

IX. Politisches Denken des Existentialismus und der Existenzphilosophie (Heidegger, Jaspers, Sartre, Camus)

Der französische Existentialismus (Sartre, Camus) und die deutsche Existenzphilosophie (Heidegger, Jaspers) erzielten ihre größte Wirkung in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg. Ihre Themen wie Angst und Sorge, das Nichts und das Absurde entsprachen den Erfahrungen und dem Lebensgefühl jener Zeit. Ausgangspunkt dieser Philosophien war stets das Dasein des Einzelnen. Das macht es fraglich, ob diese Philosophien überhaupt den Anspruch erheben können, ein originär politisches Denken zu sein. Stellung bezogen zur Politik haben allerdings alle der genannten Autoren. *Heidegger* wurde 1933 Nationalsozialist. Ein Ereignis, das unbeachtet bleiben könnte, würde seine Philosophie nicht zu den bedeutenden Philosophien des Westens gehören. Zählt man sie dazu, gerät man vor die verstörende Frage, ob es denn sein kann, daß sich eine primitive Ideologie und eine anspruchsvolle Philosophie miteinander vereinen lassen. »Here is the great trouble«, schreibt Leo Strauss, »the only great thinker in our time is Heidegger« (1989, 29). *Jaspers*, ein Gegner des Nationalsozialismus, hat nach 1945 die Rolle eines politischen Philosophen, ja die eines *praeceptor Germaniae* zu spielen versucht. Darüber hinaus war er bestrebt, eine über die Grenzen der Kulturen übergreifende Weltphilosophie zu entwickeln. *Sartre* war der Idealtypus des engagierten Intellektuellen. Er machte sich zahlreiche politische Anliegen zueigen, verständliche und fragwürdige in gleicher Weise. *Camus* wiederum – ein großer Moralist in der Tradition des französischen Moralismus – wurde zum Kritiker der totalitären Ideologien. Er kritisierte sie zu einer Zeit, als eine Kritik des Stalinismus in Frankreich noch ein Tabu gewesen ist. Politische Bezüge sind bei allen diesen Autoren festzustellen. Ob sie den jeweiligen Philosophien entspringen oder diesen nur aufgesetzt sind, bleibt eine Frage.

1. Martin Heidegger (1889–1976)

Heidegger wurde als Sohn eines Küfners geboren, der in Meßkirch in der Kirche St. Martin Mesner-Dienste versah. Er besuchte das bischöfliche Knabenkonvikt, trat als Novize (für einen Monat) bei den Jesuiten ein und studierte zunächst Theologie. Er schwenkte um zur Philosophie. Er wurde Assistent Husserls in Freiburg und Professor in Marburg (1923–27). Es war eine Zeit, in der sich sein Ruhm bereits zu verbreiten begann. Den Durchbruch in die erste Reihe der Philosophen erzielt er mit *Sein und Zeit* (1927), einer neuen Grundlegung nicht nur der Phänomenologie, son-

dern der Philosophie überhaupt. Als Rektor der Freiburger Universität schließt er sich 1933 dem Nationalsozialismus an. Er versucht, dem politischen Führer als geistiger »Führer« zur Seite zu treten. Der Streit, was dieser Anschluß an den Nationalsozialismus bedeutet, kommt nicht zur Ruhe. Er prägt die Auseinandersetzung mit dem Philosophen bis auf den heutigen Tag.

Heidegger ist ein Sohn des Schwarzwalds. Sein zeitweiliges Hausen in seiner Hütte in Todtnauberg ist legendär. Man könnte eine kleine Geschichte der Philosophie des 20. Jh.s schreiben, würde man darstellen, wer so alles die Hütte besucht hat. Das Leben in der Provinz hat die Weltkarriere der Heideggerschen Philosophie nicht behindert. Aber man fragt sich doch, ob mit der Stilisierung des Lebens in der Provinz, die der Philosoph bewußt betrieb, nicht auch der Preis mangelnder Urbanität und Weltkenntnis verbunden war. Heideggers Urteile über Amerika oder Rußland sind von keiner konkreten Erfahrung getrübt. Andererseits ist Heideggers Denken mit fundamentalen Problemen des Jahrhunderts, ja der gesamten Denkgeschichte des Westens, verbunden. Seine Philosophie hat, nicht zuletzt durch seine Schüler, auch eine enorme politische Wirkung entfaltet. Sie reicht vom Marxismus über die Postmoderne bis zur Technik-Kritik und zur Ökologie. Bekannte Schüler, die eine politische Philosophie entwickelt haben, sind Günter Anders und Hannah Arendt, Hans Jonas und Herbert Marcuse, französische Denker der Postmoderne und jugoslawische Philosophen der Praxis-Gruppe (um nur einige zu nennen).

Die Urteile über die Persönlichkeit des Philosophen schwanken. Helmut Kuhn nannte Heidegger einmal mir gegenüber »dämonisch«. Er sei »keiner von uns Sterblichen. Es sei ihm gleichgültig gewesen, wie viele in den Lagern starben«. Karl Löwith wiederum, der als Jude allen Grund hatte, von Heidegger bitter enttäuscht zu sein, faßt die zwiespältige Faszination, die von der Person ausging, noch im Jahr 1989 folgendermaßen zusammen:

»Seiner Herkunft nach ein einfacher Mesnersohn, wurde er durch seinen Beruf zum pathetischen Vertreter eines Standes, den er als solchen negierte. Jesuit durch Erziehung, wurde er zum Protestanten aus Empörung, scholastischer Dogmatiker durch Schulung und existenzieller Pragmatist aus Erfahrung, Theologe durch Tradition und Atheist als Forscher, Renegat seiner Tradition im Gewande ihres Historikers. Existenziell wie Kierkegaard, mit dem Systemwillen eines Hegel, so dialektisch in der Methode wie einschichtig im Gehalt, apodiktisch behauptend aus dem Geiste der Verneinung, verschwiegen gegen andere und doch neugierig wie wenige, radikal im Letzten und zu Kompromissen geneigt in allem Vorletzten – so zwiespältig wirkte der Mann auf seine Schüler, die von ihm dennoch gefesselt blieben, weil er an Intensität des philosophischen Wollens alle anderen Universitätsphilosophen weit überragte« (Löwith 1989, 44f.).

1.1. »Sein und Zeit« (1927) oder Weder Politik noch auch nur Intersubjektivitätstheorie

Sein und Zeit steht auf einer Stufe mit den großen philosophischen Werken der westlichen Tradition. Aus Neuscholastik, Neukantianismus und Phänomenologie, aus Einflüssen von Augustinus und Kierkegaard, Dilthey und Husserl kreiert Heidegger eine neue Grundlegung der Philosophie. Aristoteles' Frage nach dem Sein

wird, angeregt durch zwei neuere Werke, aufgegriffen: Franz v. Brentanos *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden bei Aristoteles* (1862) und Carl Braigs *Vom Sein. Abriß einer Ontologie* (1896). (Braig war ein in Freiburg lehrender Dogmatiker). Der große Vorwurf an die Adresse der metaphysischen Tradition lautete, diese habe das Sein immer nur im Horizont des Seienden begriffen und es allein im Modus der Gegenwart, des »Anwesens«, gedacht. Demgegenüber will Heidegger Sein und Seiendes unterscheiden und das Sein aus der Kettung an die Präsenz lösen. Es soll in allen Dimensionen der Zeit begriffen werden.

Wie schon aus dieser Fragestellung zu ersehen ist, ist *Sein und Zeit* kein politisches Werk. Es ist eine phänomenologische Analyse der Existenzbedingungen des Menschen. Dabei kommt es Heidegger vor allem auf die Abgrenzung vom Subjektivismus der neuzeitlichen Philosophie an. Descartes' Frage nach dem *cogito* und die Frage der deutschen Idealisten nach dem Subjekt, das die Welt konstituiert, sollen nicht mehr das selbstverständliche Leitmotiv sein. Der Mensch ist »Dasein«, »Dasein« ist (immer schon) »In-der-Welt-Sein«. Es findet sich in der Welt vor, und es ist durch Stimmungen und »Befindlichkeiten« geprägt. Solche sind beispielsweise die Furcht (§ 30) und die Sorge (§§ 39 ff.). In ihnen erschließt sich, was das Dasein ist. Der Mensch ist ins Dasein »geworfen«. Damit ist er immer schon auf das Gewesene bezogen. Er kann sich jedoch in die Zukunft »entwerfen«. In dieser Möglichkeit liegt die Freiheit. Auch sie ist mit »Angst« und »Sorge« verbunden. Das zeitliche Dasein ist ein »Vorlaufen zum Tode«, der Tod das jederzeit Mögliche (§§ 46 ff.). Das durch Zeitlichkeit bestimmte Dasein kann »eigentlich« oder »uneigentlich« sein. Es ist »eigentlich«, wenn sich der Mensch der Zeitlichkeit und der »Jemeinigkeit« der Existenz stellt; es ist »uneigentlich«, wenn es seine Daseinsbedingungen vor sich selber verbirgt. In diesem Fall verfällt es dem »Man«, der Alltäglichkeit, dem Gerede, der Neugier, der Zweideutigkeit oder der Betriebsamkeit.

Von Politik ist hier nicht die Rede. Man mag sogar zweifeln, ob das Niveau einer Philosophie der Intersubjektivität erreicht wird. In den Marburger Vorlesungen scheint es zum Greifen nahe. In *Sein und Zeit* begegnet das »Mitsein« (§ 26), eine Kategorie, welche die Entwicklung einer Intersubjektivitätslehre erwarten läßt. Aber das »Mitsein« wird primär kritisch, als ein Verfallensein an das »Man«, begriffen. Was es für die Grundlegung einer Sozial- oder Politikphilosophie bedeuten könnte, bleibt unentwickelt. Schüler wie Karl Löwith (1928) oder Hannah Arendt (1958) haben diesen Mangel wettzumachen versucht.

Mit *Sein und Zeit* hat sich Heidegger zu den bedeutendsten Philosophen des Westens gesellt. Umso rätselhafter mußte es sein, wie der Philosoph aus dieser Höhe in die Niederungen der zeitgenössischen Politik fallen konnte. Das Problem läßt sich nicht dadurch aus der Welt schaffen, daß man den Rang der Heideggerschen Philosophie bestreitet. Das Verstörende liegt ja gerade in der Frage, wie eine derart bedeutende Philosophie mit einer Ideologie, wie sie der Nationalsozialismus war, in Verbindung treten konnte. Auch pauschalisierende Deutungen, die Heideggers Philosophie mit dem Nationalsozialismus umstandslos in eins setzen oder sie als ganze exkulpieren, lösen das Rätsel nicht. Es gibt gewisse Verbindungen. Aber sind sie für Heideggers Philosophie wesentlich?

Nimmt man die ideologischen Elemente als Maßstab, die Jäckel (1969, 41991) als den Kern der nationalsozialistischen Weltanschauung bezeichnet – Rassismus,

Antisemitismus, Lehre vom Lebensraum im Osten –, so wird man in Heideggers Werken nichts dergleichen finden. Allenfalls bestehen atmosphärische Verbindungen zum Zeitgeist, den man als aktivistisch, dezisionistisch, anti-bürgerlich umschreiben kann. Wie der Zeitgeist so ist auch Heidegger eher an Kampf und Gefahr als an Sekurität, eher an Einheit als an Vielheit, eher am Lob der Tat als am Lob des Wortes interessiert. Carl Schmitt, Ernst Jünger und Martin Heidegger sind von diesem Zeitgeist in ähnlicher Weise beeindruckt (Krockow 1958). Allerdings verkompliziert sich bei Heidegger die Lage dadurch, daß bei ihm neben das Pathos der Entscheidung die Suche nach dem Vorfindlichen und Vorgegebenen tritt. Geworfenheit und Sich-Entwerfen, Entscheidung und geschichtliche Vorfindlichkeit bilden spannungsreiche Paare, die jeweils nach der einen oder anderen Seite akzentuiert werden können. Das im Spätwerk dominante Motiv eines geschichtlichen Denkens, dem sich das Sein zuschickt, ist in der frühen Philosophie schon angelegt. 1933 bot es dem Philosophen die Möglichkeit, die Ereignisse als eine geschichtliche Stunde zu verstehen, in der sich das deutsche Volk dem Geschick stellte oder zu stellen hatte. Das war weder vernünftig noch logisch zwingend, aber es war möglich, nachdem die Philosophie derart auf das sich ihr in der Zeit Zuschickende verpflichtet worden war. Daß er sich geirrt hatte, hat Heidegger etwa ab 1936 bemerkt.

1.2. Der Fall des Philosophen (1933/34)

1933 entsteht, was man den Fall Heidegger oder den Fall Heideggers nennen kann. War es ein Sturz in den Abgrund, den der Denker sehenden Auges vollzog? Oder war es ein blindes Stolpern? Jedenfalls war, was Heidegger antrieb, wohl nicht die Mentalität der sogenannten März-Gefallenen, die nach der Machtergreifung entdeckten, daß sie eigentlich immer schon dabei gewesen waren. Heidegger war ein Überzeugungstäter, der eine geschichtliche Stunde zu erkennen meinte. Als Jaspers ihm die Frage stellte: »Wie soll so ein ungebildeter Mensch wie Hitler Deutschland regieren?«, antwortete Heidegger: »Bildung ist ganz gleichgültig, sehen Sie sich nur seine Hände an!« (Jaspers 1977, 101).

Im Jahr 1933 versucht der Philosoph, der Platon des 20. Jh.s zu werden. Der Altphilologe Schadewaldt soll ihn, als er ihm nach dem Krieg in Freiburg begegnete, gefragt haben: »Zurück aus Syrakus?«. Ob erfunden oder nicht, die Anekdote zeigt, was Heidegger 1933 beabsichtigte. Er wollte ein geistiger »Führer« werden. Der Philosophenkönig Platons wurde in zwei Rollen aufgespalten: in die des geistigen und in die des politischen Führers. Nicht in Personalunion wie bei Platon, aber in Parallelaktion sollten beide verantwortlich sein für das Werk des Wissens und der Politik.

In *Sein und Zeit* stand nichts von Universitätspolitik. Da stand nicht einmal etwas von Politik. Am 21.4.1933 wird Heidegger Rektor der Universität Freiburg. Dieses Amt versteht er, bis zu seinem Scheitern, als eine nationale und als eine philosophische Aufgabe. Heidegger will mehr als nur Rektor einer Universität sein. Am 3.5.1933 erfolgt der Eintritt in die NSDAP. Nach knapp einem Jahr, mit Wirkung vom 27.4.1934, tritt er vom Amt des Rektors zurück. Während seiner kurzen

Amtszeit betreibt Heidegger die Gleichschaltung der Universität, die er in einem Telegramm an Adolf Hitler als »notwendig« bezeichnet (25.5.1933) (GA 16, 105). Die Hoffnung, durch Universitätspolitik zum geistigen Führer der Nation zu werden, verflog innerhalb eines Jahres. Allerdings hoffte Heidegger noch im August des Jahres 1934, daß eine Dozentenschule eingerichtet und ihm die Leitung derselben übertragen werde (GA 16, 308–314). Auch in dieser Einrichtung hat er wohl die Chance gesehen, der Erzieher der Nation zu sein.

Allgemein bekannt ist die *Rektoratsrede* (27.5.1933). Weniger bekannt sind die zahlreichen weiteren Reden, Appelle und Vorträge der einschlägigen Monate (Nolte 1990, 118 ff.). Zu berücksichtigen sind des weiteren die Seminare von 1933/34 und 1934/35, die Gutachten und das konkrete Verhalten Heideggers. Die meisten dieser Materialien sind inzwischen im Band 16 der Gesamtausgabe zugänglich.

Die *Diskussion des Falls* hat ihre eigene Geschichte. Sie begann mit Schneeberger (1963), der sein Heidegger kritisierendes Werk noch im Selbstverlag veröffentlichen mußte. In die akademische Diskussion kam das Thema unabweisbar durch die solide und nüchterne Studie von Alexander Schwan (1965). Auf diese reagierte Heidegger mit dem bekannten *Spiegel-Interview* (28.9.1966), das den Titel trug: »Nur ein Gott kann uns noch retten«. Nach diesen Anfängen wurde das Thema nie mehr ad acta gelegt. Es wurde in immer neuen Anläufen bearbeitet von Pöggeler (1972), Ott (1983, 1984, 1988), Lacoue-Labarthe (1987), Vietta (1989), Rockmore (1992), Sluga (1993), Young (1997), Thomä (2003), Grosser (2011). Neue historische Informationen waren vor allem den Studien von Ott zu verdanken. Auf einer anderen Ebene lag die Untersuchung des Chilenen Victor Farias (1989), die mit einem von Habermas verfaßten Vorwort erschien. Sie sollte offenbar – analog zum Historikerstreit – einen Philosophenstreit vom Zaun brechen. Dazu war das Werk aufgrund handwerklicher Mängel nicht geeignet. Farias verwechselte den Frankfurter Stadtteil Sachsenhausen mit dem gleichnamigen KZ. Er behauptete, Heidegger habe die Veröffentlichung seines Platon-Artikels im Jahrbuch von Grassi Himmler zu verdanken (er verdankte sie Guiseppe Bottai). Im Vorwort der französischen Ausgabe des Werks erhebt ein gewisser Christian Jambert den Vorwurf, Heidegger habe als Rektor auf die Ermordung jüdischer Studenten nicht reagiert (von der Ermordung irgendwelcher Studenten in Freiburg ist nichts bekannt). Ähnlich wie Farias versuchte noch einmal Emmanuel Faye (2009), Heideggers Philosophie mit dem Nationalsozialismus kurzzuschließen, dieses Mal unter Berufung auf geistige Nachbarschaften (Erik Wolf, Alfred Baeumler, Carl Schmitt) sowie auf Seminar-Nachschriften der frühen 1930er Jahre. Heidegger wird der philosophischen Vorbereitung der Judenvernichtung beschuldigt. Aus welcher Geisteshaltung diese Beschuldigung stammt, wird deutlich, wenn Faye aus Heidegger einen Ghostwriter für Reden Hitlers macht (2009, 202 ff.), oder er ein Pfeilschema, mit dem Heidegger ein Gedicht erläutert, als Swastika interpretiert (2009, 150). Hat man solche Abstrusitäten nötig, wenn man Heidegger kritisieren will?

Das *Verhalten Heideggers* in den Jahren 1933/34 zeigt ein schillerndes Bild. Einigen jüdischen Wissenschaftlern, wie seinem Assistenten Werner Brock oder Kollegen wie Eduard Fraenkel, Adhemar Gelb, Georg v. Hevesy oder Kurt Lewin hat er zu helfen versucht. Andere wie Eduard Baumgarten, Richard Hönigswald oder Hermann Staudinger hat er denunziert. Die Aufhängung des sogenannten »Juden-

plakats« hat er verweigert. Zum Begräbnis seines jüdischen Lehrers Husserl kam er nicht. Die Verbindung zwischen beiden war allerdings schon zuvor zerbrochen, zudem war Heidegger erkrankt. Die *Sein und Zeit* zierende Widmung für Husserl wurde für die fünfte Auflage gestrichen. Die auf die Verdienste Husserls verweisende Fußnote auf der Seite 38 blieb. Daß Heidegger Husserl den Zutritt zur Bibliothek verweigert habe, ist eine der (böswilligen) Legenden. Nach einem Bericht von Karl Löwith soll Heidegger in Rom noch 1936 das Parteiabzeichen der NSDAP am Revers getragen haben. Nach Hermann Heidegger kann dies nicht so gewesen sein (1995, 233). Löwith berichtet, Heidegger habe damals auf die Frage, ob seine Philosophie dem »Wesen des Nationalsozialismus« entspreche, zustimmend geantwortet. Er habe ausgeführt, daß sein Begriff von »Geschichtlichkeit« die Grundlage für seinen politischen Einsatz sei« (Löwith 1989, 57).

Die Suche nach solchen Details wird vermutlich weitergehen. Sie wird allerdings die Frage nicht beantworten können, wie Heideggers Philosophie zum Nationalsozialismus steht. Dazu muß schon eine Deutung der Philosophie selber gewagt werden. Diese vermischt sich 1933 auf seltsame Weise mit Universitätspolitik und mit Politik in einem weiteren Sinn.

Beginnen wir mit der *Rektoratsrede*, dem philosophisch anspruchsvollsten Zeugnis jener Monate (Ott 1988; Löwith 1989; Brandt 2005). Sie sei in vier Aspekten vorgestellt: als Verabschiedung der klassischen Theorie, als Führerideologie, als Substanzialisierung des Volkes und als ein (gescheiterter) Versuch, Platons beste Stadt in das 20. Jh. zu verpflanzen.

Heideggers »Rektoratsrede« beerdigt die *klassische Theorie*. Sie überträgt das Modell von Führung und Gefolgschaft in eine Sphäre, in der es rein gar nichts verloren hat: in die von Bildung und Wissenschaft. Die akademische Freiheit wird verabschiedet. An die Stelle der Gleichheit von Rede und Gegenrede, die für die Gelehrtenrepublik konstitutiv ist, tritt eine Hierarchie von Führern und Geführten. Die Theorie soll nicht länger ein Selbstzweck sein. Sie geschehe »nicht um ihrer selbst willen, sondern einzig aus der Leidenschaft, dem Seienden als solchen nahe und unter seiner Bedrängnis zu bleiben« (SU 12). Die Wissensgemeinschaft, die eine universale und kosmopolitische ist, wird an die Wahrheit verwiesen, die sich einem Volk offenbart. In Heideggers Leipziger Ansprache (11.11.1933), die in das Bekenntnis der Professoren zu Hitler eingeht, heißt es: »Wahrheit« sei »die Offenheit dessen, was ein Volk in seinem Handeln und Wissen sicher, hart und stark macht ... Aus solchem Ursprung entsteht uns die Wissenschaft. Sie ist gebunden in die Notwendigkeit des selbstverantwortlichen völkischen Daseins« (GA 16, 191 f.). Damit wird die Universalität der Wissenschaft verabschiedet, es sei denn das »völkische Dasein« sei der Ort, an dem sich das Wissen in seiner Universalität offenbaren würde.

Die »Rektoratsrede« und die Ansprachen der Jahre 1933/34 frönen der *Führerideologie*. Die Entschlüsse des Führers sind demnach keine einsamen Entscheidungen, sondern unmittelbarer Ausdruck des Volkswillens. Als – verbunden mit den Reichstagswahlen – die Frage gestellt wird, ob der Austritt aus dem Völkerbund gebilligt werde, heißt es in Heideggers Wahlaufuf (10.11.1933), Führer und Volk seien in einem »einzigem Entschluß« geeint (GA 16, 189). Zu Beginn des Wintersemesters 1933/34 gibt Heidegger den Studenten mit auf den Weg: »der Führer selbst

und allein *ist* die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz« (GA 16, 184). Die Immatrikulationsfeier schließt der Rektor Heidegger am 25.11.1933 mit den Worten: »Ich verpflichte euch auf den Willen und das Werk unseres Führers Adolf Hitler« (GA 16, 208). Nun mag man einen Führer als das Kondensat des Dezisionismus betrachten, als verkörperte Entschlossenheit. Es bleibt jedoch rätselhaft, wie Dezision und Führertum in die Idee der Universität und in die Suche nach Wissen und Wahrheit eingehen können. Dezision ist ein Gegenbegriff zu Diskussion. Werden beide Begriffe miteinander verbunden, ist die Dezision das, was am Ende von Diskussionen steht. Was die Wahrheit ist, läßt sich jedoch nicht entscheiden. Die Wahrheit ist ihr eigener Maßstab. Sie läßt sich nur finden, nicht erfinden. Heidegger unternimmt den absurden Versuch, die Suche nach Wahrheit von der Seite der Diskussion auf die der Dezision zu schieben. Löwith kolportiert das Bonmot eines Studenten, der nach dem Besuch der Heidegger-Vorlesung gesagt haben soll: »Ich bin entschlossen, nur weiß ich nicht, wozu« (1989, 29).

In *Sein und Zeit* war das »Volk« eine Kategorie, die man überlesen konnte. 1933 wird sie zu einer Hauptsache. Sie bezeichnet nun das Vorgegebene, in dem die Entschlossenheit und der Entschluß aufgehoben sind. Die geistige Welt eines Volkes sei kein »Überbau« und kein »Zeughaus für verwendbare Kenntnisse«. Sie sei vielmehr die »Macht der tiefsten Bewahrung seiner erd- und bluthaften Kräfte« (SU 14). »Erd- und bluthafte Kräfte« – eine solche Anpassung an die Sprache von »Blut und Boden« hätte man vom Philosophen nicht erwartet. Sie läßt sich ein wenig relativieren. Es ist wohl mehr die »Erde« als das »Blut«, worauf es Heidegger ankommt. Über Hölderlin wird der Begriff der »Erde« für Heidegger in den 30er Jahren immer bedeutsamer. Gleichwohl, man sieht, wie das Pathos der inhaltsleeren Dezision unvermittelt umschlägt in die Anerkennung naturhaft gegebener Substanz.

Zu Führer und Volk tritt eine Dreiteilung der Dienste: »Arbeits«-, »Wehr«- und »Wissensdienst« (SU 15 f.). Das klingt wie ein Versuch, die *Politeia* in das 20. Jh. zu verpflanzen. Aber mit Platons bester Stadt und ihren drei Ständen hat die neue Dreiteilung nicht mehr viel gemein. Die drei Dienste sollen »gleichursprünglich« sein (SU 16). Das bedeutet, einen Vorrang der Weisheit und des Erkennens, wie ihn Platon ansetzt, kann es bei Heidegger nicht mehr geben. Auch tut nicht mehr jeder das Seine (und nur das Seine), wie es die platonische Idiopragie fordert. Bei Heidegger sind alle in gleicher Weise geistig Tätige, Arbeiter und Soldaten, was immer ihre spezifische Aufgabe sein mag. Früher, so heißt es, habe der Student studiert, um nach dem Studium zu arbeiten. Nun studiere er, »weil er Arbeiter ist« (25.11.1933, GA 16, 206). Der nationalsozialistische Staat sei »der Arbeitsstaat« (ebd.). In diesem sei alle Tätigkeit als Arbeit zu begreifen, während umgekehrt alle Arbeit den Anspruch erheben könne, etwas Geistiges zu sein.

»Der ›Arbeiter‹ ist nicht, wie es der Marxismus wollte, der bloße Gegenstand der Ausbeutung durch die herrschende Klasse. Der Arbeiterstand ist nicht die Klasse der Enterbten, die zum allgemeinen Klassenkampf antreten sollen. Die Arbeit ist weder selbst eine Ware noch dient sie lediglich zur Erzeugung von Gütern für Andere ... Sondern: Arbeit ist jedes wissentliche Tun und Handeln aus der Sorge für das Volk in der Bereitschaft zum Staatswillen ... Daher ist jede Arbeit *als* Arbeit durch Gesinnung, Haltung und Werkverständnis bestimmt, d. h. etwas *Geistiges*« (15./16.8.1934, GA 16, 303).

Wie Arbeits- und Wissensdienst werden Wissens- und Wächterdienst vermenget. Wie Student und Arbeiter zu einer Figur verschmelzen, so auch Student und Soldat. Über die Banalitäten von Arbeitslager und Wehrsport hinaus reicht die Militarisierung bis in die Grundbegriffe. Lehrende und Lernende bilden eine »Kampfgemeinschaft« (SU 10). Wissensdienst bedeutet »Standhalten« und »Einsatz bis zum Letzten«. Es fällt hier schwer, die Erinnerung an Gabriel Marcel fernzuhalten. Dieser läßt in seinem Theaterstück *La dimension florestan* (1958) einen gewissen Hans Walter Dolch auftreten. Dessen Hauptwerk trägt den Titel *Die Wacht am Sein*.

1.3. Ein kurzer Vergleich mit Ernst Jünger und Carl Schmitt

Heideggers Position im Jahr 1933 überschneidet sich mit der von Ernst Jünger und Carl Schmitt. Krockow (1958) hat die Standpunkte im Hinblick auf das Pathos der »Entscheidung« miteinander verglichen. Es bieten sich darüber hinaus weitere Vergleichspunkte an, zumal wir, was Heideggers Deutung der Werke von Carl Schmitt angeht, über neues Material verfügen. Es lassen sich Unterschiede erkennen, die für die jeweiligen Positionen und für die unterschiedliche Stellung zum Nationalsozialismus von Bedeutung sind.

Ernst Jünger stand dem »Dritten Reich« skeptischer gegenüber als Schmitt oder Heidegger. Er wollte nicht mitmachen, und mit der Erzählung *Die Marmorklippen* (1939) veröffentlichte er ein verschlüsseltes Buch des Widerstandes (Ottmann Bd. 4/1, 2010, 188 ff.). Für Heidegger von Interesse wurde er nicht über sein literarisches Werk, sondern über die Essays *Die totale Mobilmachung* (1930) und *Der Arbeiter* (1932) (GA 90). Jünger hatte zeigen wollen, wie im Zeitalter der Technik der Unterschied von Krieg und Frieden aufgelöst und zu jeder Zeit »mobil« gemacht wird. Arbeiter und Soldat waren nicht mehr zu unterscheiden. Politisch hatte Jünger den Arbeiter – anders als Heidegger – uneindeutig gehalten. Man konnte in ihm den Proletarier des Bolschewismus oder den Arbeiter des aufkommenden Faschismus erkennen wollen. Jedoch traf beides nicht exakt Jüngers Vision. Jüngers »Arbeiter« war eine mythische Figur, die national oder ideologisch eingegrenzt nicht mehr zu fassen war. Sie gehörte zur planetarisch gewordenen Technik. Jünger widmete Heidegger zu dessen 60. Geburtstag den Essay *Über die Linie* (1950). Heidegger antwortete zu Jüngers 60. Geburtstag mit *Über »Die Linie«* (1955). Man war sich einig in der Diagnose der total gewordenen Technik und der nihilistischen Konsequenzen derselben. Aber man war uneins in der Frage, ob und wie der Nihilismus zu überwinden sei. Während Jünger an eine Überschreitung der »Linie«, an einen »Wüstenmarsch« zum Brunnen glaubte, sah Heidegger eher ein Wachsen der nihilistischen »Zone«, deren Grenze noch gar nicht zu erblicken war. Jünger suchte in seinen Alterswerken den individualistischen Ausstieg in das Anarchentum und die *posthistoire*. Heidegger dagegen vollzog eine »Kehre« zu einem Attentismus, der jeglichem Voluntarismus und Dezisionismus entsagte und sich in eine Art metaphysischer Warteschleife begab.

Carl Schmitt begeht wie Heidegger 1933 seinen Sündenfall (Ottmann Bd. 4/1, 2010, 215 ff.). Angesichts seiner Selbstgleichschaltung möchte man mehr Gemeinsamkeiten erwarten, als sie beim Vergleich von Jünger und Heidegger zu finden

sind. Dies ist jedoch nicht der Fall. Erst neuerdings veröffentlicht worden sind die Aufzeichnungen, die sich Heidegger zum Seminar *Hegels Rechtsphilosophie* (GA 86, 5–184, Wintersemester 1934/35) gemacht hat. Diese Aufzeichnungen und die ebenfalls zugänglich gemachten Seminar-Protokolle zeigen, daß Heidegger seine Politik – deutlicher als erwartet – von Schmitts Politikauffassung abgrenzt.

Heidegger hat damals mehrere Schriften Schmitts gelesen: *Legalität und Legitimität* (1932), den *Begriff des Politischen* (1932?) sowie *Staat, Bewegung, Volk* (1933). Wie Schmitt spricht er vom »Politischen« (GA 86, 172 ff.). Auch erwähnt er des öfteren Schmitts Kriterium des Politischen: »die Unterscheidung von Freund und Feind«. Er versteht beides jedoch anders als Schmitt. Heidegger bleibt näher bei Hegel und bei der traditionellen Auffassung vom Staat. So fragt er: »Worin besteht denn das Politische? Im Wesen des Staates...« (GA 86, 173). Dieser sei, wie es Hegel im § 257 der *Rechtsphilosophie* ausgeführt habe, ein »Selbstzweck«. Schmitt seine Liberalismuskritik zurückgebend, wirft er diesem vor, noch liberal zu denken. »Carl Schmitt denkt liberal: (1) weil Politik auch eine Sphäre; (2) weil vom Einzelnen her...« (GA 86, 174). Der Bildung des Gegensatzes von Freund und Feind gehe der »Kampf des Anerkennens« voraus (GA 86, 173). Das Freund-Feind-Kriterium sei kein letztes Unterscheidungsmerkmal, so wie es Schmitt habe verstehen wollen. Das Freund-Feindverhältnis sei eine »Wesensfolge des Politischen – aber nicht dieses selbst« (GA 86, 173, 655). Heidegger bestreitet den Wahrheitsgehalt des Schmittschen Bonmots, Hegel sei am 30.1.1933, zusammen mit dem preußischen Beamtenstaat, »gestorben« (Schmitt ²1934, 31): »nein!«, heißt es bei Heidegger, »er hat noch gar nicht, gelebt! – da ist er erst *lebendig* geworden« (GA 86, 85). Heidegger läßt sich nicht einmal das immer wieder gegen Schmitt vorgebrachte Argument vom Vorrang der Freundschaft vor der Feindschaft entgehen. In den stichwortartigen Aufzeichnungen heißt es: Das Politische sei »*Sorge des Volkes* (nicht für das Volk)... Sich-selbst-werden *im Anderssein!* ... zu sich selbst und gegen Andere! Weshalb hier notwendig *Zusammen*(Ein-) schluß als *Ausschluß* – weil – *Sorge – Mitsein umwillen!* und *Widersein* – damit schon *Bestimmung* des Anderen als *Freund!*« (GA 86,174).

Heidegger ist damals – nicht anders als Schmitt – bestrebt, eine nationalsozialistische Staatslehre zu entwickeln. Dabei will er allerdings eher Hegel als Schmitt folgen. Schmitt bleibe »viel zu äußerlich« (GA 86, 74). Begriffe wie »totaler« oder »völkischer« Staat seien »abgenutzte Zeitworte« (GA 86, 651). Heideggers Schmitt-Deutung weist sogar große Ähnlichkeit mit der Kritik auf, wie sie damals von Kuhn (1933) oder Strauss (1933) an Schmitt geübt worden ist. Wenn Heidegger jedoch Schmitt unterstellt, dieser habe Politik als eine »Sphäre« begriffen, dann übersieht er, daß Schmitt 1932 ein Intensitäts- und kein Sphären-Modell entwickelt hatte. Für Schmitt war das Politische überall, wo Menschen sich »intensiv« assoziieren oder dissoziieren. Es war für ihn kein Gebiet, sondern ein Intensitätsgrad. In jedem Fall freilich zeigen Heideggers Schmitt-Kritik und seine verbleibende Nähe zur Staatslehre Hegels, daß seine Politik nicht uneingeschränkt auf der Linie der nationalsozialistischen Staatsdoktrin lag. Die nationalsozialistische Ideologie ordnete den Staat *nach* Bewegung, Volk und Partei ein. Auch in Hitlers *Mein Kampf* kommt dem Staat nur eine instrumentelle und nachrangige Bedeutung für die Selbsterhaltung des Volkes zu. Sowohl gegenüber Schmitt, der den Staat im Politi-

schen auflöst, als auch gegenüber dem Nationalsozialismus, der den Staat als nachrangig betrachtet, hält Heidegger an der Vorrangigkeit und Selbstzweckhaftigkeit des Staates fest.

1.4. »Einführung in die Metaphysik« (1935/1953)

Heidegger veröffentlichte 1953 eine Vorlesung des Jahres 1935. Die Veröffentlichung erregte Aufsehen. Heidegger ließ Worte des Jahres 1935 stehen, die von der »inneren Wahrheit und Größe« des Nationalsozialismus sprechen (EM 152; GA 40, 208). Der junge Habermas wurde dadurch zu einem Protest-Artikel provoziert (1953, in: 1971, 67 ff.). Die Sache wurde nicht besser dadurch, daß Heidegger in einer Klammer hinzusetzte, Wahrheit und Größe lägen in der »Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen«. Aus der Perspektive der Spätphilosophie Heideggers gedeutet, müßte man diesen Satz als eine Bemerkung lesen, die auf eine Kritik des Nationalsozialismus zielt. So will Heidegger den Satz auch selbst verstanden wissen, wie er in einem Brief an S. Zemach (18.3.1968) mitteilt (Nachwort von P. Jaeger, GA 40, 233). Der Nationalsozialismus wäre demnach, nicht anders als Bolschewismus und Amerikanismus, ein Teil des Verhängnisses der technischen Welt. Aber kann Heidegger den Nationalsozialismus schon 1935 so beurteilt haben? Vermutlich hat er den Satz für die Publikation der Vorlesung im Jahre 1953 eingefügt.

Die *Einführung* stellt wie *Sein und Zeit* die Frage nach dem Sein und nach seinem Vorrang vor dem Seienden. Seit Platon sei das Sein in Gegensätze gebracht worden, die es beschränkt hätten: Sein und Schein, Sein und Denken, Sein und Werden. Dadurch habe sich das Sein nicht mehr in seiner »Unverborgenheit« zeigen können. Bereits in *Sein und Zeit* kritisierte Heidegger die Adäquationstheorie der Wahrheit, nach welcher Wahrheit durch die »Angleichung« oder »Korrespondenz« von Intellekt und Sache bestimmt ist. Wahrheit sei, so Heidegger, keine Angleichung von Subjekt und Objekt. Das Wahrsein einer Aussage müsse vielmehr verstanden werden als »entdeckend-sein« (SZ § 44). Der Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* (1930, GA 9, 177–202) und die *Platon-Vorlesung* vom Wintersemester 1931/32 (GA 9, 203–238) lösen die Wahrheit von der Aussage- und Urteils Wahrheit. Unwahrheit sei nicht die Falschheit eines Urteils, sondern Verbergung, Irre, Irrtum. Schon Platons Höhlengleichnis ersetze jedoch die Wahrheit im Sinne der »Unverborgenheit« (*Aletheia*, Alpha privativum plus »lethe« für »Vergessen« oder »Verborgensein«) durch die »Richtigkeit des Blicks« (*orthotēs*) (GA 9, 230). Damit beginne die Unglücksgeschichte der Metaphysik und ihrer Zurichtung des Seins.

An dieser Darstellung sind Zweifel erlaubt. Die Idee ist bei Platon nichts, was vom Subjekt zurechtgemacht werden könnte. Sie ist ewig und in sich selbst gegründet. Sie bedarf des Blicks nicht, um zu sein, was sie ist. Auch bei Aristoteles kann nicht die Rede davon sein, daß sich das Denken des Seins bemächtigen würde. Aristoteles versucht ja nur, die »ewige« Ordnung kontemplativ zu erfassen. Heideggers Etymologie des Wortes »Wahrheit« ist – wie so manche der von ihm gegebenen Etymologien – fragwürdig. Zwar war der Begriff der »Unverborgenheit« schon im 19. Jh. weit verbreitet. Aber der ursprüngliche Sinn von »Aletheia« ist nicht

»Unverborgenheit«. Bei Homer wird »wahr« durchaus im Sinne der Aussage-Wahrheit verstanden (Il. VI, 382; Od. III, 254). Auch Platons Frühdialoge fassen Wahrheit prädikativ (Szaif 1996, c. 1). Sowohl bei Platon als auch bei Aristoteles gibt es Wahrheit in einem zweifachen Sinn: als Wahr-Sein und als Urteils-wahrheit (Berti 1997, 104). Nach Tugendhat (1967) hat Heidegger Husserls Aussage-Wahrheit (eine Aussage ist wahr, wenn sie Seiendes so entdeckt, »wie es an ihm selbst ist«) durch die einfachere Bestimmung ersetzt, etwas sei wahr, wenn es Seiendes »entdecke«. Damit wurde eine Vorstruktur der Wahrheit mit dieser selbst verwechselt. Zudem wurde Wahrheit mit der »Entdecktheit« an die Geschichtlichkeit gebunden. Sie wurde relativ auf den Moment ihrer Entdeckung. Schon in *Sein und Zeit* findet sich die starke These, der Satz vom Widerspruch und die Gesetze Newtons seien »nur solange wahr, als Dasein *ist*. Vordem Dasein überhaupt nicht war, und nachdem es überhaupt nicht mehr sein wird, war die Wahrheit gar keine Wahrheit und wird keine sein ...« (§ 44). Diese Äußerung läßt sich gar nicht machen. Wie will man wissen, was wäre, wenn es den Menschen nicht gäbe? Einmal angenommen, man könnte sich in diese Lage versetzen, dann wäre immer noch die Frage, warum mit dem Menschen zugleich auch die Wahrheit verschwinden sollte. Dies würde ja eine Konstituierung der Wahrheit durch das Subjekt voraussetzen, eine Annahme, die Heidegger doch gerade bestreiten will.

Das metaphysische Thema der *Einführung* wird umrahmt von politischen Urteilen. Schon im Kapitel I ist die Rede von der geschichtlichen Lage, in welcher das deutsche Volk einen besonderen Auftrag zu erfüllen habe. Es sei das »metaphysische Volk« (EM 29; GA 40, 41). Ihm gegenüber, es in der »Zange« haltend, stünden Amerika und Rußland. Beide würden dieselbe Einstellung zur Technik bezeugen, »dieselbe trostlose Raserei der entfesselten Technik und bodenlosen Organisation des Normalmenschen« (EM 28; GA 40, 41). Heidegger beginnt damit, Amerikanismus und Bolschewismus unterschiedslos unter die Technik zu subsumieren. Der politische Unterschied der Systeme und Doktrinen wird im Namen der Technik gleichgültigt. Es wird nivelliert, wo zu differenzieren wäre.

In Heideggers Denken der 1930er Jahre beginnen Hölderlin und mit ihm die von Hölderlin übersetzten Dichter wie Pindar und Sophokles eine bedeutende Rolle zu spielen. Dichten und Denken werden in ihrem Unterschied und in ihrem Ergänzungsverhältnis bedacht. Das im Denken Ungesagte oder in der Dichtung Bedachte wird aufgespürt. Das Thema verbindet sich mit der Frage, was ein Dichter für ein Volk zu bedeuten hat und was die Rolle der Griechen und der Deutschen ist. In der *Einführung* begegnet erstmals, was Heidegger des Öfteren thematisieren wird: das Chorlied aus Sophokles' *Antigone*.

Sophokles spricht in den berühmten Strophen von der *deinotes* des Menschen. Heidegger übersetzt »deinotes« nicht wie Schadewaldt mit »Ungeheuerlichkeit«, sondern mit »Unheimlichkeit«. Heimlich ist, was im Verborgenen geschieht, unheimlich, was nicht verborgen, aber in seiner Offenbarkeit furchterregend ist. Eine Nähe zum Wahrheitsgeschehen wird schon durch die Übersetzung angedeutet. Das Unheimliche des Menschen zeigt sich in zwei Begriffspaaren des Chorlieds: *pantoporos-aporos* und *hypsipolis-apolis*. Nach Heideggers Auslegung bedeuten diese Begriffe folgendes. Der Mensch fahre überall hin hinaus (*pantoporos*), er lande jedoch im Ausweglosen (in der *aporia*) (EM 116; GA 40, 160 f.). »Überall«