

## HERMENEUTISCHE ÜBERLEGUNGEN ZU HEIDEGGERS SCHWARZEN HEFTEN UND ZUM NEUDENKEN SEINES DENKWEGS II.\*

ISTVÁN M. FEHÉR\*\*

**ABSTRACT.** *Hermeneutical Considerations on Heidegger's Black Notebooks and on the Revisiting of his Path of Thinking II.* Starting with preliminary philological-hermeneutical considerations concerning the way Heidegger's *Black Notebooks* can and should be dealt with, as well as concerning the question of what tasks may be derived from them for future research, the paper attempts to discuss the *Black Notebooks* applying a variety of methods and approaches. Themes that are discussed at more or less length include: Time factor and the formulation of our task; explanation and understanding or the way a philosophical path should be approached and dealt with methodically (hermeneutically); the theme related to "Heidegger and anti-Semitism" and the question concerning individuality; prejudices from a hermeneutical perspective and the way to deal with them; relapses and their philosophical explanation; insufficient and exaggerated sensibility; Heidegger and Hegel; equivocality and the dark side of the "formal indication"; Lukács, Scheler and the devil; Heidegger's great being-historical treatises and their greatness; suggestions for a reconsideration of Heidegger's way of thinking. – One important hermeneutical claim brought to bear on the various discussions is this: just as it would be inappropriate in our dealing with Heidegger's texts to disregard Heidegger's own self-interpretations, it would be no less inappropriate to consider those self-interpretations – which themselves call for interpretation – as telling us the sole and ultimate truth. This second part of the paper dedicates special attention to the question of re-examining Heidegger's whole philosophical itinerary in the light of the *Black Notebooks*.

**Keywords:** *hermeneutics, being, history, interpretation, individuality*

---

\* Der erste Teil dieses Beitrags ist in der letzten Nummer der Zeitschrift (*Studia UBB. Philosophia*, 1/2021) erschienen.

\*\* István M. Fehér was professor of Philosophy at ELTE University, Budapest and Andrásy German Speaking University, Budapest.

**ZUSAMMENFASSUNG.** Ausgehend von philologisch-hermeneutischen Überlegungen zur Art und Weise, wie mit den *Schwarzen Heften* umgegangen werden kann und soll und welche Aufgabenstellungen davon resultieren, sucht dieser Beitrag, die *Schwarzen Hefte* in ihren vielfachen Schattierungen zu beleuchten und zur Diskussion zu stellen. Erörtert werden folgende Themen: Zeitfaktor und Aufgabenstellung; Erklären und Verstehen oder wie einem philosophischen Denk- und Lebensweg methodisch (hermeneutisch) nachgegangen werden soll; das Thema „Heidegger und der Antisemitismus“ im Zusammenhang der Frage nach der Individualität; Vorurteile aus hermeneutischer Sicht und der Umgang mit ihnen; Rückfälle eines philosophischen Lebensweges; mangelnde und gesteigerte Sensibilität, Heidegger und Hegel; Zweideutigkeit und Schattenseite der „formalen Anzeige“; Lukács, Scheler und der Teufel; Größe der großen seinsgeschichtlichen Abhandlungen Heideggers; zum Neudenken seines Denkwegs. – Eine im Zuge des Beitrags immer wieder geltend gemachte Einsicht lautet: So wenig es angemessen wäre, bei unserem Umgang mit seinen Texten Heideggers Selbstinterpretationen außer acht zu lassen, so wenig erwiese es als ratsam, diese, ebenfalls der Interpretation bedürftigen Texte für die alleinige Wahrheit zu halten. Dieser zweite Teil der Studie wendet sich insbesondere dem Problem, den ganzen Denkweg Heideggers im Lichte der *Schwarzen Hefte* von Grund auf neuzudenken.

**Schlüsselwörter:** *Hermeneutik, Sein, Geschichte, Interpretation, Individualität, Fragen*

## **INHALT:**

### **Erster Teil**

- I. *Zeitfaktor und Aufgabenstellung*
- II. *Erklären und Verstehen oder wie einem philosophischen Denk- und Lebensweg methodisch (hermeneutisch) nachgegangen werden soll*
- III. *Zurück zum Thema Heidegger und der Antisemitismus – die Frage nach der Individualität*
- IV. *Vorurteile und der Umgang mit ihnen aus hermeneutischer Sicht*
- V. *Rückfälle und ihre philosophische Begründung*
- VI. *„Einmal Minister...“*

### **Zweiter Teil**

- VII. *Mangelnde und gesteigerte Sensibilität – Heidegger und Hegel – Die Zweideutigkeit und die Schattenseiten der formalen Anzeige*
- VIII. *Lukács, Scheler und – der Teufel*
- IX. *Die Größe der großen seinsgeschichtlichen Abhandlungen*
- X. *Zum Neudenken des Denkwegs Heideggers*

\*\*\*

## VII. Mangelnde und gesteigerte Sensibilität – Heidegger und Hegel – Die Zweideutigkeit und die Schattenseiten der formalen Anzeige

Heideggers Verhalten zu den Juden hat man treffend mit der Bezeichnung „mangelnde Sensibilität“ oder „Mangel an Sensibilität“ charakterisiert.<sup>1</sup> Die Bezeichnung „Fabrikation von Leichen“ und dann ihre Gleichstellung mit „motorisierte[r] Ernährungsindustrie“<sup>2</sup> zeigt in der Tat als ungewöhnlicher Vergleich eine eigentümliche impassibilité.

Heidegger wäre freilich mit dieser Kritik kaum einverstanden gewesen. Er hätte darauf hingewiesen, daß Philosophie nicht Erbauung ist (ein Argument, das bereits Hegel geltend gemacht hat<sup>3</sup>), und seelische Zustände wie Sensibilität, Mitleid und im Allgemeinen Gefühle nicht in sie hineingehören. Es verhält sich damit so, wie mit den Charakterisierungen Optimismus und Pessimismus. Diese seien „kindische Kategorien“.<sup>4</sup> In der Philosophie komme es also auf Sensibilität nicht an. Da an diesem Punkt sich in der Tat Parallelen zwischen Heidegger und Hegel zeigen, dürfte es vom Nutzen sein, hierauf kurz einzugehen.

Ein erster Hinweis soll an oben Gesagtes erinnern: Hegel bevorzugt von Anfang an – wie Kant und der Idealismus im Ganzen – den Standpunkt des Allgemeinen und nimmt ihn ein.<sup>5</sup> Heidegger geht dagegen vom Standpunkt des Individuums, des je

---

<sup>1</sup> Siehe Holger Zaborowski, „Eine Frage von Irre und Schuld?“ *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2010, 611ff., 643. Hinzu kommt noch „weitgehende Ignoranz“ (nämlich Ignoranz „gegenüber dem Schicksal der Juden in Deutschland“), (ebd. 612). „Ignoranz“, wie ein anderer Autor erörtert, „meint nicht einfach naive Ahnungslosigkeit, kenntnisloses Unwissen, sondern eine mehr oder weniger bewusste Haltung der Wahrnehmungsverweigerung, des Wegschauens und Nichtwissenwollens“ (Reinhard Mehring, *Heideggers „große Politik“. Die semantische Revolution der Gesamtausgabe*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 176).

<sup>2</sup> GA 79, 27. Vgl. ebd., 56, wo sich der Ausdruck „Fabrikation von Leichen“ in einem etwas abweichenden Kontext wiederholt.

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Theorie Werkausgabe, Bd. 3, 16.

<sup>4</sup> Vgl. GA 40, 41: „Der geistige Verfall der Erde ist so weit fortgeschritten, daß die Völker die letzte geistige Kraft zu drohen, die es ermöglicht, den [...] Verfall auch nur zu sehen und als solchen verlieren abzuschätzen. Diese einfache Feststellung hat nichts mit Kulturpessimismus zu tun, freilich auch nichts mit einem Optimismus; denn die Verdüsterung der Welt, die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, der hassende Verdacht gegen alles Schöpferische und Freie hat auf der ganzen Erde bereits ein Ausmaß erreicht, daß so kindische Kategorien wie Pessimismus und Optimismus längst lächerlich geworden sind“ (Hervorhebung I.M.F.) Vgl. noch GA 95, 61, 240; GA 96, 53.

<sup>5</sup> Siehe Anm. 29 im ersten Teil dieses Aufsatzes.

eigenen Daseins aus, weswegen ihm von hegelianisch-marxistischer Seite vielfach vorgeworfen wurde, Gebilde dessen, was bei Hegel den objektiven Geist ausmacht, nicht zu kennen. Angesichts dieses Ausgangspunktes scheint ein Mangel an Konsistenz zu bestehen, wenn Heidegger ein paar Jahre nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* plötzlich und unvermittelt vom z.B. deutschen oder völkischen Dasein zu sprechen beginnt.<sup>6</sup> Zur Zeit der Ausarbeitung der Seinsgeschichte ist ihm menschliche bzw. daseinsmäßige Freiheit bereits durchaus fraglich geworden. Die Überordnung oder der Vorrang des Seins (oder Seyns) gegenüber dem (individuellen) Dasein ist eine ausgemachte Sache. Der Mensch kommt vorwiegend nur noch in Betracht, wenn und indem er dem Anspruch des Seyns ent-spricht. Die zweite Denkperiode Heideggers könnte mithin kaum mehr unter den Titel „Phänomenologie der Freiheit“ gestellt werden,<sup>7</sup> es sei denn, Freiheit, und zwar eine unbegrenzte oder abgründige, nunmehr dem Seyn zugeschrieben wird. An diesem Punkt lohnt es sich, auf Hegels Theorie der welthistorischen Individuen, die ja jeweils in Vertretung des Weltgeistes handeln, zurückzugreifen:

„Ein welthistorisches Individuum hat nicht die Nüchternheit, [...] viel Rücksichten zu nehmen, sondern es gehört ganz rücksichtslos dem *einen* Zwecke an. So ist es auch der Fall, daß sie andere große, ja heilige Interessen leichtsinnig behandeln, welches Benehmen sich freilich dem moralischen Tadel unterwirft. Aber solche große Gestalt muß manche unschuldige Blume zertreten, manches zertrümmern auf ihrem Wege.“<sup>8</sup>

Hegel formuliert etwas später noch klarer: „Das Partikuläre ist meistens zu gering gegen das Allgemeine, die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben“.<sup>9</sup> Die Geschichte ist von dieser Perspektive her, „als diese Schlachtbank [zu] betrachten, auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen

<sup>6</sup> Heideggers Menschenbild wird dadurch radikal geändert; einer der Ersten, die darauf aufmerksam machten, war Karl Löwith, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, in: Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, Bd 8, Stuttgart: Metzler, 1984, 124–234, hier 136, 146. („Während in *Sein und Zeit* das je eigene Dasein sich selbst übereignet und überantwortet war, wird nun das Menschenwesen dadurch bestimmt, daß es ein gehorsames »Hören« auf den Anspruch des Seins und zu diesem gehörig ist.“)

<sup>7</sup> Verwiesen sei hier auf Günter Figals Buch *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt/Main 1988, 1991, Weinheim 2000, Tübingen 2013.

<sup>8</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hegel, *Theorie Werkausgabe*, Bd. 12, 49.

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hegel, *Theorie Werkausgabe*, Bd. 12, 49.

zum Opfer gebracht worden sind.“<sup>10</sup> Eine moralische, auf das Individuum bezogene Beurteilung lehnt Hegel entschieden ab. „Das Recht des Weltgeistes geht über alle besonderen Berechtigungen“.<sup>11</sup>

Die Seinsgeschichte ist auch bei Heidegger – welcher der individuumbezogenen, nur menschlichen Moral nicht weniger als Hegel ablehnend gegenübersteht – den Individuen übergeordnet und mit Katastrofen durchaus verträglich, ja operiert durch sie.<sup>12</sup> Daß „manche unschuldige Blume zertreten“ wird, ist für Heidegger nicht weniger als für Hegel tragbar. Für die Individuen, die ja „aufgeopfert und preisgegeben“ werden, zeigt also auch Hegel seinerseits einen erheblichen „Mangel an Sensibilität“. Heidegger wie Hegel könnten freilich diesen Einwand als Mißverständnis des Wesens und der Aufgabe der Philosophie zurückweisen. Diese Erwiderung könnte man wiederum mit dem Hinweis darauf zu entkräften versuchen, daß es unterschiedliche Arten von Philosophie und Philosophieren und unterschiedliche Vorverständnisse und Interpretationen dessen, was eine Philosophie leisten kann und soll, gibt und daß jeder Philosoph die Verantwortung für seine Art der Philosophie übernehmen soll. Die geschichtsphilosophische bzw. seynsgeschichtliche Art ist dabei so, daß sie so oder so in die Unfreiheit des Menschen münden zu müssen scheint. Es ist jedoch nicht seit eh und je ausgemacht, daß Philosophie sich als geschichtsphilosophische

---

<sup>10</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hegel, *Theorie Werkausgabe*, Bd. 12, 35.

<sup>11</sup> „Die Religiosität, die Sittlichkeit eines beschränkten Lebens – eines Hirten, eines Bauern – [...] hat unendlichen Wert [...] Dieser innere Mittelpunkt [...] bleibt unangetastet [...] Im allgemeinen ist aber dies festzuhalten, daß, was in der Welt als Edles und Herrliches berechtigt ist, auch ein Höheres über sich hat. Das *Recht des Weltgeistes* geht über alle besonderen Berechtigungen“ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hegel, *Theorie Werkausgabe*, Bd. 12, 54; Hervorhebung I.M.F.). Vgl. noch Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 30, Hegel, *Theorie Werkausgabe*, Bd. 7, 83: „nur das *Recht des Weltgeistes* ist das uneingeschränkt absolute“ (Hervorhebung I.M.F.).

<sup>12</sup> Das Wort Katastrophe taucht in den *Schwarzen Heften* vielfach auf, meistens als normaler Bestandteil der Seyngeschichte; vgl. GA 95, 39, 50 („Durch jene erste – und längste – Entscheidung bringt sich das Seyn selbst in die »Katastrophen«-bahn seiner Geschichte“), 133; GA 96, 45; GA 97, 53 („Was wissen wir inmitten solcher Weltkatastrophen, wie sie sich jetzt ereignen, vom Geheimnis der Geschichte? Dürfen wir unsere kleinen »Belange« und deren Gefährdung zum Maßstab dafür machen, ob etwas endet oder anfängt oder ein Übergang ist und sich vorbereitet?“ [dieses Zitat kommt vielleicht am ehesten in die Nähe Hegels, bei dem ja die Individuen „aufgeopfert und preisgegeben“ werden]), 116, 250, 317 („die jetzige Weltkatastrophe [...], die sich in Jahrtausenden vorbereitete und zwar in den verborgenen Geschicken des Seyns [...] Wie sollen wir die Katastrophe denn auch nur erfahren, solange wir uns dessen entschlagen, sie erst einmal als Geschick des Seyns zu denken?“), 329, 331 („Die Katastrophe des Seyns ist seine Eschatologie“), 335, 336, 361, 375 („Die Katastrophe der abendländischen Geschichte steht erst bevor“), 378 („Katastrophe der Kehre“), 384, 390, 391, 392 und 464.

oder seinsgeschichtliche Rechtfertigung (Karl Löwith hatte in bezug auf Heidegger den Ausdruck „seinsgeschichtliche Sanktionierung“<sup>13</sup> gebraucht) des Bestehenden (Hegel) oder des Geschehenden (Heidegger) zu verstehen hat. Es ist vielleicht nicht von ungefähr, daß es heutzutage „Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie“<sup>14</sup> gibt. Verstanden als großes Narrativ wird sie kaum mehr ernsthaft betrieben.

Hegel wollte zunächst die Vergangenheit und dadurch die Gegenwart rechtfertigen, bei Heidegger wird auch das Zukünftige mit einbezogen und im Voraus gerechtfertigt. Walter Schulz hat in diesem Zusammenhang nicht zu Unrecht über Geschichtspositivismus gesprochen: „Man kann in der Tat von einem »Geschichtspositivismus« bei Heidegger reden: alles Geschehen wird »anerkannt«, aber es wird anerkannt als Geschick, d.h., es fordert immer die »Entsprechung« heraus“.<sup>15</sup> Wir wissen nicht, was geschehen wird. Aber was geschehen wird, das Zukünftige, ist als Geschick des Seyns anzunehmen. Auch diese Haltung mag auf einen Mangel an Sensibilität zurückgehen.

Es gibt allerdings einige Textpassagen bei Heidegger, die weniger wegen mangelnder, als vielmehr – umgekehrt – wegen gesteigerter Sensibilität die Aufmerksamkeit auf sich lenken. Deren wohl wichtigste dürfte eine Erörterung der Vorlesung des WS 1933/34 sein, in der im Rahmen einer Interpretation des Fragments 53 von Heraklit ziemlich ausführlich auf πόλεμος eingegangen wird.<sup>16</sup> Das Wort πόλεμος wird hier als „Krieg“ übersetzt<sup>17</sup>. Heidegger richtet sein Augenmerk insbesondere (wohl auf Einfluß Carl Schmitts) auf den Begriff des Feindes und die

<sup>13</sup> Siehe K. Löwith, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, Löwith, *Sämtliche Schriften*, Bd 8, Stuttgart: Metzler, 1984, 124–234, hier 175.

<sup>14</sup> Verwiesen sei dazu auf das Buch von Odo Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/Main 1982.

<sup>15</sup> Walter Schulz, „Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers“, in *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, hrsg. Otto Pöggeler, Köln-Berlin 1969, 95–139, hier 130.

<sup>16</sup> Vgl. GA 36/37, 90f.

<sup>17</sup> „Groß und einfach steht am Beginn des Spruches: πόλεμος, Krieg“ (GA 36/37, 90). Demgegenüber heißt es im nach Ende des Krieges verfaßten Gedenkschrift *Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken (1945)*: „Das Wort πόλεμος, mit dem das Fragment beginnt, bedeutet nicht »Krieg« [...]“ (GA 16, 372–394, hier 379). Die Interpretation des Heraklitischen Fragments wird entsprechend erheblich umakzentuiert; der kämpferische Ton, der den Vorlesungstext vom 1933/34 herrscht, verschwindet völlig, und „Kampf“ selbst wird als „Auseinandersetzung“ interpretiert. Siehe noch „2. Wir dürfen nicht nur πόλεμος nicht als Krieg denken und den Satz: »Der Krieg ist der Vater aller Dinge« als angeblich heraklitischen noch dazu verwenden, den Krieg und die Schlacht als das höchste Prinzip alles Seins auszurufen und so das Kriegerische philosophisch zu rechtfertigen“ (GA 16, 379). Dazu ist zu sagen: Es gibt im zitierten Vorlesungstext des WS 1933/34 nichts, das eine „kriegerische“ Interpretation ausschliesse. Daß das Kriegerische nicht philosophisch zu rechtfertigen sei, scheint eine später gewonnene Einsicht gewesen zu sein. – Siehe noch GA 94, 474 („gegen den Feind kein Ausweichen gibt“).

Art und Weise, wie mit ihm umzugehen sei. Es wird dabei zugleich ein grundsätzlicher Unterschied getroffen zwischen äußerem und innerem Feind: „Der Feind braucht nicht der äußere zu sein, und der äußere ist nicht einmal immer der gefährlichere“, so heißt es. Es könne, so Heidegger weiter, „so aussehen, als sei kein Feind da. Dann ist Grunderfordernis, den Feind zu finden, ins Licht zu stellen oder gar erst zu *schaffen* [...]“.<sup>18</sup> Diese Art, sich zum Feind zu verhalten (ihn „erst zu schaffen“), taucht auch in den *Schwarzen Heften* auf,<sup>19</sup> und auch deswegen dürften einige knappe Bemerkungen angebracht sein.

Zunächst stellen wir die Frage zurück, ob irgendjemand Bestimmtes und, wenn ja, wer wohl unter dem inneren Feind gemeint sei. (Daß diese nur die Juden sein können, ist freilich unschwer zu folgern, da die Kommunisten oder die Sozialisten offene Feinde des NS waren<sup>20</sup>).

„Den Feind erst zu schaffen“: wer die Jahre des ausgehenden Marxismus erlebt hat, kann von einem sonderbaren wie beänstigenden Gefühl von *déjà vu* ergriffen werden. Man wird zwangsläufig an die Periode der Schauprozesse erinnert, die ja dazu berufen wurden, den „inneren Feind“, d.h. den Feind innerhalb der innersten Kreise der Parteileitung selbst, aufzufinden oder zu entdecken und ihn somit erst zu „schaffen“. Auf diese Weise kam es immer wieder zum „Schaffen“ des Feindes. In den letzten Jahren des Marxismus war häufig – selbst in Parteikreisen – davon die Rede, es sei unklug – und für die Sache des Sozialismus letztendlich schädlich –, von Menschen, die zwar selbst nicht Marxisten sind, aber dem Regime ursprünglich nicht feindselig gegenüberstehen, durch unnötige Angriffe zu Feinden zu machen – solches „Schaffen von Feinden“ sei ungeschickt und töricht. Es gelte, den Lager der Freunde des Marxismus zu vermehren, nicht den seiner Feinde.

---

<sup>18</sup> GA 36/37, 91. (Hervorhebung I.M.F.) Bekannt ist seit längerem der Bericht Karl Löwiths, der jedoch ähnlich wie die erwähnten Erinnerungen Karl Jaspers' wenig glaubenswürdig erschienen sein dürften. Siehe den Text um Anm. 13 und 14 im ersten Teil dieses Aufsatzes sowie K. Löwith, „Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt“, (1935), in ders., *Sämtliche Schriften*, Bd. 8, 32–71, hier 66: „Selbst das deutsche »Gemüt« wurde in Zusammenhang gebracht mit diesem Mut. Desgleichen sei der Feind nicht bloß »vorhanden«, sondern das Dasein müsse sich selbst seinen Feind *schaffen*, um nicht stumpf zu werden“ (Hervorhebung im Original). Löwiths Bericht ist, wie wir jetzt im Vergleich mit dem veröffentlichten Vorlesungstext sehen können, ziemlich präzise.

<sup>19</sup> Vgl. GA 94, 141: „Wo steht der Feind und wie wird er *geschaffen*?“

<sup>20</sup> Siehe hierzu Gregory Fried, „The King Is Dead: Martin Heidegger after the *Black Notebooks*“, in: *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931–1941*, edited by Ingo Farin and Jeff Malpas, Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press, 2016, 45–57, hier 53f. Vgl. noch das Zitat von Robert A. Kann, das im ersten Teil dieses Aufsatzes an Anm.48 angeschlossen ist („inner enemy“).

Heideggers Kontext ist offensichtlich ein anderer. Der Marxismus war in den letzten Jahren seiner Existenz bereits im Rückzug und sollte sich im offenen Wettbewerb der Aufforderung des „kapitalistischen“ Westens stellen. Der NS dagegen war im Aufbruch, ernsthafte äußere Feinde gab es kaum und deswegen war da auch kein Wettbewerb. Aus Heideggers Sicht (welche nicht unbedingt mit der des NS zusammenfiel) ging es darum, das Wachsein bzw. das Wachsam-Sein – entferntes Derivat der „Wachheit“ der Faktizitätshermeneutik vom 1923,<sup>21</sup> welche ihrerseits wiederum an die Interpretation der Paulusbriefe in der religionsphänomenologischen Vorlesung 1920/21 anschließt („laßt uns wachsam sein“<sup>22</sup>) – beizubehalten und möglichst auch zu steigern. Dazu scheint ein Zustand allgemeiner rechtlicher, staatsbürgerlicher Unsicherheit, in dessen Rahmen jedermann jederzeit zum Feind (des Regimes, des Volkes) deklariert und demgemäß behandelt werden kann – das genaue Gegenteil von all dem, was heute als Rechtsstaat gilt – bestens geeignet zu sein. Bemerkenswerterweise ist vom äußeren Feind in diesem Text gar nicht die Rede, nur vom inneren. Der Kampf gegen diesen ist gewissermaßen schwerer als der mit dem äußeren; „denn dieser besteht ja nur zum geringsten Teil im Gegeneinanderschlagen; oft weit schwieriger und langwieriger ist es, den Feind als solchen zu erspähen, ihn zur Entfaltung zu bringen, ihm gegenüber sich nichts vorzumachen, sich angriffsfertig zu halten, die ständige Bereitschaft zu pflegen und zu steigern und den Angriff auf weite Sicht mit dem Ziel der völligen Vernichtung anzusetzen“.<sup>23</sup> In dieser detaillierten Beschreibung der Art und Weise, wie mit dem inneren Feind mit Aussicht auf Erfolg umzugehen sei, geht es wohl nicht mehr um „Mangel“, nicht um etwas, das fehlt, sondern um einen „Überschuß“, nämlich den des (wohl eschatologisch motivierten) Vertreibungs- oder Verfolgungsdrangs. Es dürfte sich um eine „gesteigerte“ Sensibilität handeln, und zwar eine – den Feind betreffende – „feindselige“ (Sensibilität braucht ja nicht notwendig positiv, z.B. Mitleid, zu sein). Es läßt sich wohl sagen: Der Mangel *dieser* (feindseligen) Art Sensibilität wäre uneingeschränkt positiv einzuschätzen gewesen.

Die Theorie des inneren Feindes läßt sich aber wohl auch als *formale Anzeige* interpretieren. Damit wird ihre Schärfe gemäßigt bzw. neutralisiert (oder eben „formalisiert“). Die „formale Anzeige“ stellt einen wesentlichen Bestandteil von Heideggers phänomenologischer Methodologie dar, die Heidegger in Anlehnung an

---

<sup>21</sup> Vgl. GA 63, 16: „Thema der hermeneutischen Untersuchung ist je eigenes Dasein, und zwar als hermeneutisch befragt auf seinen Seinscharakter im Absehen darauf, eine wurzelhafte Wachheit seiner selbst auszubilden.“

<sup>22</sup> Vgl. GA 60, 104. Vgl. noch ebd., 105 („Die Antwort des Paulus auf die Frage nach dem Wann der  $\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\iota\alpha$  ist also die Aufforderung, zu wachen und nüchtern zu sein“), 124, 274 („es ist eine ständige Gefahr in uns selbst, daß der, welcher nicht wach ist, besiegt wird“).

<sup>23</sup> GA 36/37, 91.



Husserls Unterscheidung von Generalisierung und Formalisierung<sup>24</sup> ausgearbeitet und in seinen Schriften bis zu 1930 immer wieder verwendet hat. „Alle philosophischen Begriffe sind *formal anzeigend*“, heißt eine ausdrückliche Reflexion von 1929/30.<sup>25</sup> Durch das Konzept der „formalen Anzeige“ versucht Heidegger, die Frage nach der philosophischen Begriffsbildung und „Methode“ zu beantworten.<sup>26</sup> Die formale Anzeige ist richtungsgebend, aber inhaltlich bzw. sachhaltig nicht gebunden, d.h. sie läßt die inhaltliche oder sachhaltige Ausfüllung offen bzw. fordert den jeweiligen Leser oder Interpreten auf, die besagte Ausfüllung selber zu vollziehen. Eines der charakteristischsten Beispiele hierfür ist das „Wozu“ der „Entschlossenheit“: „Wozu sich das Dasein je faktisch entschließt, vermag die existenziale Analyse grundsätzlich nicht zu erörtern“, schreibt Heidegger in seinem Hauptwerk.<sup>27</sup> (Hierzu gehört auch das „Um-zu“ des Zeuges: seine spezifische Form bleibt offen oder unbestimmt, während das „Wozu“ – daß das Zeug zu irgendetwas dient – das Zeug jedenfalls charakterisiert.) Das heißt, das Wozu solle von jedem einzelnen Dasein selber entschieden und vollzogen werden; die sachhaltige Ausfüllung der Entschlossenheit sei jeweils Sache des existierenden Daseins. Dadurch, daß Heideggers Theorie des inneren Feindes als *formale Anzeige* interpretiert wird, verliert die Frage nach ihrer „sachhaltigen Ausfüllung“ gewissermaßen auch dann an Relevanz, wenn sie sich wohl durch sehr wenige Gehalten, vielleicht sogar durch einen einzigen „Gehalt“ ausfüllen läßt, bzw. wenn es sich mehr oder minder deutlich vermuten läßt, welcher phänomenaler „Gehalt“ es war, der den Anfangs- und Ausgangspunkt der Formalisierung gebildet hat und in deren Verlauf allmählich zum Verschwinden kam. Egal wer der innere Feind ist (die Juden oder Ernst Röhm und seine SA-Leute<sup>28</sup>), mit ihm sei so umzugehen,

---

<sup>24</sup> Siehe E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 13. §: „Generalisierung und Formalisierung“. *Husserliana* (fortan: Hua) III/1, neu hrsg. K. Schuhmann, Den Haag: Nijhoff, 1976, 31ff.

<sup>25</sup> GA 29/30, 425.

<sup>26</sup> Das Thema taucht in den frühen Vorlesungen immer wieder auf. Siehe GA 58, 248f.; GA 59, 29, 61f., 74, 85, 97, 173, 190; GA 9, 9ff., 29; GA 60, 54ff.; GA 61, 20, 32ff., 60, 66f., 113, 116, 134, 141 und 175; GA 63, 85; GA 21, 410; GA 29/30, 421ff., 441ff., 491. Vgl. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, 316. Aus der Literatur siehe: D.O. Dahlstrom, „Heidegger’s Method: Philosophical Concepts As Formal Indications“. In: *The Review of Metaphysics* 47, Number 4 (June 1994), 775-795; Th.C.W. Oudemans, „Heidegger’s ‚logische Untersuchungen‘“. In: *Heidegger Studies* 6, 1990, 85-105, hier: 93ff.; „Heideggers formale Anzeige. Ein Gespräch mit Alfred Denker, Theodore Kiesel und Holger Zaborowski“, *Information Philosophie*, 2008 n. 1.

<sup>27</sup> SZ 383 = GA 2, 506.

<sup>28</sup> In seinem 1945 verfaßten Schrift *Das Rektorat 19 33/34. Tatsachen und Gedanken* heißt es: „Ich war mir über die möglichen Folgen der Amtsniederlegung im Frühjahr 1934 klar; ich war mir darüber vollends klar nach dem 30. Juni desselben Jahres. Wer nach dieser Zeit noch ein Amt in der Leitung der Universität übernahm, konnte eindeutig wissen, mit wem er sich einließ“ (GA 16, 372–394,

wie von Heidegger beschrieben (es gehe darum, „den Feind als solchen zu erspähen, ihn zur Entfaltung zu bringen, ihm gegenüber sich nichts vorzumachen, sich angriffsfertig zu halten, die ständige Bereitschaft zu pflegen und zu steigern“ – all das sei nötig, ist das Endziel ja doch „völlige Vernichtung“ und nicht nur etwa „Zurückdrängung“). Sollte einer der Schritte ausbleiben, so wäre das Erreichen des Endziels gefährdet.

Diese Theorie ist als formal-anzeigende Deskription keine schlechte Beschreibung der Art und Weise, wie man mit dem (inneren) Feind – unabhängig davon, wer er ist, umzugehen habe, wenn man mit Hoffnung auf Erfolg vorgehen will. Man muß dies zugeben selbst dann, wenn diese schreckenerregende Beschreibung den Geist des Totalitarismus atmet, also eine Atmosphäre evoziert, in der jedermann jederzeit zum inneren Feind „erklärt“ und infolgedessen „vernichtet“ werden kann. Heidegger selbst mag sich der Tragweite und der möglichen Konsequenzen seiner Theorie nicht ganz bewußt gewesen sein – der Nationalsozialismus war damals noch in einer erster Phase seiner Entfaltung –, aber daß Revolutionen in durch Schauprozesse begleitete Diktaturen umschlagen können, war am Beispiel der französischen Revolution wohl bekannt und philosophisch z.B. durch Hegel eingehend ausgearbeitet worden. wohl bekannt, philosophisch z.B. durch Hegel eingehend ausgearbeitet. Man kann in dem Zusammenhang nur an „Die absolute Freiheit und der Schrecken“ betiteltes Kapitel der Hegelschen *Phänomenologie des Geistes* erinnern; hier wird ein geistiges Reich dargestellt, in dem der Verdacht herrscht und die Freiheit „nur die *Furie des Verschwindens*“<sup>29</sup> ist. In den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* ist Hegels Text noch eindeutiger in bezug auf den Umschlag der revolutionären Freiheit in Diktatur bzw. Tyrannei:

„Die Gesinnung aber kann nur von der Gesinnung erkannt und beurteilt werden. Es herrscht somit der *Verdacht*; die Tugend aber, sobald sie verdächtig wird, ist schon verurteilt. Der Verdacht erhielt eine fürchterliche Gewalt [...] Es herrschen jetzt die *Tugend* und der *Schrecken*; denn die subjektive Tugend, die bloß von der Gesinnung aus regiert, bringt die fürchterlichste Tyrannei mit sich. Sie übt ihre Macht ohne gerichtliche Formen, und ihre Strafe ist ebenso nur einfach – der Tod.“<sup>30</sup>

---

hier 390). Heideggers Stellung zum sogenannten Röhm-Putsch, wie sie hier beschrieben wird, dürfte nicht seine damalige (mit dem „Putsch“ gleichzeitige) Meinung über die Geschehnisse darstellen, sondern vielmehr aus einer späteren Phase seines Denkens stammen und damit eine Rückprojektion sein, denn seine Theorie des inneren Feindes ist mit der tatsächlich erfolgten „Lösung“ des „Röhm-Putsches“ durchaus kompatibel. (Es geschah eben das, was er forderte: „völlige Vernichtung“).

<sup>29</sup> G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Theorie Werkausgabe, Bd. 3, 436.

<sup>30</sup> G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Theorie Werkausgabe, Bd. 12, 533. – So wie „Diktatur“ in SZ Diktatur der Öffentlichkeit, Diktatur des Man ist, so ist in den *Schwarzen Heften* Tyrannei „*Tyrannei der Technik*“ oder „*Tyrannei des Kleinen*“ (SZ 126 = GA 2, 169; GA 94, 363, 497.

Die von Hegel erwähnte Gesinnung und der Verdacht sind dem phänomenologischen Ausweis ebenso wenig zugänglich wie der von Heidegger zur Bestimmung des Feindes gebrauchte Begriff der *Bedrohung*.<sup>31</sup> Was als Bedrohung zu gelten hat, dafür gibt es kaum feste, intersubjektiv verbindliche oder auch nur irgendwie identifizierbare Kriterien. Wie gesagt bleibt die sachhaltige Ausfüllung der formalen Anzeige jeweils vom betroffenen Subjekt bedingt, es herrscht also Freiheit, aber auch Willkür. *Daß* sie aber ausgefüllt bzw. erfüllt werden soll, scheint eine methodische Notwendigkeit oder zumindest Tendenz der formalen Anzeige zu sein.<sup>32</sup> M.a.W.: Wer jeweils, von Zeit zu Zeit, der innere Feind ist, kann variieren, ist unsicher; *daß* es ihn gibt, ist dagegen sicher. Diese Tendenz zur Ausfüllung und die Gleichgültigkeit gegenüber der tatsächlichen Existenz sind eine inhärente Eigenschaft – wenn man will, eine Schwäche oder Schattenseite – der formalen Anzeige – die Schattenseite hat ohnehin etwas gespenstiges, schattenhaftes –, die gewisse Ähnlichkeiten hat mit dem, was in der Phänomenologie Husserls *eidos* bzw. eidetische Reduktion<sup>33</sup> bezeichnet wird. Formale Anzeige und eidetische Reduktion sind gleichwohl nicht dasselbe, d.h. sie sind nicht deckungsgleich, sie haben jedoch

---

Siehe J. Grondin, „The Critique and Rethinking of *Being and Time* in the First *Black Notebooks*“, in *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931–1941*, 95–107, hier 96: „In his *Notebooks*, he routinely rants about the tyranny of technology (*Tyrannie der Technik*) or that of the „mediocre,“ but does not complain about the actual political tyranny the Nazis had imposed on Germany.“ Zu dieser treffenden Bemerkung läßt sich hinzufügen: es wird weitgehend vom Hauptwerk vorweggenommen, wo das politikphilosophisch klingende Wort „Diktatur“ ein einziges Mal auftaucht – als Diktatur des Man: „In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur“, heißt es (SZ 126 = GA 2, 169).

<sup>31</sup> „Feind ist derjenige und jeder, von dem eine wesentliche Bedrohung des Daseins des Volkes und seiner Einzelnen ausgeht.“ (GA 36/37, 90f.)

<sup>32</sup> Siehe hierzu Klaus Held, *Der biblische Glaube. Phänomenologie seiner Herkunft und Zukunft*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2018, 42: „Worum sich in seiner [Husserls] Phänomenologie alles dreht, ist das Bewusstsein. Dessen Grundcharakter ist die Intentionalität, weil es dynamisch verfasst ist; es *strebt nach Erfüllung seiner Intentionen*“ (Hervorh. I.M.F.) Vgl noch ebd., 44: „[...] folgt das Bewusstseinsleben schon instinktiv durchgängig der Tendenz auf Einstimmigkeit und Erfüllung“. Siehe auch Sebastian Luft, „Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism,“ *Research in Phenomenology*, vol. 34 (2004), 198-234, hier 203: „intentionality always strives toward fulfillment.“

<sup>33</sup> Siehe Hua (= Husserliana) III/1, 6: „[...] die reine oder transzendente Phänomenologie [wird] nicht als Tatsachenwissenschaft, sondern als Wesenswissenschaft (als »eidetische« Wissenschaft) begründet werden; als eine Wissenschaft, die ausschließlich »Wesenserkenntnisse« feststellen will und durchaus keine »Tatsachen«. Die zugehörige Reduktion, die vom psychologischen Phänomen zum reinen »Wesen«, bzw. im urteilenden Denken von der tatsächlichen (»empirischen«) Allgemeinheit zur »Wesens«allgemeinheit überführt, ist die *eidetische Reduktion*.“ (Kursiv im Original) Siehe noch § 60, ebd., 128: es ist „gerade unsere Absicht, die Phänomenologie selbst als *eidetische* Wissenschaft [...] zu begründen.“ (Kursiv im Original.)

wesentliche Berührungspunkte. M.a.W.: Die formale Anzeige kann als Heideggers Antwort auf das, was bei Husserl die eidetische Reduktion ist und leisten soll, angesehen werden. In diesem Sinne wäre die Schattenseite der formalen Anzeige zugleich das Erbe (der Schwäche) der eidetischen Reduktion. Die Tendenz zur Ausfüllung ist zweideutig: wenn die formale Anzeige oder das infolge der eidetischen Reduktion zugänglich gemachte Wesen (εἶδος, eidos) einmal vorliegt, so kann, wie es scheint, seine Existenz nicht mehr rückgängig gemacht werden. Dies kann man veranschaulichen durch Hinweis auf ein Beispiel von György Lukács.<sup>34</sup>

### VIII. Lukács, Scheler und – der Teufel

Lukács hat mehrmals seine kritische Stellung zur Phänomenologie durch eine Anekdote erläutert:

---

<sup>34</sup> Zwischen den Denkwegen von Heidegger und Lukács bestehen wesentliche Parallelen, von denen vor allem dies hervorgehoben werden muß, daß beide ein radikales Geschichtsdenken durchzusetzen, dabei die Gegenwart als Teil der Geschichte, und zwar als Übergang zu verstehen suchten sowie – in Zusammenhang damit – totalitäre Regime unterstützt haben. Im einzelnen hierzu vgl. István M. Fehér: „Heidegger und Lukács. Eine Hundertjahresbilanz“, in *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk. Ein deutsch-ungarisches Symposium*, hrsg. I. M. Fehér, Berlin: Duncker & Humblot, 1991, 43–70; ders., „Heidegger und Lukács. Überlegungen zu L. Goldmanns Untersuchungen aus der Sicht der heutigen Forschung“, *Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog* 1, 1991, n.1, 25–38; ders., „Heideggers theologische Herkunft – Fragen der Interpretation (mit einem Anhang über Geschichte und Geschichtslosigkeit)“, in: *Auslegungen. Von Parmenides bis zu den Schwarzen Heften*, hrsg. Harald Seubert, Klaus Neugebauer (Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, Bd. 10), Freiburg/Br. – München: Verlag Karl Alber, 2017, 51–90, hier 86ff. Die Gemeinsamkeiten lassen sich in vier Punkten zusammenfassen: 1) „Right or wrong, my party“, hieß es bei Lukács, während bei Heidegger die übliche Form: „Right or wrong, my country“ durchgesetzt bzw. geltend gemacht worden zu sein scheint; 2) Einschätzung der Gegenwart als Zeitalter der „vollendeten Sündhaftigkeit“ bzw. Zeitalter der „vollendeten Sinnlosigkeit“; (siehe Lukács, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Darmstadt – Neuwied: Luchterhand, 1984 [Sammlung Luchterhand 36], 12, 137, 168; Heidegger, GA 96, 93, 106, 149 [„Zeitalter der vollendeten Sinnlosigkeit“], 191 [„Zeitalter der vollendeten Seinsverlassenheit.“]); 3) radikales Geschichtsdenken (siehe Anm. 16 im ersten Teil dieses Aufsatzes); 4) Positive Einschätzung der Barberei (siehe GA 94, 194; „Der Nationalsozialismus ist ein barbarisches Prinzip. Das ist sein Wesentliches und seine mögliche Größe“ [vgl.ebd., 225]; während für Lukács angesichts des kulturellen Verfalls und der die modernen Zeiten auszeichnenden Dekadenz „die einzigen Hoffnungen auf das Proletariat, den Sozialismus gesetzt werden könnten, darauf, daß Barbaren kommen und mit kruden Händen alles Raffinement zerschlagen werden“ [Lukács György: *Ifjúkori művek (1902–1918)*, hrsg. Árpád Tímár, Budapest: Magvető Kiadó, 1977, 428]).

„Die Nachfolger Husserls gründen die Ontologie gerade auf die phänomenologische Methode. Um sogleich in die Mitte der Problematik einzuführen, sei es mir gestattet, nochmals ein Gespräch, das ich mit Scheler hatte, zu zitieren: »Als mich zur Zeit des ersten Weltkriegs Scheler in Heidelberg besuchte, hatten wir hierüber ein interessantes und charakteristisches Gespräch. Scheler vertrat den Standpunkt, die Phänomenologie sei eine universale Methode, die alles zum intentionalen Gegenstand haben könne. >Man kann zum Beispiel<, führte Scheler aus, >über den Teufel phänomenologische Untersuchungen machen, man muß nur zunächst die Frage der Existenz des Teufels in Klammer setzen.< – >Freilich<, antwortete ich, >und wenn Sie dann mit dem phänomenologischen Bild über den Teufel fertig geworden sind, dann öffnen Sie die Klammern – und der Teufel steht leibhaftig vor uns.< Scheler lachte, zuckte mit den Achseln und antwortete nichts.«”.<sup>35</sup>

Um den inneren Feind dürfte es ähnlich bestellt sein wie um den Teufel in der zitierten Anekdote. Die formalanzeigende oder eidetische Deskription des inneren Feindes und des richtigen Umgangs mit ihm kann sehr wohl von seiner tatsächlichen Existenz absehen, diese in Klammer setzen. Wenn die Deskription fertig ist, dann öffnen sich plötzlich die Klammern, und der innere Feind, wer auch immer, „steht leibhaftig vor uns“. Die formale Anzeige bzw. die eidetische Reduktion verlangt – mit welchem Inhalt auch immer – ausgefüllt (d.h. auch entformalisiert) zu werden. Der sinnliche Inhalt (das sachhaltige Was<sup>36</sup>) kann variieren, der formale Rahmen steht für die Ewigkeit unverändert da. *Muß* es aber so etwas wie den inneren Feind als formale Anzeige oder eidetische Deskription, die nach Ausfüllung verlangt, überhaupt geben? (Hier scheint die Phänomenologie überfragt zu werden.)

## IX. Die Größe der großen seinsgeschichtlichen Abhandlungen

Von Heidegger gegenüber positiv-affirmativ eingestellten Seite wird immer wieder behauptet oder versichert, das seinsgeschichtliche Denken der zweiten Denkperiode Heideggers, d.h. die zwischen 1936 und 1944 verfaßten großen seinsgeschichtlichen Abhandlungen, seien von den auf Juden oder auf das Judentum

---

<sup>35</sup> Georg Lukács, *Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, ders., *Werke*, Bd. 13, I. Halbband, hrsg. Frank Benseler, Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1984, 377f. Die Quelle des Zitats ist G. Lukács: *Existentialismus oder Marxismus?* Berlin 1951, 36f.

<sup>36</sup> Zu diesem Begriff siehe SZ 12 = GA 2, 16: „[...] die Wesensbestimmung dieses Seienden [des Daseins] [kann] nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden [...]“. Vgl. noch ebd. 27, 34 bzw. 37, 46.

bezogenen Textstellen in den *Schwarzen Heften* nicht betroffen. Das ist durchaus möglich – diese Behauptung oder Versicherung sollte jedoch nicht *vor*, sondern *nach* einer vergleichenden Prüfung der infrage kommenden Texte erfolgen inklusive vieler Bände der GA, ist es einmal so, wie Hegel schreibt: „*ein* trockenes Versichern gilt aber gerade soviel als ein anderes“.<sup>37</sup> Abgesehen davon stellt sich aber auch die Frage: Worin besteht eigentlich die besagte Größe der „großen seinsgeschichtlichen Abhandlungen“? Eine Antwort dahingehend, ihre Größe bestehe darin, daß sie von den judenkritischen oder auch antisemitischen Bemerkungen nicht betroffen seien, wäre offensichtlich ungenügend, weil sie eine bloße Negativität enthielte, wo doch eine Bestimmung des Wesens einer Sache aufgrund dessen angeben sollte. Der Mangel an antisemitischen Bemerkungen ist noch kein Zeichen philosophischer Größe.

Die seinsgeschichtlichen Abhandlungen enthalten zwar viele tiefgreifende und beachtenswerte Überlegungen und Gedankengänge. Ihr systematischer Charakter liegt jedoch wegen ihrer aphoristischen Struktur nicht so sehr auf der Hand. Der Ort einzelner Diskussionen könnte auch anderer sein. Z.B. ist das Stück 76 der *Beiträge*, das die Überschrift „Sätze über »die Wissenschaft«“ trägt<sup>38</sup> und sich durchaus als eine kleine Abhandlung ansehen läßt, oft genug Gegenstand eingehender Diskussionen. Dabei wird aber kaum erörtert oder auch nur danach gefragt, warum sich ihr systematischer Ort eben in der „Fügung“ „Der Anklang“ findet. Mit dem „Systematischen“ hat es im Übrigen im Hinblick auf das seinsgeschichtliche Denken ein eigenes Bewenden, indem der Verzicht darauf zum einen ausdrücklich gemacht, zum anderen aber selber „systematisch“ – und das besagt hier: seinsgeschichtlich – „begründet“ wird. „Die Zeit der »Systeme« ist vorbei“,<sup>39</sup> heißt es anfangs in den *Beiträgen*. Als Explikation kann folgende Überlegung dienen: „Denn das Denken hat nicht mehr die Gunst des Systems«, es ist geschichtlich in dem einzigen Sinne, daß das Seyn selbst als Ereignis jede Geschichte erst trägt und deshalb nie errechnet werden kann. An die Stelle der Systematik und der Herleitung tritt die geschichtliche Bereitschaft für die Wahrheit des Seyns.“<sup>40</sup> Was den Begriff „Abhandlung“ angeht, so nimmt Heidegger ihn als Bezeichnung seiner seinsgeschichtlichen Texte, soweit ich

---

<sup>37</sup> Siehe G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Theorie Werkausgabe, hrsg. E. Moldenhauer, K.M. Michel, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970, Bd. 3, 71: „Die Wissenschaft [...] kann ein Wissen, welches nicht wahrhaft ist, weder als eine gemeine Ansicht der Dinge nur verwerfen und versichern, daß sie eine ganz andere Erkenntnis und jenes Wissen für sie gar nichts ist, noch sich auf die Ahnung eines besseren in ihm selbst berufen. Durch jene *Versicherung* erklärte sie ihr *Sein* für ihre Kraft; aber das unwahre Wissen beruft sich ebenso darauf, daß *es ist*, und *versichert*, daß ihm die Wissenschaft nichts ist; *ein* trockenes Versichern gilt aber gerade soviel als ein anderes.“

<sup>38</sup> GA 65, 145–159.

<sup>39</sup> GA 65, 5.

<sup>40</sup> GA 65, 242.

sehe, nicht in Anspruch; dieses Wort taucht bei ihm sehr selten auf, und wenn es erscheint, dann fehlt oft ein distanzierender Ton auch nicht.<sup>41</sup>

Hier sehen wir uns mit Problemen konfrontiert, die gelegentlich auch in der neueren Forschung angesprochen werden. „Man muss nüchtern konstatieren“, schreibt hierzu in einem kürzlich erschienenen Buch Reinhard Mehring, „dass der Nachlass der letzten beiden Abteilungen die hohen Erwartungen nicht erfüllt“.<sup>42</sup> Mehring spricht in diesem Zusammenhang über den „Leerlauf der dritten Abteilung“. Anderswo faßt er die Editions- und Rezeptionslage wie folgt zusammen: „Während die zweite Abteilung der Vorlesungsbände intensiv rezipiert und diskutiert wurde, lief die Publikation der dritten Abteilung, die die seinssemantische Revolution des »anderen Denkens« als Ereignis verhieß, am Mainstream des philosophischen Diskurses relativ wirkungslos vorbei und auch die ersten Seminarbände der vierten Abteilung wurden nicht als epochale Texte extensiv und intensiv rezipiert.“<sup>43</sup> Rainer Thurnher spricht in diesem Zusammenhang davon, daß er die zweite Denkperiode, „Heideggers seinsgeschichtliches Denken nicht für anschußfähig“ hält.<sup>44</sup>

Die Frage nach der Größe der seinsgeschichtlichen Abhandlungen führt mithin zu der Frage nach der zweiten Periode von Heideggers Denkweg, nach dem seinsgeschichtlichen Denken im Allgemeinen und nach dessen Verhältnis zum ersten, fundamentalontologischen Ausarbeitungsweg der Seinsfrage – und damit aber motgedrugen zum *Neudenken des ganzen Denkweges* selbst. Der Hinweis darauf, daß nicht zuletzt eben dies ein wichtiger Ertrag der *Schwarzen Hefte* sein könnte,

---

<sup>41</sup> Siehe GA 66, 62: „Das denkerische Erfragen des Seins als Ereignis kann nur als geschichtliches Durchdenken der Seinsgeschichte beginnen und dieses wiederum muß sich in die unscheinbare Gestalt einer historischen Betrachtung der abendländischen Metaphysik zurückstellen. Und diese Historie selbst begnügt sich mit der »Behandlung« einzelner – scheinbar zufällig aufgegriffener – »Abhandlungen« und Werke, weil schon eine Gesamtdarstellung zu aufdringlich ausfiele und sich nur noch in den Betrieb der Philosophiehistorie einreichte.“ Ferner GA 70, 134: „Stimmung – Ihr Wesen denken, kann nur heißen, denkend die Stimmung der Stimme hören. – Nicht aber im allgemeinen, als sei dies ein vorhandener Gegenstand, über Stimmungen und ihre Arten *Abhandlungen* verfassen.“ (Hervorhebungen I.M.F.) Im „Ein Rückblick auf denWeg“, „Beilage Zu Wunsch und Wille (Über die Bewahrung des Versuchten)“ taucht „Abhandlung“ oder „Abhandlungen“ nicht auf. Sofern Bezug auf sie genommen wird – gesetzt, daß sie das Gemeinte sind, nicht die *Schwarzen Hefte* –, werden sie pauschal (ohne Benennung ihrer Anzahl und Titel im einzelnen) als „Vorarbeiten zum Werk“ (nämlich zu den *Beiträgen*) oder einfach „Vorarbeiten“ namhaft gemacht (GA 66, 420, 424).

<sup>42</sup> Reinhard Mehring, *Heideggers „große Politik“*. *Die semantische Revolution der Gesamtausgabe*, 305. Zum folgenden ebd., 306.

<sup>43</sup> Reinhard Mehring, „Postmortaler Suizid. Zur Selbstdemontage des Autors der Gesamtausgabe“, in *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger*, 289–299, hier 298.

<sup>44</sup> Rainer Thurnher, „Sondierungen zu Heideggers »Privatnationalsozialismus«“, in *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger*, 373–383, hier 373.

fehlt in der neueren Forschung auch nicht. Im letzten Teil des vorliegenden Beitrags soll diese Anregung aufgegriffen werden. Es wird äußerst kurz eine Interpretationsmöglichkeit skizziert, die meines Wissens in dieser Form noch nicht vorgelegt wurde und der ich mich *nicht* verbindlich verpflichtet weiß. Ich überlege versuchsweise und lege eine Möglichkeit vor, die ich für interpretations – bzw. diskussionsfähig erachte.

## X. Zum Neudenken von Heideggers Denkweg

Thomas Sheehan has said that the controversy over the Notebooks should be seen as an opportunity to “rethink, from scratch, what [Heidegger’s] work was about.”<sup>45</sup>

Es könnte sogar notwendig erscheinen, das Gesamtwerk Heideggers einer kritischen *Relecture* zu unterziehen.<sup>46</sup>

Thomas Sheehan<sup>47</sup> und Holger Zaborowski haben die Möglichkeit und die Notwendigkeit betont, „das Gesamtwerk Heideggers einer kritischen *Relecture* zu unterziehen“.<sup>48</sup> Der Vorteil einer Relektüre des Gesamtwerks besteht darin, daß dabei Größe und Bedeutung eines Denkers völlig neu thematisiert werden können. Die fortschreitenden Editionen klassischer Autoren laufen oft Gefahr, völlig im Betrieb philologisch-hermeneutischer Kleinarbeit aufzugehen und Fragen umfassender und grundsätzlicher Art nicht mehr zu stellen. Bei dem Betriebscharakter selbstvergessener Forschung, den Heidegger als Charakter der Neuzeit so beeindruckend dargestellt und zugleich einer leidenschaftlichen Kritik unterzogen hat,<sup>49</sup> werden Sinnfragen zurückgestellt. Angesichts dieses Charakters der Wissenschaft – die Heidegger-*Forschung* selbst dürfte wohl keine Ausnahme bilden<sup>50</sup> – ist es ein zu begrüßendes Bestreben, die jeweils edierten Texte nunmehr nicht als „Beiträge“ zu etwas

<sup>45</sup> Ingo Farin and Jeff Malpas, „Introduction“, in: *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931–1941*, edited by Ingo Farin and Jeff Malpas, Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press, 2016, x-xiv, hier xi.

<sup>46</sup> Holger Zaborowski, „Licht und Schatten. Zur Diskussion von Heideggers *Schwarzen Heften*“, in *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger*, 427–440, hier 430.

<sup>47</sup> Siehe Anm. 45.

<sup>48</sup> Siehe Anm. 46.

<sup>49</sup> Siehe z.B. „Die Zeit des Weltbildes“, GA 5, 75–115, hier bes. 83ff., ferner GA 65, 152ff.

<sup>50</sup> Neben diesem bekannten negativen Sinn des Begriffs *Forschung* beim späten Heidegger gibt es aber – obwohl dieser Aspekt seines Werks in der Heidegger-*Forschung* bis heute weitgehend unbemerkt geblieben ist – eine durchaus positive Verwendung dieses Begriffs beim *jungen* Heidegger, bei dem statt „Philosophie“, „Wissenschaft“ oder „Phänomenologie“ mehrmals die Begriffe „philosophische *Forschung*“, „wissenschaftliche *Forschung*“ oder „phänomenologische *Forschung*“ zu finden sind. Siehe hierzu István M. Fehér, *Schelling – Humboldt: Idealismus und Universität. Mit Ausblicken auf Heidegger und die Hermeneutik*, Frankfurt/Main – Berlin – New York: Peter Lang, 2007, 62–69.



Festgelegtem zu betrachten, sondern sie im Blick auf die Frage nach der Bedeutung und Größe eines Autors neu zu thematisieren (dies wohl auch damit die Forschung nicht betriebsmäßig „stumpf“ werde, wozu sie ja jedenfalls eine Neigung hat). Im Hinblick auf die Radikalität dieser Bestrebung könnte Heidegger selbst ihr zustimmen, versuchte er doch immer systematisch zu den Quellen zurückzugreifen, z.B. Aristoteles nach dessen eigenen Texten, nicht auf Grund der *Aristoteles-Forschung* anzueignen oder zu erschließen. Wird gegen die Kant-Literatur Kant selbst bevorzugt,<sup>51</sup> so gibt es allerdings ein Problem: Wenn unsere Beschäftigung mit Kant oder Heidegger bzw. der Sache selbst in gedruckten schriftlichen Texten ihren Niederschlag finden soll – und was anderes könnte das Ziel der Bemühung, der Untersuchungen, sein? –, dann wird sie mit einem Schlag zum Teil der Kant- oder Heidegger-Forschung, etwas, von dem Heidegger am entschiedensten abraten wollte. Heideggers Forderung nach Radikalität kann an diesem Punkt, wie es scheint, kaum entsprochen werden.

Gesamtausgaben gibt es üblicherweise bei Autoren, die sich zu Lebzeiten einen Rang bzw. die Berühmtheit „große Denker“ erworben haben und deren ganzes (Lebens-) Werk demnach für würdig befunden wird, ediert zu werden. Das ganze Lebenswerk schließt dabei nicht nur sämtliche zu Lebzeiten veröffentlichten Werke, sondern allerlei nachgelesene Texte, Aufzeichnungen und Briefe ein. Den Rang bzw. die Berühmtheit eines „großen Denkers“ kann man sich am ehesten und gebräuchlichsten durch die Veröffentlichung „großer Werke“ erwerben: z.B. im Falle Kants durch die *Kritik der reinen Vernunft* oder in dem Heideggers durch das Werk *Sein und Zeit*. Zu den Erwartungen, die sich an eine Gesamtausgabe knüpfen, gehört ja vor allem die Hoffnung, den Autor – und das heißt im wesentlichen: dessen zu Lebzeiten veröffentlichte „große Werke“ – besser zu verstehen. Die im Rahmen einer Gesamtausgabe erstmals zugänglich werdenden Texte oder Manuskripte sollten mithin zunächst in dieser Funktion gelesen und interpretiert werden. Sie können dabei grob in zwei Gruppen eingeteilt werden: unselbständige und selbständige Texte, wobei die Ersteren ihren Sinn vorwiegend nur in Funktion der „großen Werke“ erhalten, die Letzteren sich aber auch unabhängig von ihnen als sinnvoll erweisen. Es ist nun eine eigentümliche Versuchung oder zumindest Tendenz der jeweiligen, durch die Gesamtausgaben oder anderen Editionen eröffneten Forschung, zunehmend esoterisch zu werden, das heißt, Fragmenten, Nachschriften oder Aufzeichnungen aller Art eine Bedeutung beizumessen, die ihnen einfach nicht gebührt. Das ist eine natürliche Anomalie, die auch aus dem

---

<sup>51</sup> Siehe GA 32, 41: „Die Kantliteratur ist dann nicht nur wichtiger als Kant selbst, es ist vor allem erreicht, daß keiner mehr an die Sache kommt.“

Bedürfnis der Forschung nach Selbstlegitimierung entspringt<sup>52</sup>. Es wird vergessen bzw. übersehen, daß die größtenteils unselbständigen Texte ihren Sinn zunächst und vor allem aus ihrem möglichen Bezug auf die „großen Werke“ erhalten; gäbe es diese nicht, so wären die unselbständigen Texte bezug-, wert- und sinnlos, und würden weder gelesen noch ediert. *Nur* weil es einen Hegel und Schelling, d.h. den deutschen Idealismus überhaupt, gegeben hatte, ist uns heute z. B. der als das sog. „Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ bekannte Text von Wichtigkeit. Um zu Heidegger zu kommen: der so genannte Natorp-Bericht ist ein sehr beeindruckender Text – vorausgesetzt, daß wir *Sein und Zeit* und die Vorlesungen der zwanziger Jahre schon kennen.<sup>53</sup>

Die Thematik, die hier skizzenhaft berührt ist, wurde in einem vor mehr als zwanzig Jahren veröffentlichten Aufsatz ausführlicher erörtert. Es sei erlaubt, aus diesem ein Zitat anzuführen.

“[...] to speak about anticipations of Heidegger’s postwar hermeneutic perspective – such as, for example, the presence of several proto-hermeneutic elements in his student and academic writings – [...], is not to speak about the adoption of an autonomous philosophical stance [...] Had he [Heidegger] not published a work with the title *Being and Time* in 1927, the student and academic writings would presumably have no importance today. In other words, the importance they have is hardly on their own [...]. True, there are some programmatic claims about the being-question at the end of the dissertation, and the closing chapter of the *Habilitationsschrift* urges a return to metaphysics and a confrontation with Hegel. These are nevertheless nothing more than sketches and hints and anticipations – anticipations which take on significance only in the light of what was to come [...]”<sup>54</sup>

Ist diese Argumentation plausibel, so fragt es sich, ob das Gesagte über die für die vor der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* verfaßten Schriften hinaus nicht auch für die Schriften der Periode danach zutrifft. Würden die „großen seynsgeschichtlichen

---

<sup>52</sup> Diese Bedeutung soll zudem mehr oder minder nur den Eingeweihten (die üblicherweise mit den Editoren oder Herausgeber zusammenfallen) zugänglich sein.

<sup>53</sup> Dem steht nicht entgegen, daß Natorp und seine Marburger Kollegen den Text ebenfalls beeindruckend gefunden haben; dies folgt aus der damaligen philosophischen Atmosphäre in Marburg Anfang der 1920er Jahre.

<sup>54</sup> Siehe István M. Fehér, "Heidegger's Postwar Turn: The Emergence of the Hermeneutic Viewpoint of His Philosophy and the Idea of 'Destruktion' on the Way to *Being and Time*". In: *Phenomenology and Beyond: Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, vol. 21, eds. John D. Caputo, L. Langsdorf. *Philosophy Today*, vol. 40, n. 1, Spring 1996, 9–35, hier 9f.

Abhandlungen“<sup>55</sup> unsere Aufmerksamkeit und unser Interesse auf sie ziehen, wenn ihr Autor nicht ein Jahrzehnt vorher ein Buch mit dem Titel *Sein und Zeit* veröffentlicht hätte? *Sein und Zeit* – bzw. die fundamentalontologische Ausarbeitung der Seinsfrage – kommt hier nicht nur wegen seiner (bzw. ihrer) eigenen Bedeutung in Betracht, sondern auch deswegen, weil ohne es (bzw. sie), d.h. sein (bzw. ihr) eigentümliches Scheitern,<sup>56</sup> die spätere Rede über den Entzug des Seins sinnlos wäre.

Die Bezeichnung „große seynsgeschichtliche Abhandlungen“ legt implizite eine bestimmte Auslegung des Verhältnisses der zwei Denkperiode Heideggers nahe, auf die kurz einzugehen sich gerade dann als unumgänglich erweisen dürfte, wenn es um ein Neudenken von Heideggers Denkweg geht. Die erste Generation großer

---

<sup>55</sup> Diese oder analoge Bezeichnungen tauchen vielfach auf in: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, „Notwendige Erläuterungen zu den *Schwarzen Heften*. Über die naive Instrumentalisierung hinaus, die aufgrund der Mutmaßungen bequemer Einsichten inszeniert wurde“, Friedrich-Wilhelm von Herrmann / Francesco Alfieri, *Martin Heidegger. Die Wahrheit über die Schwarzen Hefte*, Berlin: Duncker & Humblot, 2017, 26–48, hier 34 („große Abhandlungen“), 35 („große Abhandlungen“, „große wegbahnende Arbeiten“), 39 („große Arbeiten des seynsgeschichtlichen Denkens“), 40 („die sieben großen seynsgeschichtlichen Abhandlungen“, „die sieben großen Abhandlungen“, „die großen Abhandlungen“), 48: („die sieben großen seynsgeschichtlichen Abhandlungen“). Siehe auch anderswo, z. B. das Nachwort des Herausgebers in GA 71, 343: „Folge von sieben großen seynsgeschichtlichen Abhandlungen“.

<sup>56</sup> Scheitern ist für Heidegger nicht notwendig negativ, er spricht gelegentlich auch von einem „echten Scheitern“, oder davon, „in echter Weise [zu] scheitern“ (SZ 148, 174, 178 = GA 2, 197, 231, 236; des Weiteren, ohne „echt“ SZ 233, 317 = GA 2, 310, 420); siehe hierzu J. Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer*, Darmstadt: WB, 2000, 45, der über ein „lehrreiches Scheitern“ redet. Obwohl die geplante Kehre, wie sie nach dem Systementwurf von *Sein und Zeit* hätte durchgeführt werden müssen, nicht vollzogen werden konnte, setzte sich eben in diesem „Scheitern“ und dank seiner die tatsächlich vollzogene Kehre allmählich durch (siehe hierzu István M. Fehér, „»Das zureichende Sagen dieser Kehre«: Heideggers Rückblick auf *Sein und Zeit* in seinem Humanismusbrief“, in: *Heidegger und der Humanismus, Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 10, hrsg. Alfred Denker und Holger Zaborowski, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2017, 79–101, hier 99f.). Die wichtigsten Textstellen über das Scheitern, die diesen Begriff zu einem Schlüsselbegriff seines Denkens avancieren lassen, finden sich aber in Heideggers Schelling-Vorlesung aus dem Jahr 1936, in der dieser Begriff nicht nur in bezug auf Schelling und Nietzsche verwendet wird. Scheitern scheint Heideggers eigenen Denkweg und auch die Philosophie selbst als solche schlechthin zu charakterisieren. Vgl. GA 42, 5: „Schelling aber mußte [...] am Werk scheitern, weil die Fragestellung bei dem damaligen Standort der Philosophie keinen inneren Mittelpunkt zuließ. Auch der einzige wesentliche Denker nach Schelling, Nietzsche, ist an seinem eigentlichen Werk, dem »Willen zur Macht«, zerbrochen, und das aus dem gleichen Grunde. Aber dieses zweimalige große Scheitern größter Denker ist kein Versagen und nichts Negatives, im Gegenteil. Das ist das Anzeichen des Heraufkommens eines ganz Anderen, das Wetterleuchten eines neuen Anfangs.“ Scheitern vermittelt hier zwischen erstem und anderem Anfang und eröffnet so den Weg zum anderen Anfang (nicht nur der Seinsgeschichte, sondern gerade auch des eigenen Denkwegs, d.h. zum seynsgeschichtlichen Ausarbeitungsweg der Seinsfrage). Siehe noch ebd., 169: „Schelling [mußte] trotz allem mit seiner Philosophie scheitern [...], d.h. in der Weise scheitern [...], wie er scheiterte; denn jede Philosophie scheitert, das gehört zu ihrem Begriff“, vgl. noch ebd., 279.

Intepreten dieses Denkwegs – beispielsweise Otto Pöggeler und Friedrich-Wilhelm von Herrmann –, konnte in den 1960er und 1970er Jahren noch im persönlichen Umgang mit dem Denker selbst ihre Heidegger-Interpretationen entwickeln und gegebenenfalls von Heidegger selbst Auskunft über seinen Denkweg und das (Haupt-)Werk *Sein und Zeit* erhalten. Sie dürften sich dabei Heideggers rückblickende Denkperspektive auf *Sein und Zeit* wie naturgemäß zu eigen gemacht haben. Anders gesagt war der Denker, der ihnen entgegentrat, nicht einfach Martin Heidegger, sondern vielmehr – um mich der Redeweise des Richardson-Briefes zu bedienen – „Heidegger II“.<sup>57</sup> So hat Otto Pöggeler 1983 in einem Nachwort zur 2. Auflage seines 1963 erschienenen Buches *Der Denkweg Martin Heideggers* im Rückblick auch ausdrücklich anerkannt, das Buch sei „mitgeprägt durch die Weise, wie Heidegger damals den Weg seines Denkens sah“, wobei er selbst „die Beiträge für [sein] Hauptwerk“ hielt, und er „das angekündigte Spätwerk, in dem Heidegger als in dem eigentlichen Hauptwerk seine Gedanken im Zusammenhang darstellen wollte“, erwartet habe.<sup>58</sup> Auch für Friedrich-Wilhelm von Herrmann ist *Sein und Zeit* zwar Heideggers „Grundwerk“ und „Hauptwerk“, aber nicht „sein einziges Hauptwerk“,<sup>59</sup> denn als „das zweite Hauptwerk Heideggers“ gelten die *Beiträge zur Philosophie*.<sup>60</sup> Aber, könnten wir fragen, was wären die *Beiträge zur Philosophie* ohne *Sein und Zeit*? Könnten sie dessen Berühmtheit und weitreichendes hohes Ansehen erlangen? Wo doch *Sein und Zeit* ohne die *Beiträge* sehr wohl bekannt und anerkannt werden konnte und auch wurde. Daß das seinsgeschichtliche Denken „ursprünglicher“ ist als das fundamentalontologische,<sup>61</sup> läßt sich nur sagen, wenn wir als Maßstab zur Beurteilung des Spätwerkes immer schon das frühere Werk gesetzt haben. Nun kann man sich natürlich zur Beurteilung von Heidegger völlig legitim auch Heidegger II als wichtige Quelle heranziehen, aber zur Beurteilung von Heidegger I ist er keineswegs die *einzig* (oder einzig mögliche), und dazu keine

<sup>57</sup> Martin Heidegger, „Preface“, in: William Richardson S.J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Den Haag 1963, XXIII. = Martin Heidegger, „Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson (1962)“, GA 11, 143–152, hier 152.

<sup>58</sup> Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 2. Aufl., Pfullingen: Neske, 1983, 349 und 353f.

<sup>59</sup> F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von 'Sein und Zeit'*. Band 1., 'Einleitung Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein', Frankfurt/Main: Klostermann, 1987, XI.

<sup>60</sup> F.-W. von Herrmann, „Die Gottesfrage im seinsgeschichtlichen Denken“, *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, hrsg. G. Pöltner, Wien – Köln: Böhlau, 1991, 23–39, hier 31. Die Bevorzugung des seinsgeschichtlichen Denkens tritt auch anderswo zu Tage, z.B. in ders. „Technik, Politik und Kunst in den 'Beiträgen zur Philosophie'“, *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk*, 29–41, hier 32, wo die Formulierungen „ursprünglicher“, „erst“ und „noch nicht“ ganz klar diese Tendenz zeigen.

<sup>61</sup> F.-W. von Herrmann, „Technik, Politik und Kunst in den 'Beiträgen zur Philosophie'“, 32.

vorurteilsfreie Autorität (die Idee einzig möglicher Autorität ist übrigens ein eher unhermeneutischer Begriff). Aus der Tatsache, daß es nur für Heidegger II möglich war, zu Heidegger I Stellung zu nehmen,<sup>62</sup> folgt noch nicht, daß ein Perspektivenwechsel nicht lehrreiche Folgen zeitigen kann. Heidegger II in die Perspektive von Heidegger I zu versetzen. Heidegger II mit den (ggfs. kritischen) Augen von Heidegger I zu betrachten kann aber nur – und muß vielleicht sogar – Sache der Heidegger-Forschung sein, sonst bleibt diese in wortwörtlichem Sinne ein-seitig, d.h. in der Selbstinterpretation Heideggers gefangen. Anders und zugespitzt gesagt: Es ginge darum, Heidegger I von der Perspektive von Heidegger II zu befreien,<sup>63</sup> die in *Sein und Zeit* ausgearbeitete existenziale Analytik mit Richardson in die neuzeitlich-kantische Überlieferung zu versetzen, mit dem einzigen, aber natürlich wichtigen Unterschied, daß "Heidegger shifts the emphasis from an investigation of man's reason (Kant) to an investigation of man in his totality".<sup>64</sup>

Eine Gesamtdarstellung philosophischer Denkwege großer Denker kann zu unterschiedlichen Gebilden führen. Als ich in den achziger Jahren Stipendiat am Croce Institut in Neapel war, war es eine der maßgebenden Interpretationsströmungen die, welche gegenüber dem Spätdenken Croces sein Jugendwerk bevorzugte, und zwar mit der Begründung, Croce habe damals auf der Höhe der europäischen philosophischen Kultur und im engen Kontakt mit der zeitgenössischen deutschen Philosophie gestanden, das Spätdenken stelle dagegen – vielleicht wegen seiner persönlichen Isolierung während des Mussolini-Regimes – einen Rückfall in einen substantiellen Hegelianismus dar. Der *topos* Rückfall taucht auch beim Erklärungsversuch

---

<sup>62</sup> Zum Verhältnis von Heidegger I und Heidegger II detaillierter siehe meinen in Anm. 56 oben zitierten Aufsatz „»Das zureichende Sagen dieser Kehre«...“ 82f. und bes. Anm. 13.

<sup>63</sup> Die Bestrebung, Heideggers Selbstinterpretation nicht ohne weiteres anzunehmen, dürfte für sich beanspruchen, auf Heidegger'schen Boden zu stehen. Es heißt nämlich in seiner Kant-Vorlesung 1925: „[...] das faktische Vorgehen Kants [ist] weit besser als sein eigenes Wissen darum, und das wird bei jedem produktiven Denker notwendig so bleiben – auch dort, wo eine größere Durchsichtigkeit in dem Wissen um die Methode lebendig ist, auch dort weiß dieses Wissen nicht die eigentlich treibenden Anliegen der Fragestellung. GA 25, 324.) Vor diesem Heideggerschen Hintergrund läßt sich berechtigt fragen, ob Heidegger II „die eigentlich treibenden Anliegen der Fragestellung“ von Heidegger I habe angemessen einschätzen können.

<sup>64</sup> William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. Preface by Martin Heidegger. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1963, 31. Siehe auch den wichtigen Aufsatz von Walter Schulz, „Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers“, *Philosophische Rundschau*, I. Jg., 1953/54, 65–93, 211–232, Wiederabdruck in: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, hrsg. O. Pöggeler, Köln/Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1969, 95–139, hier bes. 106: „'Sein und Zeit' ist in der Tat ein Werk der Philosophie der Subjektivität [...]“. Siehe hierzu noch Anm.75 unten.

des Denkwegs von Lukács auf,<sup>65</sup> und Heidegger selber bedient sich des *Topos* „Rückfall“ in bezug auf Schelling.<sup>66</sup> Mit Bezug auf Heidegger selbst wäre allerdings zu fragen, ob das seinsgeschichtliche Denken nicht einen Rückfall in die Metaphysik in seinem Sinne – oder beispielhaft in die negative Theologie – darstellt.

Es spricht also zweierlei dafür, diesen Punkt einer eingehenden Prüfung (wie sie in den hier vorliegenden Notizen allerdings nicht unternommen werden kann) zu unterziehen. Erstens handelt es sich um eine Interpretations- bzw. Gedankenfigur, deren sich Heidegger in bezug auf andere Denker sehr wohl bedient hat. Daher dürfte es möglich wie nützlich sein, der Frage nachzugehen, ob sich Heideggers Interpretationsfigur nicht auf fruchtbringende Weise auf sein eigenes Denken beziehen läßt. Zweitens stellt der Gedanke des Verfalls bzw. der Verfallsgeschichte, bei dem jede Entfernung vom Anfang oder Ursprung auf neuplatonische Weise mit Wertverlust bzw. Degeneration einhergeht,<sup>67</sup> einen der zentralsten Gedanken Heideggers dar, sodaß auch von daher eine Prüfung nahegelegt bzw. veranlaßt wird.

Ist bei Heidegger mit Bezug auf Schelling von einem Rückfall „in die starr gewordene Überlieferung des abendländischen Denkens“ die Rede, so fragt es sich, ob Heideggers Rückgriff auf platonische Wesen oder Ideen wie „Judentum“, „Russertum“, „Chinesentum“, „die Deutschen“, etc. in den *Schwarzen Heften* nicht in diesem Sinne als Rückfall in die („starr gewordene“) metaphysische Tradition angesehen werden

---

<sup>65</sup> Siehe z.B. Giuseppe Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, Bari: Laterza, 1970, 80: „Der Marxismus wird bei Lukács zu dem, was er bei Marx am wenigsten war, zu [...] Wissenschaft des Seins, [...] also zur Metaphysik“.

<sup>66</sup> Schellings Scheitern erwirkt, „daß Schelling in die starr gewordene Überlieferung des abendländischen Denkens *zurückfällt*, ohne sie schöpferisch zu verwandeln“ (GA 42, 279; Hervorh. I.M.F.). Ähnlich GA 66, 263: „Schelling entwarf die tiefste Gestalt des Geistes innerhalb der Geschichte der deutschen Metaphysik, ohne sie freilich in sich zum Stehen zu bringen; denn die negativ-positive Philosophie ist *Rückfall* in die rationale Metaphysik und Flucht in die christliche Dogmatik zugleich.“ (Hervorh. I.M.F.). Vgl. auch in Bezug auf die Spätphilosophie Schellings GA 88, 142: „Inwiefern trotz allem, auch abgesehen von der Christlichkeit der Theologie, ein *Rückfall* und keine ursprüngliche Frage?“ (Hervorh. I.M.F.).

<sup>67</sup> Siehe hierzu z.B. GA 24, 438: „Alles Entspringen und alle Genesis im Felde des Ontologischen ist nicht Wachstum und Entfaltung, sondern Degeneration, sofern alles Entspringende *entspringt*, d. h. gewissermaßen entläuft, sich von der Übermacht der Quelle entfernt.“ Der „Ursprung [ist] notwendig reicher und trächtiger als alles, was ihm entspringen mag“ (ebd.; beide Textstellen sind im leicht abweichenden Kontext in Anm 62 des ersten Teils dieses Aufsatzes zitiert). Zu den neuplatonischen Bezügen der Seinsfrage Heideggers siehe Franco Volpi, *Heidegger e Brentano: L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger* (Pubblicazioni della Scuola di Perfezionamento in Filosofia dell'Università di Padova, Quaderni di storia della filosofia, Bd. 7) Padova: Cedam 1976, hier bes. 13, 113f., wo vom „Neuplatonismus des späten Heidegger“ die Rede ist. Die Möglichkeit, ja Notwendigkeit, des Rückfalls hängt innigst mit Heideggers Konzept des Anfangs zusammen; siehe hierzu Anm. 62 im ersten Teil dieses Beitrags..

kann. Wie steht es mit der phänomenologischen Fundierung des seinsgeschichtlichen Denkens und der im Frühwerk so fruchtbaren Tendenz einer hermeneutisch-kritischen Destruktion der Ontologieggeschichte? Existenzialien von *Sein und Zeit* wie „In-der-Welt-sein“, „Sich-vorweg-sein“ bzw. „Sorge“, „Befindlichkeit“ usw. erweisen sich als phänomenologisch einleuchtend. Zur Zeit von *Sein und Zeit* hatte das Dasein noch kein „Wesen“ (dieses lag ja in seiner Existenz) und war ganz als Möglichkeit bzw. Möglichsein bestimmt. Dagegen erwecken die Bestimmungen des Menschen aus der seinsgeschichtlichen Denkperiode den Eindruck, Wesensbestimmungen darzustellen. Aus welcher phänomenologischen Perspektive ergibt sich denn die für Heidegger II wesentliche Charakterisierung des Menschen als „Wächter“ des Seyns oder „Hirt des Seins“?<sup>68</sup> Beeindruckend sind sie schon, aber fraglich bleibt, ob sie phänomenologisch ohne weiteres gut nachzuvollziehen sind. Sie scheinen in das zu gehören, was als – nicht so sehr die Philosophie als vielmehr – die Mythologie der Seynsgeschichte genannt werden kann.

Diese – in eine Ferne zur Phänomenologie führende – Entwicklung der Heidegger'schen Phänomenologie wurde aber als Möglichkeit von der Forschung früh gesehen, ja auch vorhergesagt, und zwar interessanterweise zunächst von einem englischsprachigen Philosophen, der später zu einem der Gründungsväter der analytischen Philosophie werden sollte: Gilbert Ryle. Dieser hatte in seiner Besprechung von *Sein und Zeit* in der hoch angesehenen Fachzeitschrift *Mind* Jg. 1929 das Werk durchaus positiv bewertet, machte jedoch auch einige kritische Bemerkungen, u.a. die folgenden, die sich aus unserer Sicht als besonders relevant erweisen “[...] it is my personal opinion that *qua* First Philosophy Phenomenology is at present heading for bankruptcy and disaster and will end either in self-ruinous Subjectivism or in a windy Mysticism”.<sup>69</sup> Die Bezeichnung „windy Mysticism“, wäre,

---

<sup>68</sup> Zu „Wächter“, „Wächterschaft“ („des Seyns“, „der Wahrheit des Seyns“, usw.) siehe GA 94, 334, 335, 382, 410, 449, 480; GA 95, 38, 259, 327, 329, 341, 368, 378, 426, 439; GA 96, 34, 35, 51 („das Wesen [!] des Menschen als des Wächters des Seyns“ [Hervorh. I.M.F.]), 52 („Wächterschaft des Seyns“), 59 („Wächterschaft des Seyns“), 81 („Wächterschaft des Seyns“), 156, 267; GA 97, 4. Zum Menschen als „Hirt des Seins“ siehe den Humanismusbrief in GA 9, 331, 342.

<sup>69</sup> G. Ryle, „Heidegger's Sein und Zeit“, *Mind* 38 (1929), 355–370, wiederabgedruckt in: *Heidegger and Modern Philosophy. Critical Essays*, ed. Michael. Murray, New Haven – London: Yale University Press, 1978, 53–64, hier 64. Siehe hierzu auch Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 3rd revised and enlarged ed., The Hague: Nijhoff, 1994, 408: „As to Heidegger's phenomenology, Ryle anticipated remarkably the trend toward an increasingly mystic position.“ Und Spiegelberg meint seinerseits: „At least to some extent this modest prophecy, read with all its qualifications, has come true.“ Heideggers „abandonment of the title 'phenomenology' could be interpreted as the liquidation if not as the bankruptcy of the Movement.“ Übrigens beginnt Ryles Besprechung mit folgendem Satz: „This is a very difficult and important work, which marks a big advance in the application of the 'Phenomenological Method' -though I may say at once

in bezug auf Heideggers seinsgeschichtliches Denken zwar ungenau und übertrieben, jedoch nicht völlig abwegig und irreführend. Die Kehre und das Entstehen des seinsgeschichtlichen Denkens auf Heideggers Denkweg, in dessen Zentrum nunmehr das Seyn und sein jeweiliger Entzug bzw. Sichentziehen steht, so könnte man die These formulieren, ist mehr Frucht des phänomenologiefreien Rasonierens<sup>70</sup> als des der Phänomenologie eigenen aufweisenden Sehenlassens.

Es ergibt sich der folgende Zusammenhang: Wenn das fundamentalontologische Denken das Niveau des Seins nicht erreicht und dazu keinen Zugang findet (das kann als Scheitern bezeichnet werden), dann, so scheint Heidegger zu denken, ist das mit einem Entzug des Seins und mit dessen Abkehr vom Menschen zu *erklären*. Das eine Versagen läßt sich durch das andere Versagen erläutern. Seinsvergessenheit läßt sich mit Seinsentzug erklären, und Seinsentzug manifestiert sich in Seinsvergessenheit. Die Abkehr des Menschen vom Sein, die in der Seinsvergessenheit ihren Ausdruck findet und darin vollzogen wird, läuft parallel mit dem Entzug des Seyns.

Der soeben kurz und vereinfacht skizzierte *Erklärungsversuch* ist nicht implausibel, ganz im Gegenteil. Er bleibt immerhin *eine* mehrerer möglicher Erklärungen – also Ergebnis eines rasonierenden Denkens und nicht eines unmittelbaren Erfahrens. Der Entzug des Seins ist zudem Rede über das Sein, etwas, was der Systementwurf von *Sein und Zeit*, d.h. das fundamentalontologische Denken, zwar bestrebte, aber nicht vollziehen konnte. Es fragt sich, ob diese plötzliche Rede legitim ist, oder ob sie nicht einen Rückfall in etwas darstellt, was als vorkantischer Dogmatismus genannt werden kann.<sup>71</sup> Es wird – wohlgemerkt – nicht gesagt, „aus phänomenologischer

---

that I suspect that this advance is an advance towards disaster” (G. Ryle, „Heidegger's Sein und Zeit“, *Heidegger and Modern Philosophy*, 53). Wenn „Kehre“ nicht nur Thema von Heidegger II ist, sondern sie charakterisiert ebenfalls das dieses Thema diskutierende Denken, so ist hier ähnlich „Katastrophe“ („disaster“) nicht nur Kennzeichen der Seinsgeschichte (siehe hierzu Anm. 12 oben), sondern auch des diese thematisierenden Denkens.

<sup>70</sup> Rasonieren wird hier im Sinne von „darlegen, Schlüsse ziehen“ verwendet. Siehe [https://www.korrekturen.de/beliebte\\_fehler/raesonieren.shtml](https://www.korrekturen.de/beliebte_fehler/raesonieren.shtml): „Das Fremdwort rasonieren kann sowohl »sich wortreich [überflüssigerweise] äußern« heißen als auch »darlegen, Schlüsse ziehen«“.

<sup>71</sup> Wenn in *Sein und Zeit* gesagt wird, „Das pure »daß es ist« zeigt sich, das Woher und Wohin bleiben im Dunkel“ (134), so ist diese Formulierung eine phänomenologisch durchaus angemessene Redeweise; das Dunkel mit dem Sichverbergen des Seyns bzw. mit dessen Entzug, usw. zu erklären, das Dunkel auf diese Weise aufzulösen, läuft dagegen schon Gefahr, unphänomenologisch zu werden. Dasselbe betrifft eine Stelle der *Beiträge*, die insbesondere auch zur Erläuterung der von Heidegger vollzogenen Kehre oft verwendet/herangezogen wird. Sie behauptet, „daß der Werfer des Entwurfs als geworfener sich erfährt, d. h. er-eignet durch das Seyn. Die Eröffnung durch den Entwurf ist nur solche, wenn sie als Erfahrung der Geworfenheit und *damit* der Zugehörigkeit zum Seyn geschieht.“ (GA 65, 239, Hervorh. I.M.F.) Fraglich aus der Sicht von Heidegger I sind hier die Bezeichnungen „d.h.“ und „damit“, denn diese implizieren wie selbstverständlich eine schlichte Identität, eine solche, die freilich nur aus der



(phänomenologisch-hermeneutischer) Perspektive (für den phänomenologischen Blick usw.) sieht es so aus, als entzöge sich das Sein“, sondern es wird einfach nur assertorisch-kategorisch behauptet: „Das Sein entzieht sich“. <sup>72</sup> Streng genommen, gemessen an puren phänomenologischen Maßstäben, sollte nur so viel gesagt werden können: Das fundamentalontologische Denken erreicht das Niveau (die Dimension, die Ebene) des Seins nicht und bleibt gefangen in der Dimension des Seienden. Woran dies liegt, ist dem phänomenologischen Blick nicht zugänglich. Es mag u.a. sicherlich auch am Entzug des Seins liegen. Das ist eine mögliche Erklärung, es kann aber auch andere mögliche Erklärungen geben. <sup>73</sup>

---

Perspektive von Heidegger II zu Recht besteht, diese Perspektive selbst also bereits voraussetzt (und somit nicht erklärt). Was im Text *nach* den Formulierungen „d.h.“ und „damit“ steht, scheint aus der Sicht von Heidegger I eher eine unphänomenologische, im schlechten Sinne „metaphysische“ Konstruktion zu sein. Siehe noch GA 65, 251, 261, insbes. 304: „Der Werfer selbst, das Da-sein, ist geworfen, er-eignet durch das Seyn.“ (Siehe dann auch im Humanismusbrief, GA 9, 337: „Überdies aber ist der Entwurf wesentlich ein geworfener. Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst [...].“) Daß der Entwurf geworfener ist, war aber dem Autor von *Sein und Zeit* gar nicht unbekannt, diese Einsicht allein vermag also Heideggers Kehre nicht zu erklären. Vgl. SZ 145: „Und als geworfenes ist das Dasein in die Seinsart des Entwerfens geworfen“; ebd. 148, 199: „Der »Doppelsinn« von »cura« meint *eine* Grundverfassung in ihrer wesentlich zweifachen Struktur des geworfenen Entwurfs“; ebd., 223, 285: „Der Entwurf ist nicht nur als je geworfener durch die Nichtigkeit des Grundseins bestimmt [...] Die Sorge – das Sein des Daseins – besagt demnach als geworfener Entwurf [...]“; ebd. 406.

<sup>72</sup> Vgl. GA 5, 337 („Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt“); *Nietzsche* II, 355 („Das Sein selbst entzieht sich. Der Entzug geschieht“), 368 („Das Sein selbst entzieht sich“), 383; GA 10, 83ff. (= *Der Satz vom Grund*, 5. Aufl. Pfullingen: Neske, 1978, 99ff); GA 9, 369f.; GA 45, 189, 210 („Das Seyn ist nicht einfach nur verborgen – sondern es entzieht und verbirgt sich“), GA 14, 12, 27f., 50, 62; GA 7, 134f. (= *Vorträge und Aufsätze*, 129: „das Sichentziehen ist nicht nichts [...] Was sich entzieht, scheint völlig abwesend zu sein. Aber dieser Schein trägt. Was sich entzieht, west an, nämlich in der Weise, daß es *uns* anzieht [...]“ [Hervorh. I.M.F.]; mit dem kursivierten „*uns*“ erscheint plötzlich das ohnehin zum Verschwinden verurteilte Subjekt). Zu Recht läßt sich sagen, daß für Heidegger der fundamentale Zusammenhang „von »Entbergung« und »Entzug« zum Leitthema in seinem ganzen späteren Denken wird“ (Hans Köchler, *Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heideggers*. Monographien zur philosophischen Forschung. Bd. 158. Meisenheim/Glan: A. Hain, 1978, 4).

<sup>73</sup> In Sachen Metaphysik, schreibt in seiner phänomenologischen Ontologie Sartre, können höchstens Hypothesen aufgestellt werden. Es versteht sich von selbst, daß diese Hypothesen immer nur Hypothesen bleiben, sie können weder bestätigt noch widerlegt werden. Siehe Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, 1061: „Die Ontologie kann [...] lediglich feststellen, daß *alles so geschieht, als wenn* sich das An-sich in einem Entwurf, sich selbst zu begründen, die Modifikation des Für-sich gäbe. Der Metaphysik kommt es zu, die Hypothesen aufzustellen, die es ermöglichen, diesen Prozeß als das absolute Ereignis zu begreifen, das individuelle Abenteuer, nämlich die Existenz des Seins, krönt. Es versteht sich, daß solche Hypothesen bleiben, weil wir keine letzte Bestätigung oder Nichtbestätigung erwarten können. Ihre Gültigkeit wird allein darin liegen, ob sie uns die Möglichkeit bieten, die Gegebenheiten der Ontologie zu vereinigen“ (Hervorh.).

Um Mißverständnissen vorzubeugen: Die Behauptung, wenn das fundamentalontologische Denken das Niveau des Seins nicht erreicht, so sei es vernünftig (oder bleibt nichts anderes übrig als) anzunehmen, daß sich das Sein entzieht, ist durchaus sinnvoll, sie ist aber nicht gleichbedeutend mit der Behauptung schlechthin, daß das Sein sich entzieht. Die Rede vom Entzug des Seins ist nämlich (zumindest teilweise) eine Schlussfolgerung – keine unmittelbare (intuitive) phänomenologische Evidenz –, gewiß schlüssig, aber als solche bedingt, abhängig von einer Voraussetzung, nämlich der des Scheiterns des fundamentalontologischen Denkens bzw. von dessen Unfähigkeit, das Niveau des Seins zu erreichen. Die Unfähigkeit des fundamentalontologischen Denkens, das Niveau des Seins zu erreichen, ist als Scheitern, als Nicht-Weiterkommen (als „Holzweg“) gänzlich Ertrag phänomenologischer Erfahrung, der Entzug des Seins dagegen stellt ein Mischphänomen phänomenologischer Erfahrung, d.h. unmittelbarer Einsicht, und rationalen Denkens dar. Der Entzug des Seins wird nämlich zunächst und hauptsächlich in der besagten Unfähigkeit des fundamentalontologischen Denkens *und als solche* erfahren. Daß die Rede vom Entzug des Seins durchaus schlüssig ist, ändert nichts daran, daß der nämliche Entzug nicht als volle, unabhängige phänomenologische Einsicht erfolgt. Es sei wiederholt: Die Rede vom Entzug des Seins ist als *Erklärung* für die Unfähigkeit bzw. das Scheitern des fundamentalontologischen Denkens, das Niveau des Seins zu erreichen, zu dieser Ebene Zugang zu finden, durchaus sinnvoll und schlüssig, aber sie ist als Erklärung *eine* mögliche, d.h. nicht die einzig mögliche.

Heidegger hätte sagen sollen: aus phänomenologischer Perspektive sieht es so aus, wird es so erfahren, als entzöge sich das Sein. Stattdessen wird einfach gesagt: Das Sein entzieht sich – wer aber ist der Sprecher dieses Satzes? Oder was für ein Sprecher spricht hier überhaupt? dies bleibt unklar.

---

I.M.F.). In dem Zusammenhang kehrt bei Sartre charakteristischerweise mit einer gewissen Häufigkeit der Ausdruck „alles geschieht als ob/als wenn“ wieder. Über die zitierte Stelle hinaus siehe hierzu ebd., 41, 283, 397, 398, 473, 534, 953, 1064.

<sup>74</sup> Das Subjekt, „verbirgt sich“ aber auch in einem weiteren Sinne im seinsgeschichtlichen Denken, und zwar in der grundsätzlichen Behauptung, „das Sein verbirgt sich“. So etwas wie Sichverbergen setzt nämlich die Existenz von jemandem voraus, für den eine bestimmte Richtung der Bewegung eben als „Sich-verbergen“ erscheint. Dieses ist für-andere-Sein. Sichverbergen setzt die Existenz des anderen voraus. In meiner Einsamkeit könnte ich nichts verbergen, nicht einmal mich selbst. Ebenso wie „die Scham [...] in ihrer primären Struktur Scham *vor jemandem*“ ist, „sich seiner vor Anderen schämen“ (Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, 406f., Hervorh. im Original), ebenso ist Sichverbergen Sichverbergen vor jemandem. In meiner solipsistischen Einsamkeit könnte ich mich nicht vor niemandem verbergen, ich könnte mich also überhaupt nicht verbergen. Das Sein kann deshalb niemals „an sich“, sondern lediglich einem Anderen, dem Menschen verborgen sein, wenn es verborgen ist und sich verbirgt.

Dazu kommt eine weitere Überlegung. Der Entzug ist eine Art Zug. Als dieser zeigt er eine Bewegung, eine Bewegtheit – und als Bewegung eine bestimmte Richtung. Diese Richtung bewegt sich „weg ... von“. In diesem „weg ... von“, ist ein Ort impliziert, und zwar – trotz Heideggers Bemühungen, das Subjekt völlig verschwinden zu lassen – das menschliche Dasein, das es, um das transzendental-horizontale Denken zu verlassen, zu überwinden gälte. Um es in der Sprache Heideggers auszudrücken: in der (oder hinter der) zitierten Formulierung („Das Sein entzieht sich“) *verbirgt sich* das Dasein, jedoch so, daß dieses Sichverbergen selbst sich wiederum zu verbergen sucht. Daß dieser Versuch nicht gelingt, wollten die obigen Bemerkungen herausstellen. Für Heidegger II sollten wir unmittelbar auf der Ebene des Seins sein und den Ausgang vom seinsverstehenden Dasein hinter uns gelassen haben. Das Subjekt, das verschwinden sollte, „verbirgt sich“ aber, wie wir sehen, in den charakteristischen Behauptungen des seinsgeschichtlichen Denkens,<sup>74</sup> welches deswegen Gefahr läuft, dogmatisch zu werden und im Vergleich zu *Sein und Zeit* einen Rückfall darzustellen.<sup>75</sup> Heideggers sozusagen „selbstverständliches“ Aufgreifen antisemistischer Klichés und Gemeinplätze in den *Schwarzen Heften* (wobei aber Gemeinplätze anderer Art auch nicht fehlen)<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Das Subjekt, „verbirgt sich“ aber auch in einem weiteren Sinne im seinsgeschichtlichen Denken, und zwar in der grundsätzlichen Behauptung, „das Sein verbirgt sich“. So etwas wie Sichverbergen setzt nämlich die Existenz von jemandem voraus, für den eine bestimmte Richtung der Bewegung eben als „Sich-verbergen“ erscheint. Dieses ist für-andere-Sein. Sichverbergen setzt die Existenz des anderen voraus. In meiner Einsamkeit könnte ich nichts verbergen, nicht einmal mich selbst. Ebenso wie „die Scham [...] in ihrer primären Struktur Scham vor jemandem“ ist, „sich seiner vor Anderen schämen“ (Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, 406f., Hervorh. im Original), ebenso ist Sichverbergen Sichverbergen vor jemandem. In meiner solipsistischen Einsamkeit könnte ich mich nicht vor niemandem verbergen, ich könnte mich also überhaupt nicht verbergen. Das Sein kann deshalb niemals „an sich“, sondern lediglich einem Anderen, dem Menschen verborgen sein, wenn es verborgen ist und sich verbirgt.

<sup>75</sup> Ein Hinweis soll genügen, um anzudeuten, daß unsere obige Auslegung eine grundsätzliche Kritik von Heideggers Kant-Interpretation impliziert, welche Kritik hier nicht unternommen werden kann. Es sei nur soviel angedeutet, daß Heidegger gegenüber einem „kritizistischen“ Kant einen „metaphysischen“ Kant bevorzugt und sucht die kopernikanische Wende bzw. die kopernikanische Tat so weit wie möglich umzuinterpretieren, herunterzuspielen oder sogar herabzusetzen. Siehe hierzu GA 25, 55f., 213 („die beiläufige Rede Kants von der Kopernikanischen Wendung [wurde] zu einem mißverständlichen Schlagwort aufgesteigert“), 303 („»Transzendendale Deduktion«, »quaestio iuris« – das sind wie die Rede von der »Kopernikanischen Tat« Schlachtrufe [...]“), ferner GA 3, 12, 17, 265, 293. Die antijüdische Motiviertheit des Angriffes gegen den Neukantianismus und damit des Ausgangspunktes der eigenen Kant-Interpretation und deren Gestaltung ist eine nicht implausible Annahme, die hier nicht zur detaillierten Diskussion gestellt werden kann.

<sup>76</sup> Dazu gehören auch positiv zu bewertende Allgemeinplätze wie z.B. der über die (Selbst-) Charakterisierung der Deutschen als Volk oder Land der „Dichter und Denker“ (siehe GA 94, 519; GA 95, 339; GA 96, 175; GA 97, 82). Diese Bezeichnung stammt tatsächlich von einer Französin, Madame de Staël (ihr vollständiger Name lautet: Baronin Anne Louise Germaine de Staël-Holstein),

dürfte wohl auch mit der allgemeinen Tendenz seines seinsgeschichtlichen Denkens, phänomenologische Kriterien zugunsten und vor dem Hintergrund einer Mythologie der Seinsgeschichte preiszugeben, in Zusammenhang stehen. Man kann sie von dieser Tendenz her zumindest teilweise erklären.

Ein weiterer Punkt, der eine detaillierte Untersuchung verdienen würde, aber hier nur kurz als Aufgabenstellung angedeutet werden kann, ergibt sich aus der Einsicht, daß der zentrale Begriff des seynsgeschichtlichen Denkens, der des (anderen) „Anfangs“ ein – kantisch gesprochen – antinomischer Begriff ist. Meines Wissens wurden bisher in der Forschung die möglichen Zusammenhänge zwischen Heideggers Begriff des Anfangs in seinem seynsgeschichtlichen Denken und Kants Begriff des Anfangs in seiner Antinomienlehre nicht eigens zum Thema gemacht. Der antinomische Charakter des Begriffs „Anfang“ besteht mit Blick auf das in der ersten Antinomie entfaltete Verhältnis von Thesis und Antithesis (KrV B 454ff.) darin,

---

ist also – streng genommen – eine Fremdbestimmung Das im 19. Jahrhundert in Europa vorherrschende Deutschlandbild wurde maßgeblich vom Deutschlandbuch der französischen Literatin geprägt, das die Formel vom Land der „Dichter und Denker“ verbreitet hatte (*De l'Allemagne*, 1810, 1813, deutsch 1814, ein berühmt-berüchtigtes Deutschlandbuch, in dem vom „*peuple des poètes et penseurs*“ die Rede war). Siehe hierzu Viktor Žmegač, „Deutschlandbilder von der Romantik bis zur Gegenwart“, in: *Neohelicon*, vol. 32, n. 2, November 2005, 343–355. Siehe auch Hans Mayer, „Das Wort von den Dichtern und Denkern. Von guten und schlechten Traditionen deutscher Sprache und Literatur“, in: *Zeit Online*, 10. April 1964. Internet: <http://www.zeit.de/1964/15/das-wort-von-den-dichtern-und-denkern>. Die von Heidegger aufgegriffene Formel ist also ursprünglich eine Fremdbestimmung, nicht Selbstbestimmung. Das besagt: Im innigsten Kern des Selbstverständnisses deutschen Wesens liegt eine Fremdbestimmung. Ironisch mag diese Tatsache vor allem da wirken, wo diese Bezeichnung von maßgebenden Persönlichkeiten im feierlichen Ton, mit tödlichem Ernst ausgesprochen wird: als Bekenntnis zum innigsten Wesen, als handle es sich um die tiefste und deutscheste oder urdeutsche Bestimmung der Deutschen. So sagte z.B. Heidegger im Wintersemester 1942/43: Der „ursprünglichere Anfang kann sich nur so wie der erste Anfang in einem abendländisch geschichtlichen *Volk der Dichter und Denker* ereignen. [...] Daher gilt es zu wissen, dass dieses geschichtliche Volk, wenn es überhaupt hier auf ein ‚Siegen‘ ankommt, schon gesiegt hat und unbesiegbar ist, wenn es das *Volk der Dichter und Denker* ist, das es in seinem Wesen bleibt, solange es nicht der furchtbaren, weil immer drohenden Abirrung von seinem Wesen und so einer Verkennung seines Wesens zum Opfer fällt.“ (GA 54, 114 [Hervorh. I.M.F.]; siehe noch z.B. GA 55, 123; GA 39, 290). War Heidegger – großer Meister der Destruktion, des Zurückgehens zu den allerersten Ursprüngen und Anfängen – sich wohl bewusst, daß das den Deutschen zugesprochene, für die Deutschen beanspruchte Eigenste *ursprünglich* einem Blick aus Paris zu verdanken ist? Ausführlicher zu dieser Thematik siehe István M. Fehér, „Deutschland und Europa: Idee, Identität, Selbstverständnis“, in *Blicke auf Deutschland! Pädagogisch-politische Schlaglichter zur Flüchtlingsfrage von 2016 und 1948 • Orientierungen, Statements migrationspädagogische Beiträge und Interviews • Die Deutschlandbroschüre (1948) des Holocaust-Überlebenden Emil Utitz*, hrsg. Tereza Matějčková, Reinhard Mehring, Emeti Morkoyun (Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Heidelberg, Band 60), Heidelberg: Mattes Verlag, 2016, 143–160, hier 154ff.

daß das Denken eines absoluten Anfangs notwendig und gleichzeitig unmöglich ist. Es ist notwendig, weil – apagogisch – die Welt nicht unendlich, ist aber zugleich auch unmöglich, weil die Welt nicht endlich sein kann. Dasselbe läßt sich auch so ausdrücken: das Denken muß einen absoluten Anfang denken, kann es aber zugleich auch nicht. Es läßt sich nun fragen, ob Heideggers Denkbemühungen in seiner seynsgeschichtlichen Periode, den Begriff „Anfang“ und seinen anfänglichen Charakter durch das „Denken“ „richtig“ darzulegen, nicht in bestimmter Weise mit der antinomischen Stellung des von Kant erörterten Anfangsbegriffes zusammenhängen.

\*\*\*

Vorwiegend zeit- und kulturkritische Bemerkungen ins Seynsgeschichtliche eingebettet – darin könnte man vielleicht zusammenfassend, kurz und formal den allgemeinen Charakter der *Schwarzen Hefte* erblicken. Die denkerische Auseinandersetzung mit ihnen hat eben erst begonnen.

