

# Heidegger und die praktische Philosophie

Herausgegeben von  
Annemarie Gethmann-Siefert  
und Otto Pöggeler  
suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft 694

Der Titel *Heidegger und die praktische Philosophie* ist die Kurzfassung für ein schwer entwirrbares Knäuel von philosophischen, politischen und biographischen Gedanken, Handlungen und Geschehnissen. Die Beiträge dieses Bandes wollen durch Untersuchungen zu den hochschulpolitischen Aktivitäten Heideggers (besonders als Rektor der Universität Freiburg), zu den praktischen Implikationen seiner philosophischen Ideen in ihren verschiedenen Ansätzen und Ausprägungen und zu den Nachwirkungen in den Wissenschaften einige Fäden freilegen.

# Heidegger und die praktische Philosophie

Herausgegeben von  
Annemarie Gethmann-Siefert  
und Otto Pöggeler

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

3. Auflage 2016

Erste Auflage 1988

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 694

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1988

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Wagner GmbH, Nördlingen

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von  
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-28294-6

# Inhalt

Einleitung . . . . .	7
----------------------	---

## I

### DIE POLITISCHE DIMENSION

Otto Pöggeler Heideggers politisches Selbstverständnis . . . . .	17
Hugo Ott Martin Heidegger und der Nationalsozialismus . . . . .	64
Winfried Franzen Die Sehnsucht nach Härte und Schwere. Über ein zum NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung »Die Grundbegriffe der Metaphysik« von 1929/30 . . . . .	78
Alexander Schwan Zeitkritik und Politik in Heideggers Spätphilosophie . . . . .	93

## II

### ZUR ETHISCHEN GRUNDLEGUNG

Klaus Held Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie . . . . .	111
Carl Friedrich Gethmann Heideggers Konzeption des Handelns in <i>Sein und Zeit</i> . . . . .	140
Gerold Prauss Heidegger und die Praktische Philosophie . . . . .	177
Annemarie Gethmann-Siefert Heidegger und Hölderlin. Die Überforderung des »Dichters in dürftiger Zeit« . . . . .	191

III  
ANSTÖSSE FÜR DIE WISSENSCHAFTEN

Käte Meyer-Drawe Aneignung – Ablehnung – Anregung. Pädagogische Orientierungen an Heidegger . . . . .	231
Annemarie Gethmann-Siefert Martin Heidegger und die Kunstwissenschaft . . . . .	251
Richard Schaeffler Heidegger und die Theologie . . . . .	286

IV  
DER UMKREIS HEIDEGGERS

Christoph von Wolzogen »Es gibt«. Heidegger und Natorps »Praktische Philosophie« . . . . .	313
Ernst Nolte Philosophie und Nationalsozialismus . . . . .	338
Ernst Vollrath Hannah Arendt und Martin Heidegger . . . . .	357
Adriaan Peperzak Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas . . . . .	373
Hinweise zu den Autoren . . . . .	390

## Einleitung

Heidegger selbst hat niemals versucht, eine praktische Philosophie zu entwickeln. Explizit dazu aufgefordert bzw. danach gefragt: »Wann schreiben Sie eine Ethik?« erwägt Heidegger wohl, ob »die ›Ontologie‹ nicht ergänzt werden [müsse] durch eine ›Ethik‹«, lehnt aber dies Ansinnen als »Verlangen nach einer verbindlichen Anweisung . . . und nach Regeln, die sagen, wie der aus der Eksistenz zum Sein erfahrene Mensch geschicklich leben soll«, im *Humanismus-Brief* schroff ab. Allerdings unterläßt er es nicht, ebenso zu betonen, daß er seine eigene Philosophie, besonders die Gedanken in und im Umkreis von *Sein und Zeit*, für die Grundlage einer praktischen Philosophie, nämlich für die vorausgesetzte Bedingung hält, überhaupt eine Frage nach der Ethik philosophisch stellen und eine auf dieser Basis begründete Ethik aufbauen zu können. In einer Generalisierung jenes Grundansatzes, den man in *Sein und Zeit* als seinen »frühen Pragmatismus« (Gethmann) charakterisiert hat, betont Heidegger rückblickend auch im *Humanismus-Brief*, das Denken handele, indem es denke. »Dieses Handeln ist vermutlich das Einfachste und zugleich Höchste, weil es den Bezug des Seins zum Menschen angeht«. Dennoch will Heidegger festgehalten wissen, daß dieses Denken »weder theoretisch noch praktisch« sei, »weder Ethik noch Ontologie« sein wolle. Gerade als diese Verweigerung aber entwickelt das Denken die ursprüngliche Ethik, dadurch nämlich, daß es, wie Heidegger mit Verweis auf Heraklit sagt, in der Wahrheit des Seins »das anfängliche Element des Menschen als eines eksistierenden«, »den Aufenthalt des Menschen« bedenkt.

Aus der Perspektive Heideggers erscheint die Kombination seines Denkens mit einer praktischen Philosophie deshalb nicht als Verknüpfung heterogener Momente, sie steht aber auch nicht für ein selbstverständlich-konsequentes Resultat der Philosophie Heideggers. Im Denken Martin Heideggers fehlt eine »praktische Philosophie«, nicht aber die politische Dimension.

Der Titel »Heidegger und die praktische Philosophie« steht deshalb für ein schwer entwirrbares Knäuel von Gedanken, Hand-



lungen und Geschehnissen im philosophischen und biographischen Bereich. Die Beiträge des vorliegenden Bandes wollen durch Untersuchungen zu den hochschulpolitischen Aktivitäten Heideggers (besonders des Rektors der Universität Freiburg 1933/34), zu den praktischen Implikationen seiner philosophischen Ideen in ihren verschiedenen Ansätzen und Ausprägungen und zu den Nachwirkungen in den Wissenschaften einige Fäden des genannten Knäuels freilegen. Zu den Wirkungen der politischen Irrtümer Heideggers gehört auch, daß sie zur Warnung dienten und zu gegensätzlichen Bemühungen um eine praktische Philosophie in der Linie demokratischer Traditionen führten. So hat Heideggers Irrweg von 1933 einige seiner Schüler und Zeitgenossen dazu geführt, nach einem besonnenen Verhältnis der Philosophie zur politischen Dimension zu suchen.

Naturgemäß beschäftigen sich die Überlegungen im ersten Teil des Bandes damit, Heideggers Situation um und nach 1933 zu erhellen, jedoch nicht die vordergründig-rätselhafte Frage nach den Fakten einer fehlgeleiteten und fehlschlagenden politischen Option, bei der die gegenwärtige Debatte um Heidegger sich gern aufhält.

Das Thema Heidegger und der Nationalsozialismus hat ja bis heute seine Aktualität und schockierende Öffentlichkeitswirksamkeit nicht verloren! Es geht hier vielmehr um die gedanklichen Grundlagen und Motive, die für den *Philosophen* Heidegger in der Weise bestimmend wurden, daß sie ihn zu politischen Optionen und zum Vortrag von Wunschvorstellungen motivierten. Unter diesem Aspekt wäre es aber verfehlt, in Heideggers Philosophie inhaltlich die politischen Folgen vorgezeichnet zu sehen, nicht die Person Heidegger, sondern sein Denken insgesamt verantwortlich zu machen für jenen Irrweg, dessen Ausmaß und Dauer die meisten Überlegungen beschäftigt. Hier zeigt sich eine interessante Differenzierung: Durchweg scheint nämlich nicht das, was Heidegger inhaltlich vertritt, vielmehr scheinen jeweils nur Aspekte, die er zugleich mitzuvertreten meint, für folgenreiche Fehlschlüsse einzustehen. Die Frage nach der »praktischen Philosophie«, die Forderung einer Ethik und Heideggers Kritik dieser Forderung enthüllen symptomatisch den gemeinten Sachverhalt. Heidegger meint, durch seine frühen Überlegungen in der Analyse des In-der-Welt-seins des Daseins, durch die Kennzeichnung dieses In-der-Welt-seins als nicht nur erkennend,

sondern erkennend-handelnd zugleich, mithin durch den »frühen Pragmatismus« in *Sein und Zeit*, die traditionelle Forderung, eigens eine Ethik auszubilden, als bereits miterfüllt zurückweisen zu können. Weil er im Rückblick des *Humanismus-Briefs* auf *Sein und Zeit* daran festhält, daß der denkend-handelnde Bezug zum Sein als Geschick die Dimension für das Ethische sei, verstellt er sich den Blick auf die nötigen Differenzierungen, auf die Unterscheidung zwischen der Entwicklung einer sowohl theoretischen wie praktischen Philosophie, zwischen der Grundlegung einer Ethik und faktisch vertretener bzw. vertretbarer Geltung von Handlungsorientierungen, zwischen Handeln und politischem Tun bzw. Meinen.

Aus diesem Differenziertheitsverlust entspringt ein Problem, dem die Überlegungen dieses Bandes zunächst nachgehen, nämlich Heideggers Unfähigkeit bzw. seine Weigerung, dem Politischen eine eigene Authentizität zuzuerkennen, wie Winfried Franzen in seinen Überlegungen über einige zum NS-Engagement motivierende Motive Heideggerscher Gedanken zeigt.

Hugo Ott analysiert Heideggers hochschulpolitische Schritte und Optionen im Licht jenes politischen Selbstverständnisses, das Otto Pöggeler als das Zusammenspiel zwischen gedanklichem und politischem Engagement Heideggers erörtert. Im Vorblick auf Heideggers Spätphilosophie erhellt Alexander Schwan die Folgen des Differenziertheitsverlustes als Konsequenz des Heideggerschen Denkens, näherhin der Metaphysikkritik. Die »hermeneutische Gleichförmigkeit« sämtlicher Zeittendenzen und Bestrebungen des Menschen, die Heidegger uniform im Anschluß an Nietzsche als die Herrschaft des »Willens zum Willen« charakterisiert, führt zu einem Wirklichkeitsbegriff, der Heideggers Spätphilosophie zur Begründung einer praktischen Philosophie untauglich macht. »Wo jedwede Differenzierung entfällt, ist auch jede Entscheidung und ihre moralisch-politische Verantwortung obsolet geworden.«

Nicht den politischen Konsequenzen des Differenziertheitsverlustes als Grund des persönlichen Irrtums, sondern den Gründen für den Verlust unverzichtbarer Perspektiven in der philosophischen Dimension spüren die Beiträge des zweiten Teils nach. Ausgangspunkt ist auch hier, daß es umstritten ist, welche ethische Ausformung eine »praktische Philosophie im Sinne Heideggers« finden könne. Klaus Held weist nach, daß schon in Heideg-

gers Husserl-Rezeption der Weltbegriff als das »Grundthema der Phänomenologie« nicht konsequent in den Mittelpunkt gestellt wird. Heidegger ersetzt vorschnell, und zwar veranlaßt durch seine Beschäftigung mit Aristoteles, den Weltbegriff als den »Universalhorizont Welt« durch »das Sein« und verliert damit in folgenreicher Weise die Konstituiertheit des Universalhorizontes, seinen Entwurfscharakter, zugunsten der »Konstitutionsleistung« des Seins, der Geworfenheit, aus dem Blick. Mit der Rechtfertigung seiner »Kehre« setzt Heidegger diesen Fortschritt programmatisch als den gewollten Gang aus der Subjektivität des Subjekts in die vorgängige, nur seinsmäßig ermöglichte Dimension aller Konstitutionsleistung, nämlich des »Ereignisses des Seins«, an. Die in der Beschäftigung mit Heideggers politischer Option festgestellten Differenziertheitsdefizite der politischen Philosophie finden hier ihre konsequente, aber irrtümliche Begründung.

Ergänzend findet sich in den Überlegungen von Carl Friedrich Gethmann und Gerold Prauss der Versuch, Heideggers »praktische Philosophie« zu eruieren (in Explikation des Heideggerschen Pragmatismus bzw. im Rückgriff auf die Tradition der praktischen Philosophie) und mit den Maximen seines politischen Handelns zu vergleichen. Gethmann kommt zu dem Ergebnis, daß Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit* zwar durchaus zu der Idee einer »ontologischen Genesis« der Moralität gelangt, aber die Frage nach der Kritik der Maximen des Handelns völlig offen läßt. Heideggers Fundierungsidee für die Ethik weist deshalb keine spezifischen Affinitäten zu irgendeiner politischen Philosophie auf; gerade dadurch kann diese Konzeption aber von jeder beliebigen politischen Ideologie mißbraucht werden. Prauss macht in der Gegenüberstellung des »Praktizismus« von *Sein und Zeit* mit den Aussagen der späteren Schriften über den Primat des vernehmenden Denkens deutlich, daß Heidegger die Errungenschaften seiner (wenn auch unvollständigen) frühen Konzeption ohne erkennbare (wenigstens philosophische) Gründe aufgibt.

Heideggers Weg führt von einer konsequenten Ausformulierung seiner frühen Bestimmung des Handelns zur Grundlage einer Ethik auch dadurch weg, daß er durch eine thematische Umorientierung seiner philosophischen Exempel, vor allem durch die Re-Interpretation des In-der-Welt-seins als dichterische Exi-

stanz, den ersichtlich irrtümlichen Ersatz des Weltbegriffs durch den Seinsbegriff nachträglich abstützt. Der »Dichter in dürftiger Zeit« übernimmt konkret jene Identitätskonzeption von Verstehen und Handeln, Deutung und Revolution der Verhältnisse, für die Heidegger einen neuen Grundbegriff, den der *Poiesis*, bemüht (Annemarie Gethmann-Siefert). Zu Unrecht hat Heidegger dieses Modell schöpferischen Dichtens bzw. Deutens auch für die Wirksamkeit in der politischen Sphäre reklamiert. Obwohl er sich in der Tradition des Praxisbegriffs der *Nikomachischen Ethik* wähnt, bleibt die wesentliche Dimension des Handelns, das Prinzip der Verantwortung, auf der Strecke. Es gibt im Bereich der poetischen Existenz, des »dichterischen Wohnens« nichts zu verantworten, lediglich scheint eine radikale Umorientierung gegenüber dem gewöhnlichen, auf Handeln ausgehenden Sich-Orientieren vonnöten. Das eigentliche Handeln wird zum Handlungsverzicht, zur Einstimmung in ein Geschick.

Will man den Problemkomplex »Martin Heidegger und die praktische Philosophie« zureichend erörtern, so kann man nicht nur auf die Gedanken sehen, wie Heidegger selber sie ausgearbeitet hat. Auch die Anstöße, die sein Denken von Anfang an für die verschiedenen Wissenschaften enthält, müssen mit berücksichtigt werden. Die Problemstellung der Aufsätze des dritten Teils, die Frage nach Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften, ergibt schon seit Jahrzehnten Diskussionsstoff. Die Phase emphatischer Übernahme der neuen Heideggerschen Grundbegrifflichkeit für das Selbstverständnis von Wissenschaften, die in die Krise geraten sind, scheint dabei endgültig vorbei. In der theologischen Herkunft der Heideggerschen Frage nach dem Sein, wie sie Richard Schaeffler erörtert, zeigt sich ein Ansatz, der sich auch in der Pädagogik (Käte Meyer-Drawe) oder Kunstwissenschaft (Annemarie Gethmann-Siefert) widerspiegelt. Die Frage nach dem Sein scheint aufgrund ihrer vermeintlich theologischen Herkunft dazu zu motivieren, daß man Heideggers Gedanken in der Absicht nutzt, die eigene Wissenschaft grundlegend zu sichern; so kann man in der Verteidigung eigener Thesen auf die unantastbare Geltung ursprünglicher Einsichten – in das Sein – pochen. Solche Einsicht schafft dann die Überlegenheit einer Letztbegründung gegenüber der Unsicherheit bloß historischen oder faktischen Wissens; doch degeneriert diese Selbstbehauptung da, wo die philosophische Begründung der Wissenschaften »praktisch«

konsequenzenreich wird, zur Ideologie des Besserwissens. Eher als für die Theologie, die die Einsicht in den Inbegriff des Seins immerhin noch mit der Gottesvorstellung überholen kann, zeigt sich diese Konsequenz in der Pädagogik oder in einer historischen Wissenschaft wie der Kunstgeschichte. Das Problem ideologischer Vernutzung philosophischer Begründung hat allerdings nicht nur für bestimmte Wissenschaften Konsequenzen, sondern zugleich für die Philosophie selbst, insofern sie in der Begründung handlungsrelevanten Wissens allein in der defizitären Form einer Ideologie »praktisch« wird.

Nur für ausgewählte einzelne Autoren konnte im abschließenden vierten Teil gefragt werden, wie der »Fall Heidegger« im Umkreis Heideggers diskutiert worden ist, wie seine Anstöße aufgenommen und wie ganz andere Wege eines besonnenen Verhältnisses der Philosophie zur politischen Dimension gesucht wurden.

Heideggers Verhältnis zum Nationalsozialismus erzwingt die Frage, wie andere Philosophen sich dieser »Bewegung« zur Verfügung stellten (Ernst Nolte). In Heideggers Verhältnis zum späten Natorp beispielsweise zeigt sich ein Übergang von der Philosophie ins Denken des Seins vorgezeichnet, den Heidegger in seiner Interpretation des »Es gibt Sein« aufnimmt (Christoph von Wolzogen). Heideggers philosophisch motivierter Eingriff in die Politik erscheint in der Deutung der politischen Philosophie Hannah Arendts nicht so sehr als persönlicher denn als philosophischer Irrtum: als Resultat der abendländischen Philosophie, die das Politische ausgeschlossen hat und es dennoch mit ihren es überfremdenden Kategorien zu regeln sucht (Ernst Vollrath). Mit der Frage, wie das Denken von Emmanuel Lévinas sich zur politischen und ethischen Theorie (und vielleicht auch Praxis) Martin Heideggers verhält, geht Adriaan Peperzak einer weiteren Konfrontation nach, nämlich der von dialogischem und ontologischem Denken. Wie Hannah Arendt die Eigenständigkeit des Politischen betonte, so hebt Lévinas hervor, »daß jede wahre, das heißt der Erfahrung gemäße Philosophie von Anfang an und unumgänglich ethisch ist«. Auch hier wird also die Frage nach der in Heideggers Denken implizierten »Fundamenteethik« unter der Perspektive ihrer Ergänzung und Erweiterung zum Thema.

Die Beiträge dieses Bandes sind hervorgegangen einerseits aus einem Kolloquium der Fritz-Thyssen-Stiftung in Bochum, andererseits aus einer Ringvorlesung, die zum zehnten Todestag Hei-

deggers an der Ruhr-Universität Bochum gehalten wurde. Die Erörterung von Heideggers Verhältnis zur praktischen Philosophie wollte ein Gegengewicht schaffen und Differenzierungen setzen zur aktuellen Heidegger-Kritik ebenso wie zur unzeitgemäßen Heidegger-Apologie.

Bochum, im Oktober 1987



I  
Die politische Dimension





## Otto Pöggeler

### Heideggers politisches Selbstverständnis

Es ist schwer, über die politischen Implikationen einer Philosophie zu urteilen, die für spezifisch politische Fragen so blind war wie die Heideggersche, sich aber durch die Politik herausgefordert sah und tief in die Politik verstrickte. Der berühmte Autor von *Sein und Zeit* ließ die hermeneutische Phänomenologie, die er von Dilthey und Husserl her entfaltet hatte, entschlossen als eine bloß akademische Angelegenheit hinter sich, um sich mit einem ursprünglicheren Fragen ungeschützt dem »Aufbruch« zu verbinden, der sich 1933 endlich durchzusetzen schien. Überraschenderweise konnte derselbe Philosoph nach dem Zweiten Weltkrieg für seine Zeit eine epochale Kehre fordern. Mehr indirekt und schon postum prägte er in einer unauflösbaren Amalgamation mit dem doch scharf kritisierten Nietzsche jene Selbstkritik der europäischen Vernunft, wie sie in den letzten Jahrzehnten von Paris ausging und eine starke Resonanz auch in einem tief verstörten Amerika fand. Sind die politischen Anklagen, denen Heidegger ausgesetzt war, nicht in der Tat der Versuch, den Fragen auszuweichen, die der Zeit durch Heidegger so wirkungsmächtig vorgelegt wurden? So hat Heidegger es selbst gesehen. (Die Legenden, die über sein Verhältnis zu Husserl oder gar zu Edith Stein ausgestreut wurden, setzten sowieso nur im Kampf der philosophischen Schulen jene Art von Propaganda fort, in der Goebbels Meister war.) In dieser Situation kann vielleicht die Frage helfen, wie Heidegger selbst seinen politischen Ort gesehen hat.

Wer einmal für Stalin oder Hitler optierte und dann nicht auf der Seite der Sieger stand, unterliegt einem Bann, der ihn auch die Schuld der anderen mittragen heißt. Vierzig Jahre nach Ende des Krieges wird in Warschau ein Mahnmal für die Opfer von Katyn aufgestellt; es soll darlegen, was schon der sowjetische Ankläger in den Nürnberger Prozessen als »Wahrheit« durchsetzen wollte: daß die polnischen Offiziere durch die Deutschen ermordet worden seien. Wer hätte – außer einzelnen – ein Interesse gezeigt, die Sache aufzuklären? Zwar melden die Zeitungen Demonstrationen

vor dem Mahnmal und selbst ein Transparent: »Die Wahrheit wird siegen«. Blickt man in die Geschichte, dann muß man an der Berechtigung solcher Hoffnungen zweifeln. Die Sieger haben immer wieder ihre »Wahrheit« durchgesetzt und den anderen (wie etwa die Römer den Etruskern) auch noch deren große geschichtliche Zeiten genommen und sich zugeeignet – ein Geschichtsphilosoph wie Hegel hat den Unterlegenen dann auch noch nachgerufen, daß sie kein weltgeschichtliches Recht gehabt hätten. Auf der anderen Seite darf man sich nicht wundern, daß es nach »involved in a crime« klingt, wenn man in Amerika gefragt wird: »You are involved in Heidegger too?« In Heideggers Vorlesung vom Sommer 1935 liest man die unbeteiligte Feststellung, »trotz mancher Säuberung« sei der Zustand der Universität unverändert (nämlich unverändert schlecht). In der Vorlesung vom Sommer 1942 kommentiert Heidegger den »Eintritt« Amerikas in den planetarischen Krieg als den »letzten amerikanischen Akt der amerikanischen Geschichtslosigkeit und Selbstverwüstung«. Heidegger spricht vom Eintritt Amerikas in den Krieg, als hätten die Japaner nicht Pearl Harbor überfallen und als hätten dann nicht auch Italien und Deutschland Amerika den Krieg erklärt. Er beruft sich auf den »verborgenen Geist des Anfänglichen im Abendland«, der für diese »Selbstverwüstung des Anfanglosen nicht einmal den Blick der Verachtung« übrig habe, sondern »aus der Gelassenheit der Ruhe des Anfänglichen auf seine Sternstunde« warte. Hölderlin und der Sophokles der *Antigone*-Tragödie sollen dieses Anfängliche zeigen. Man kann sich vorstellen, wie jemand diese Äußerungen liest, der ein Opfer der genannten Säuberungen wurde oder ganz zuletzt bei der Ausreise nur noch zehn Mark mitnehmen durfte und froh sein mußte, wenn irgendwelche amerikanischen Hilfsorganisationen zusammen mit eigener Arbeit – auch dem Putzen der Frauen und dem Zeitungsaustragen der Kinder – das Leben fristen halfen. So gut wie keiner von jenen, denen die Statue vor der Einfahrt in den Hafen von Manhattan wirklich ein Gruß der Freiheit war, ist in das Land Hölderlins, das sich auch Sophokles zueignete, zurückgekehrt. Gibt es irgendeine Brücke von diesen Erfahrungen zu den Worten Heideggers?<sup>1</sup>

Der Mensch muß, um weiterleben zu können, auch vergessen; so wird er immer wieder das Bild der Vergangenheit retuschieren. Trotzdem fällt auf, daß es nach 1945 niemand mehr sein wollte,

der all die Dinge gesagt und getan hatte, die doch gesagt und getan worden waren. So konnte als unmotivierter Irrtum abgetan werden, daß Heidegger mit so vielen in der Machtergreifung von 1933 die Möglichkeit eines Aufbruchs gesehen hatte, der endlich den lähmenden Bann bloß taktischer Krisenbewältigung Stück für Stück durch das nicht mehr überzeugende Parteienkarussell der Weimarer Republik gebrochen hatte. Es sollte auch nicht mehr wahr sein, daß Hitlers sogenannte Friedensrede vom 17. Mai 1933, durch die Heidegger sich in seiner Option bestätigt gesehen hatte, für englische und amerikanische Ohren etwas Neues gewesen war: ein Einschwenken auf Wilsons einstige Linie, das Zu-Wort-Kommen eines humanen Österreicherers im verhaßten preußischen Berlin. Von all diesen Dingen konnte nicht mehr gesprochen werden, denn die Rote Armee hatte Vernichtungslager wie Maidanek und Auschwitz erobert und deren Maschinerie der Welt bekannt gemacht; die Bewohner von Goethes Weimar waren bei Kriegsende nach Buchenwald geführt worden, um mit eigenen Augen zu sehen, was geschehen war. Niemand konnte und wollte sich mit dem Grauensvollen und Schrecklichen, das nun vor aller Augen lag, identifizieren. Doch konnte geltend gemacht werden, Hitler habe in seinem programmatischen Buch *Mein Kampf* auch diese »Ziele« seiner Politik offen dargelegt. Aber kaum jemand hatte dieses Buch gelesen; wenn 1933 auf es verwiesen wurde, entschärfte man seine Sätze oft als verbale Kraftakte, die nun hinter einer realistischen Politik zurücktreten mußten. Konnte jedoch die Entrechtung der jüdischen Mitbürger nicht zeigen, daß die Ziele die alten geblieben waren? Doch auch Thomas Mann schrieb nach dem »Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums« in sein Tagebuch, »daß die übermütige und vergiftende Nietzsche-Vermauschelung Kerrs ausgeschlossen« werde, sei »am Ende kein Unglück; auch die Entjudung der Justiz am Ende nicht«. Heidegger konnte seine Rektoratsrede einem Kollegen wie Richard Kroner schicken – daß Kroner Jude war, hinderte offenbar nicht, auch ihn für den neuen Weg zu gewinnen. Heidegger griff gleich in der ersten *Hölderlin-Vorlesung* an, was ihm verhängnisvoll an den neuen politischen Vorstellungen schien: jenen Rassismus und Biologismus, der durchaus tiefere Wurzeln in der Geistesgeschichte (nicht nur der deutschen) hatte. Im Juli 1938 sahen eine Reihe europäischer Staaten auf der Konferenz von Evian die »Juden-Frage« als ein interna-