aus dem Heideggerschen Text- und Denkgebilde herauszunehmen und sie möglicherweise auch zweckzuentfremden, nicht die Gefahr, der für Heideggers Texte so fundamentalen Mehrdeutigkeit Tür und Tor zu öffnen?

Heideggers Nachleben war und ist eine Erfolgsgeschichte; als solche ist sie zugleich ein bemerkenswertes sozio-kulturelles Phänomen des vergangenen Jahrhunderts. Sie also bleibt de facto von Heideggers Denken. Teil dieser Rezeption sind die seit Jahrzehnten währenden Debatten um die Bedeutung des nationalsozialistischen Engagements Heideggers, deren Heftigkeit und Regelmäßigkeit immer wieder für Erstaunen sorgt. Die Heftigkeit der Diskussion um Heidegger erklärt sich zu nicht geringem Teil aus den psychischen Grenzen, auf welche wissenschaftliche Unvoreingenommenheit stoßen kann und zumeist stößt, wenn Heidegger-affine Denkerinnen und Denker mit den immer zahlreicher werdenden Belegen konfrontiert werden, dass sie dem Autor intellektuell aufgesessen sind.

Sie erklärt sich auch durch Heideggers Antirationalismus, der in dem meist polemisch-unsachlichen Charakter der Debatte um Heidegger zum Ausdruck kommen muss, da eine sachliche Diskussion mit einem Denken nicht vereinbar ist, das sich von vornherein der Möglichkeit der Widerlegung verweigert und unumwunden dekla-

¹⁹⁵ Jürgen Habermas, Heidegger – Werk und Weltanschauung, in: Victor Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt/M. 1989, 11–38, hier 18.

The Authentic Dictatorship of the Anyone

I. Introduction

Long past are the days of minimizing or even whitewashing Heidegger's involvement with National Socialism. The lie that Heidegger joined the NSDAP and accepted the position of *Rektor* in order to protect Freiburg University and that he left the party after stepping down as *Rektor* was exposed many years ago. It has been clear for some time that Heidegger was in fact a true believer in the "inner greatness and truth of National Socialism"¹ and Hitler. We are in debt to a long line of indefatigable scholars for refusing to back down in their search for the documentary evidence to establish these facts, with Victor Fariás (1987) and Hugo Ott (1988) playing a prominent role early on.² Thomas Sheehan (1987 & 1988), Richard Wolin (1990, revised 2016), Julian Young (1998), Johannes Fritsche (1999), and Iain Thomson (2005) subsequently contributed to our attempt to understand whether there is a connection between Heidegger's Nazism and his philosophy.³ With the publication of Faye's *Martin Heidegger: The Introduction of Nazism into Philosophy in Light of the Unpublished Seminars of 1933–1935* (originally published in French in 2005),⁴ we became aware of an entire new raft of damning evidence

¹ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1966, 152.

² Victor Fariás, *Heidegger et le Nazisme*, Paris 1987; Hugo Ott, *Martin Heidegger: unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt/M. 1988.

³ Thomas Sheehan, Heidegger and the Nazis, in: *The New York Review of Books* 16 June 1988, 38–47; Thomas Sheehan, A Normal Nazi, in: *The New York Review of Books* 14 January 1993, 30–35; Richard Wolin, *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, New York 2016; Julian Young, *Heidegger, Philosophy, Nazism*, Cambridge, UK 1998; Johannes Fritsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's "Being and Time"*, Berkeley 1999; Iain Thomson, Heidegger and National Socialism, in: Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall (Hg.), *A Companion to Heidegger*, London 2005.

⁴ Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris 2005, translated into English as: Emmanuel Faye, *Heidegger: The Intro-*

riert: »Das Sichverständlichmachen ist der Selbstmord der Philosophie«. ¹⁹⁶ Ein Denken also, das auf diese Weise vom Leser entweder Unterwerfung in Form etwa epigonenhafter Litaneien erwirkt oder ihn ausgrenzt. Das haben viele ›analytische Philosophen‹ gesehen und Heideggers Denken hat nicht wenig dazu beigetragen, die sogenannte ›kontinentale‹ Philosophie zu diskreditieren. Paul Edwards Widmung seiner Heidegger-Studie aus dem Jahr 1979 an seinen Freund Bertrand Russell als »enemy of humbug and mystification« ist heute aktueller denn je. ¹⁹⁷

Wenn es einer Person gelingt, zwischen den Zeilen das Herrschaftsrecht einer Gruppe von Menschen und zudem die Vernichtung des Fremden in sublimierter Form zu rechtfertigen und gleichzeitig den eigenen Personenkult bis hin zur Salbung zum ›König‹ ¹⁹⁸ der Philosophie zu fördern, dann allerdings ist *humbug and mystification* alles andere als harmloser Unsinn, sondern ist kunstvolles Instrument zur Aushebelung kritisch-rationalen Denkens. ¹⁹⁹

¹⁹⁶ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (GA 65), 435.

¹⁹⁷ Paul Edwards, *Heidegger on Death: A Critical Evaluation*, Illinois 1979.

¹⁹⁸ Hannah Arendt, »Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt«, in: *Menschen in finsternen Zeiten*, München 1989 [1969], 172–184, hier 173.

¹⁹⁹ Marion Heinz und Line Soryano danke ich für viele hilfreiche Anmerkungen zu diesem Text.