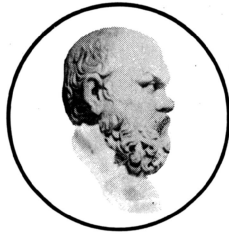


**Martin
Heidegger:
Innen- und Außen-
ansichten**

**Herausgegeben vom
Forum für Philosophie
Bad Homburg**

**suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 779



Herausgegeben vom
Forum für Philosophie
Bad Homburg

Siegfried Blasche, Wolfgang R. Köhler, Wolfgang Kuhlmann
und Peter Rohs

Der hundertste Geburtstag Martin Heideggers im Jahre 1989 wird durch die häufig vordergründig geführten personalisierten Kontroversen um dessen politisches Engagement für die nationalsozialistische Bewegung überschattet. Es hieße, die immer noch, jedenfalls im philosophischen Lebensfalle, zu unterstellende Einheit von personaler Entscheidung und werkimmanenter Aussage zu verletzen, wollte man Heidegger im Zuge einer eingeschränkten Entmündigung allein durch den Hinweis auf seine außer Frage stehende philosophiegeschichtliche Bedeutung gewissermaßen »entlasten«. Das Verständnis und erst recht die Beurteilung seiner »Entscheidung« im Jahre 1933 muß den weitgespannten Ausgang am Werk selbst nehmen, und zwar in dessen Bedingungen, seinen Kerngedanken und an der Relation zu gleichzeitigen, konkurrierenden philosophischen Denkansätzen. – Die Beiträge dieses Bandes vereinigen im Horizont von Heideggers Antwort auf das »Ereignis des Führers« (Ebeling) »Innenansichten« (Gethmann, Kettering, Merker, Mörchen, Seel), Bedingungs- und Rezeptionsanalysen (Apel, Barash, Pöggeler) und Untersuchungen zum Verhältnis der Philosophien Heideggers, Adornos und der Postmoderne (Brunkhorst, Früchtl, Polti).

Das »Forum für Philosophie Bad Homburg« ist ein privates Forschungs- und Lehrinstitut.

Martin Heidegger:
Innen- und Außenansichten

Herausgegeben vom
Forum für Philosophie
Bad Homburg

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 2015

Erste Auflage 1989

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 779

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1989

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.

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-28379-0

Inhalt

Siegfried Blasche Einleitung	7
Hans Ebeling Das Ereignis des Führers. Heideggers Antwort	33
Jeffrey Barash Über den geschichtlichen Ort der Wahrheit. Hermeneutische Perspektiven bei Wilhelm Dilthey und Martin Heidegger	58
Otto Pöggeler Heideggers logische Untersuchungen	75
Carl Friedrich Gethmann Heideggers Wahrheitskonzeption in seinen Marburger Vorlesungen. Zur Vorgeschichte von »Sein und Zeit« (§ 44)	101
Karl-Otto Apel Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendental- philosophie	131
Hermann Mörchen Heideggers Satz: »Sein« heißt »An-wesen«	176
Emil Kettering Fundamentalontologie und Fundamentalaaletheiologie . . .	201
Barbara Merker Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie Martin Heideggers	215
Martin Seel Heidegger und die Ethik des Spiels	244

Adolf Polti	
Ontologie als »Inbegriff von Negativität«. Zu Adornos Interpretation der Philosophie Heideggers	273
Josef Früchtl	
Zeit und Erfahrung. Adornos Revision der Revision Heideggers	291
Hauke Brunkhorst	
Adorno, Heidegger und die Postmoderne.	313
Hinweise zu den Autoren	339

Siegfried Blasche

Einleitung

1. Einerseits . . . , andererseits . . .

Die *Philosophie* Martin Heideggers sollte im Jahr seines hundertsten Geburtstages nicht gänzlich einerseits zugunsten der biographischen Würdigungen, Abwürdigungen und sonstigen Forcierungen und andererseits in einer Konzentration nur auf die kaum noch zu überblickende posthistoristische und postmodernistische Wirkungsgeschichte (vgl. hierzu den Beitrag von Hauke Brunkhorst) zurücktreten. Der erneute Rückblick auf *Sein und Zeit*, auf das Umfeld dieses Werkes und die Wende nach 1929 kann nach den inzwischen erfolgten Klärungen und neuen Irritationen wohl auch neue sachliche Perspektiven eröffnen. Denn auch Heideggers Philosophie faßt ihre Zeit in Gedanken, und die werkimmanent aufweisbaren Verdichtungen des Zeitgeistes haben in diesem ausgezeichneten Falle ihre biographisch-öffentlichen Entsprechungen und umgekehrt, und zwar nach 1945 ebenso wie zuvor. Es ist ein Ausdruck von *Entzweigung und Resignation*, wenn in den meisten Fällen heutzutage auch hinsichtlich der Philosophie und *des* Philosophen gar nicht mehr der Anspruch erhoben wird, auf die Einheit von Werk und Person, und sei es auch nur in heuristischer Absicht, zu achten oder sie sogar zu fordern; zumeist sind inzwischen allerdings auch biographische Daten für eine positive oder negative Bewertung zu unerheblich und alltäglich geworden. Was für bedeutsam gehalten wird, hat sich objektiviert, und die Konjunktur für Biographien, nicht zuletzt das Interesse an der Heideggers, ist der Ausdruck für ein empfundenes Defizit im Verhältnis von Geltung und Authentizität. Hier besteht die Gefahr, daß einer Mythisierung Heideggers gerade auch von seinen Gegnern Vorschub geleistet wird.

Selbstverständlich kann man werkbezogene Geltungsansprüche, zumal in einer Zeit, die sich doch in den gegenläufigen Intentionen sowohl von Affirmation als auch von Kritik auf die Versachlichung von Argumenten und auf den gewonnenen objektiven Status ihrer Fragen und Aussagen etwas zugute hält, auch ohne

jeden biographischen Bezug und nur auf das Allgemeine sehend prüfen und bewerten; und die *doch* vielleicht bestehende höhere Bezogenheit von ›bedeutsamem‹ Werk und irrelevanter Biographie wird häufig erst eine subtile dialektische Schürfung zutage treten lassen. Ersichtlich ist es auch aberwitzig zu fordern, jemand solle seine philosophischen Verlautbarungen auf dem Niveau seiner Biographie halten. Wer aber nur auf die allgemeinen Geltungen setzt, der hat unter *philosophischen* Ansprüchen schon allzuviel akzeptiert. Denn warum sollte man nicht vom Philosophen wenigstens tendenziell das einfordern, was er allgemein empfiehlt.

Im Falle Heideggers ist dies alles einfacher. Hier liegt noch einmal ein *philosophischer* und dazu noch überaus problematischer Lebensfall vor. Es stellt sich schon seit Jahrzehnten immer wieder die Frage nach der Einheit von Person und Werk, und dies deshalb, weil die Biographie, und zwar nicht nur aufgrund der Entscheidung von 1933 – unter anderem auch durch Heideggers bewußte Stilisierungen seiner Lebensführung – einen wie immer zu würdigenden exemplarischen und damit *allgemeinen* Charakter hat und so zur *allgemeinen* Sachaussage des Werkes, die ja das (menschliche) *Dasein* betrifft, wenigstens schematisch affin ist: »Ich finde, das ist die eigentlich interessante Frage: Sind die politischen Privatmeinungen eines Philosophen etwas, was seiner Theorie äußerlich bleibt oder nicht? Da kann man jetzt sehen, daß ein innerer Zusammenhang besteht« (Habermas).¹ – Es ist aber auch sinnvoll, in die andere Richtung – vom Werk zur Person – zu fragen. Das hier vorliegende Buch unternimmt genau diesen Versuch, von der Entwicklung und den eventuell feststellbaren Brüchen des Heideggerschen Philosophierens her *auch* die Biographie gewissermaßen aufklären zu helfen.

In der unterstellten Reziprozität von Werk und Person liegt auch der Grund dafür, daß Victor Farías² den Nationalsozialismus Heideggers denunziatorisch bis in alle vornehmlich in Meßkirch wurzelnden Verästelungen der zugänglichen Biographie und des Werkes verfolgt und Hartmut Tietjen³ eine »Entlastung« Heideggers durch die auch von Freunden in wohlmeinender Absicht vorgenommene Trennung von Person und Denken ausdrücklich zurückweist; – und Heideggers Engagement von 1933 dann auch konsequent einem bewußten »konspirativen Handlungskonzept« gegen den Nationalsozialismus zuschreibt, das im Werk greifbar

sei. Beiden wäre aber zuzumuten, die These von der Einheit der biographischen Entscheidungen mit dem Werk in diesem ausgezeichneten neuzeitlichen philosophischen Lebensfalle nicht mit einer bruchlosen Einstimmigkeit der jeweiligen Sphäre und ihrer eindeutigen Abbildbarkeit aufeinander zu verwechseln. Wenn Heideggers Philosophie einen wesentlichen Zeitbezug hat, dann ist nicht von vornherein zu unterstellen, daß sich hier als geltungsrelevanter Maßstab irgendwo das Identitätsprinzip anlegen läßt. Die Zeit war nicht so. – Es ist dann auch kaum eine bruchlose Biographie zu erwarten oder gar zu (re-)konstruieren. Eine gültige Antwort auf die doch überaus relevante Frage, *was Heidegger eigentlich vom Nationalsozialismus erwartete*, kann nicht von einer biographischen Hintertreppe, sondern nur von der Werkaussage her, die sich biographisch ausgewirkt hat, verstanden werden. Ob er ein Nazi war oder nicht, das ist biographisch-zeithistorisch entscheidbar. Von philosophischer Seite her sollte die Frage nach dem Nazi *auch* in die nach dem Heideggerschen Erwartungshorizont im Jahre 1933 transformiert werden. Hierzu bedarf es einer umfänglichen Werkanalyse, die noch kaum in Ansätzen vorliegt.

Seine Entscheidung für den Nationalsozialismus, die in die ersten Jahre nach 1930 zurückreicht, hängt nach Heideggers eigenem Bekunden auch schon mit den Lehrgehalten von *Sein und Zeit* (1927) zusammen. Karl Löwith berichtet von einer Zusammenkunft im Jahre 1936 in Rom, bei der ihn Heidegger auf die Verbindung zum Begriff der *Geschichtlichkeit* hinwies.⁴ Er führte dann später jedoch auch seine zunehmende Distanz zur *Bewegung* als in seinem *Denken* gründend an. – An diesen scheinbar konträren Selbstansprüchen kann man ansetzen und die große Gebärde, die die Werk-, die Zeitgeist- und die biographischen Lebensblöcke zueinander und gegeneinander rückt, wenigstens erst einmal aufschieben. Wenn Franzen mit Recht konstatiert, daß »bis heute eine klare Feststellung über das, was Heidegger denn eigentlich mit dem ›Sein‹ meint, so gut wie unmöglich (ist)«⁵, und daran in dessen Selbstanspruch doch ersichtlich alles hängt, dann ist wohl noch viel denkerische Arbeit zu leisten, außer man ist mit Heidegger sowieso schon fertig, weil einem das *Sein* nur ein unberedbarer Quatsch und Heidegger ein »Schamane« ist oder man sich mit der deklamatorischen Versicherung des ›Bleibenden‹ in dessen Werk bescheidet, um dann um so un-

gehemmter drauflos zu schlagen. Die Feststellung, daß Heideggers Denken den Nationalsozialismus jedenfalls nicht ausschloß, ist unpräzise genug, um sofort einzuleuchten.

Sowohl im Querschnitt schon durch *Sein und Zeit* als auch im Längsschnitt durch die lange Zeit seines Philosophierens, im Gefolge dessen schließlich das *Sein* zum *Geschehen* wurde, ergeben sich viele Aspekte, die Ansatzpunkte für die auf den ersten Blick widersprüchlichen Selbsteinschätzungen bieten, seine Stellungen zu 1933 hätten etwas mit seinem Werk zu tun. Die keineswegs zusammenhanglos konzipierte Oppositionalität des Grundvokabulars von *Sein und Zeit* (ontisch-ontologisch, existenziell-existenzial, hermeneutisch-apophantisch, eigentlich-un-eigentlich, ursprünglich-abkünftig, unbestimmt-bestimmt usw.) bietet allein schon genug Spielraum für die Erklärung einer *abkünftigen* Entscheidung und eines Irrtums so oder so; erst recht bietet die ebenfalls nicht zusammenhanglose Wandlung vom *Seinsverständnis* zum *Seinsgeschehen* in der ihr zugrundeliegenden jeweiligen Interpretation des selbstgeforderten Rollenverständnisses vom *Philosophen*, der erst noch nur neutral daseinsanalytisch sagt, *was ist*, zum quasi-normativen *Führer des Gewissens* und schließlich zum quietistischen *Hirten des Seins* einen Grund, sich einmal hoffend und blind selbst und dann fast panisch gegenüber dem Juden und Freund positiv zu deuten (1936) und sich das andere Mal resignierend, sehend und gleichwohl auch hier verdeckend selbst (1946) zu kritisieren. Das ist alles nicht so unverständlich, wie es auf Anhieb zu sein scheint. Gleichwohl scheint es auch richtig zu sein: »Im Jahr seines hundertsten Geburtstages ist Heidegger uns so fremd wie noch nie.«⁶ Die Nähe und Ferne zu Heidegger ist ersichtlich auch ein Ausdruck der allgemeinen Ambiguität deutscher Identitäten, die dann bei gegebenen Anlässen die Spannung nicht aushalten und transitorisch eindeutig werden, wie es der *Historikerstreit* oder der *Fall Jennings* in jüngster Zeit etwa gezeigt haben.

Das Verhalten Heideggers in den Jahren nach der Machtergreifung – zu nennen sind hier unter anderem der Fall Staudinger, das Parteiabzeichen in der Gegenwart Löwiths in Rom, die Verlassenheit Husserls, wohl auch die Bemerkung über den »Juden Fraenkel« im Baumgarten-Gutachten, das Max-Müller-Gutachten⁷, das Ausbleiben aber vor allem des von so vielen ohne Saum und Säumnis erhofften *Wortes* nach 1945 – schmerzt. Es schmerzt

vornehmlich diejenigen, die seinem Philosophieren noch bis in die jüngste Zeit hinein die entscheidenden philosophischen Anstöße zu danken haben und sich hierzu auch bekennen. Denn auch dieses steht ja außer Frage: Ohne Heidegger hätte die Philosophie dieses Jahrhunderts ein anderes, ein weniger bedeutsames, sogar wohl ein weniger menschnahes Gesicht.

Es gibt einige große Bekennerphilosophen; aber es gab kaum jemals vor Heidegger ein philosophisches Werk, das neben dem emphatischen Wahrheitsgeschehen auch das existenzielle Geschehen des Irrtums und das existenziale der *Irre*, des Versagens und Vergessens, des Seinsentzuges bedenkt, dies, daß der Mensch aufgrund der »in-sistenten Ek-sistenz« nicht »erst in die Irre« geht, sondern »in der Irre« steht.⁸ Bei einem, der groß (auch von sich selbst) denkt, ist dann die Fallhöhe besonders tief, und Heideggers Philosophie ist jenseits des Gespötts, das sich über seinen gar nicht so provokativen Satz: »Wer groß denkt, muß groß irren«⁹ ausgießt, ganz lange schon und ernsthaft (vor 1933 bereits) systematisch dem Thema »Irrnis« gewidmet. Hier steht doch nicht eine biographische Eitelkeit, sondern eine ganze philosophische Leistung in Frage, und es ist sinnvoll, im unmittelbaren Zusammenhang mit dieser Zeile zu lesen, daß dem Denken das Denken selber die »böse und schärfste Gefahr ist... Es muß gegen sich selbst denken, was es nur selten vermag.«¹⁰ Es ist eben so, daß auch einem in komplementär-regionale Rationalitäten ausdifferenzierten Diskurs nur schwer die kritische Wendung gegen sich selbst als Ganzem gelingt, weil selbst die differenzierten Mittel, die er einsetzen mag, schon den Einschränkungen unterliegen, auf die die (Selbst-)Kritik zielt. – So sind auch die extremen biographischen Entgleisungen Heideggers noch vor dem im Werk formulierten Selbstanspruch zu verstehen. Das radikale daseinsanalytische Denken hat auch die persönlich eigenste Befindlichkeit und Irre als einen paradigmatischen Fall schonungslos zum Thema gemacht, und hierin liegt die Redlichkeit Heideggers und eine Nähe zu Kierkegaard. Große philosophische Einsichten verdanken sich in der Tradition oft der eindringenden Introversion und sind niemals ohne Brüche. Warum sollte dies plötzlich nicht mehr gelten?

Hugo Ott hat in seinem biographischen Versuch den »ganzen Heidegger« als »zerrissen, widersprüchlich, zwielichtig, voller Ressentiments, mit der Ambivalenz des Urteilens, Verantwor-

tung von sich weisend« charakterisiert.¹¹ Folgt man diesen Kennzeichnungen, dann ergibt sich im Blick auf das Werk die Aufgabe, dort das entsprechende *entzweite* Äquivalent zu identifizieren. Gibt es für die ohne Zweifel überzeugte Versicherung von Menschen, die Heidegger persönlich kannten, sie hätten von ihm das Wissen um die persönliche Unverfügbarkeit des Menschen erworben *und* für die von ihm ja auch einstmals dem widersprechende kollektive Eigentlichkeitstat Entsprechungen im Werk, und zwar so, daß man dann im Anschluß an eine Klärung dieser Frage nicht mit einem halbierten Heidegger vorlieb nehmen muß? Hat Heidegger im »Brief über den Humanismus« (1946) ein Recht, sich gegen eine existentialistisch-humanistische Fehldeutung und Verkürzung zu verwahren?

Heideggers Stellung zum Nationalsozialismus ist schon am Anfang des öffentlichen Engagements nicht einheitlich. Hartmut Tietjen hat bei seiner Verteidigungsrede auf der Meßkircher Heidegger-Tagung am 24. 9. 1988 mit Recht auf offene Diskrepanzen zur herrschenden nationalsozialistischen Ideologie auch in der Rektoratsrede vom 27. 5. 1933 hingewiesen. Dort steht unübersehbar, obwohl man damals gerade darauf nicht so genau gehört hat: »Alle Führung muß der Gefolgschaft die Eigenkraft zugestehen. Jedes Folgen aber trägt in sich den Widerstand. Dieser Wesensgegensatz im Führen und Folgen darf weder verwischt, noch gar ausgelöscht werden.«¹² – Heidegger erwartete sich die Selbstbehauptung der deutschen Universität von dem geistigen Willen der Studentenschaft, der der nationalsozialistischen *Führung* sogar als Maß vorgegeben wurde. Sicher erwartete er sie nicht von einer Beibehaltung und Selbstbesinnung der Ordinarienuniversität und deren altüberlieferter organisatorischer Struktur, auch nicht von einer Auslieferung an die Vernutzung zu beliebigen Zwecken der Gesellschaft. Die Alternative, die er sah, und hier muß man dann Tietjen widersprechen, lag in der Richtung der damals das Führerprinzip verwirklichenden badischen Hochschulreform, die Heidegger, sei er nun an ihrem Entstehen beteiligt gewesen oder nicht, jedenfalls in seiner Amtsführung einige Zeit ohne Einschränkung vollzog.¹³ – Daß sich Heideggers Rede, wie immer man sie aus seinen Motiven und Auffassungen heraus *verstehen* mag – und auch dieses Verständnis ist natürlich für die Gesamtwürdigung seines Verhaltens überaus relevant – verheerend auswirken mußte und auch ausgewirkt hat, steht heute außer

Frage. Jaspers aber meinte damals, daß Heideggers Rede »an die echten Grenzen und Ursprünge« rühre, trotz allen »hohlen Klangs«. ¹⁴

Heidegger lehnte die biologische Weltanschauung und damit den Rassegedanken ab, wie er überhaupt *Weltanschauungen* theoretisch, auch hierauf wies Tietjen in seiner Meßkircher Verteidigungsrede mit Recht hin, als abkünftige Positionierungen aus den Grundgedanken seines Werkes heraus kritisierte; zugleich aber spricht er die »geistige Welt eines Volkes« als »Macht der tiefsten Bewahrung seiner erd- und bluthaften Kräfte« ¹⁵ an. Hier gibt Heidegger eigenen Gedanken die nationalsozialistische Sprache; und die das Gerüst seiner Philosophie inhaltlich füllende Zuwendung zum Gedankengut der *konservativen Revolution* nach 1929 ist – worauf Habermas im Farías-Vorwort eingeht – zumindest *auch* weltanschauungsorientiert. – Heidegger war sicher kein Antisemit, und dies wird von den persönlich Vertrautesten überzeugend bestätigt: aber die Rede vom »Juden Fraenkel« im Baumgarten-Gutachten! Sie ist ihm von Jaspers bitter vermerkt worden. – Er setzt ohne Zweifel längere Zeit auf den *Führer*; aber zur Führung gehört auch eine widerständige Gefolgschaft. – Alle diese Daten lassen sich schwerlich in ein einheitliches Bild bringen. Jede Einzelheit seiner Biographie, so scheint es, zeigt die Zerrissenheit, die aufs Ganze gesehen zu vermerken ist. Diese Spannung ist in den Würdigungen des Werkes *und* der Person zu berücksichtigen und nicht einfach beiseite zu schaffen.

Man wird Heideggers Denken und auch seine politischen Überzeugungen, aus denen heraus er das nationalsozialistische System stabilisieren half, nur unter schweren Verkennungen seiner Grundgedanken als in einem *objektivierbaren* Definitionssinne, und hier reicht die Anerkennung des Führerprinzips nun einmal nicht hin, nationalsozialistisch einstufen können. Dies gilt sogar für die Zeit um 1933. Gleichwohl bleibt es relevant, daß er sich selbst einmal, doch wohl *weltanschaulich* im Gefolge Ernst Jüngers (»Arbeitsdemokratie«), für einen *nationalen Sozialisten* hielt und vorübergehend, und dies ist ohne Zweifel im Werk begründet, auch glaubte, den *Führer führen* zu können. Dieses weltanschauliche Selbstverständnis und dieser, wie Habermas es in seinem Vorwort zu dem Buch von Farías nennt, »spezifisch deutsche Professorenwahnwitz« ¹⁶, die derart vorgenommene Selbstidentifizierung und die Ausblendung der Realität, sind für die

Spurensicherung von 1933 aus – zurück und vorwärts – zum Ausgang eines erneuten Blickes auf das philosophische Werk zu nehmen, der zusätzlich noch durch die zügige Veröffentlichung bisher unzugänglicher Vorlesungen Heideggers nötig wird. – Man kann aber Heidegger sicher nicht zu einem Mann des *Widerstands* stilisieren, des »subtilen Antifaschismus« sogar schon in der Rektoratsrede (Tietjen). Dem Anspruch, der im Zusammenhang mit den Jahren zwischen 1933 und 1945 mit diesem Wort verbunden ist, hat Heidegger nicht genügt. Man kann vom einzelnen in einer Situation, in der Widerstand die Gefährdung der ganzen Existenz bedeutet, kaum die *eigentliche* Tat fordern. Zur negativen Beurteilung steht deshalb auch nur der erbrachte Überschuß an Aktivität für die Förderung der nationalsozialistischen Bewegung und der dann vollbrachten Verbrechen an, soweit man daran beteiligt war, soweit *Man* davon wußte und *eigentlich* als Selbstdenker und Denker des Selbst hätte wissen müssen und schließlich (1945) eben *wußte*, als es darum ging, die eigene Stellung zu klären. Heidegger hat sich selbst in *Sein und Zeit* dagegen ausgesprochen, die der *Alltäglichkeit* verfallene *Existenz* gegenüber der *Eigentlichkeit* negativ zu charakterisieren. Danach darf man auch in der *echten Uneigentlichkeit* aufgehen. Im Angesicht derer, die man zum Widerstand zählt, ist es unangemessen, gelegentliche verbale Distanzierungen in einem ansonsten gesicherten Rahmen (Parteimitgliedschaft, Verdienste von 1933 usw.) hier in Anspruch zu nehmen. Heidegger nicht zum antifaschistischen Widerstand zu zählen, eine vielleicht sowieso nur polemisch überzogene und offensiv ins Ausland gerichtete rhetorische Pose, steht keineswegs entgegen, daß er sich mehrfach auch in seinen Vorlesungen distanziert äußerte – was auch von Studenten so verstanden wurde –, daß er in internen Arbeitskreisen (1937) klare Grenzen zog und unter einer gewissen Kontrolle des Sicherheitsdienstes stand.

Bleibt noch das *Wort*, das ausblieb! Sicher wäre Celan nicht zu Heidegger gegangen, wenn er hätte annehmen müssen, auf einen Nationalsozialisten zu treffen, und er wollte ausdrücklich dem Rektor von 1933 keinen »Persilschein«¹⁷ ausstellen. Celan ist eine moralische Instanz. Ihm ging es um das *Wieder-Miteinander* über das bloße indifferente *Mitsein* hinaus. – Auch hier darf in das Werk zurückgefragt werden, und es zeigt sich wieder die *existenzial-existenzielle* Zerrissenheit, die einen aus dem »einerseits . . .

aber andererseits...« nicht entläßt. In *Sein und Zeit* gibt es ja schon überaus stringente Analysen des *Schuldigseins*, und zwar in seiner existenziellen *und* in seiner existenzialen Bedeutung.¹⁸ In einem *abkünftigen* Verständnis wird die »Verletzung einer sittlichen Forderung« als »Ungenügen gegenüber einer Forderung, die an das existierende Mitsein mit Anderen ergeht« auf eine *Verrechnung* von Ansprüchen hin abgewälzt und nur als »verrechnendes Besorgen« gefaßt. In diesem Sinne wäre wohl alle *Ent-schuldigung*, dieses Wort kommt allerdings in *Sein und Zeit* nicht vor, nur eine recht vordergründige Begrädigung zum Zwecke des *Wieder-Miteinander* in einem für Heidegger die *Alltäglichkeit* und *das Man* nur ermöglichenden Sinne. Existenzial gibt es in seinem Vereinzelungskonzept der Eigentlichkeit wohl keine Entschuldigung: »Vom eigensten hat es [das Man, S. B.] sich fortgeschlichen, um desto lauter Fehler zu bereden.« Heidegger adaptiert einen *heroischen* Schuldbegriff, gegen den er den *moralisch-öffentlichen* der Neuzeit (des *Man*) absetzt. Im Blick auf diese Analyse des Schuldbegriffs kann eine Scheu vor dem *entschuldigenden Wort*, das doch *im Verständnis Heideggers* wenigstens nur eine kompensatorische Funktion haben kann und *eigentlich* nichts bedeutet, durch einen Blick auf das Werk *verständlich* werden; und in diesem Zusammenhang ist vielleicht auch das subtilere Bekenntnis der »Scham« zu sehen, das sich in einem Brief an Jaspers vom 7. 3. 1950 findet.¹⁹ Soweit befindet sich die Biographie in Übereinstimmung mit der Werkaussage, mag man immerhin auch kritisch die Ermöglichung des *Wieder-Miteinander* höher einschätzen als ein heroisches Selbstbewußtsein, dem Kommunikation nicht alles ist. – Wobei sich natürlich die Frage nach einem *eigentlichen* Miteinander stellt, wenn doch *Eigentlichkeit* nur durch den vereinzelnden *Vorlauf zum Tode* erreichbar wird. Ein Erschließungsgeschehen durch die *Liebe*, ein immerhin in den Heidegger zugänglichen Traditionen nicht ganz außerhalb sogar des Todesgeschehens liegendes, die Vereinzelung aber aufhebendes Ereignen, hätte vielleicht ebenfalls eine die Eigentlichkeit erschließende Dimension. Die *kollektive Eigentlichkeit*, auf die es dann bei Heidegger im Anfang der dreißiger Jahre hinausläuft, ist aggregativ und nicht über die vielfältigen Anerkennungsformen vermittelt. – Aber es ist unverkennbar, daß sich Heidegger zwar nicht in *verrechnender* Weise bei anderen entschuldigte, sehr wohl aber *verrechnend* seine eigene *abkünftige* Schuld (etwa

gegenüber Marcuse) abzuwälzen suchte und sogar zu nachträglichen Manipulationen und Zurechtrückungen griff. Hier ist das Vokabular nicht mehr auf dem Niveau des *Denkens* und die *Irre* nicht mehr so groß und existenzial verankert. – Das von Celan erhoffte, jenseits zum Jargon des *Man* liegende »*ungesäumt*« eingeforderte Wort ist ausgeblieben. Unter einem heroischen Schuldbegriff wäre doch erst recht dann ein wenigstens mitteilendes, wenn schon nicht wohlfeil entschuldigendes Wort vonnöten, wenn in tiefer *Sorge* vorübergehend ein falscher Weg vielleicht in bester Absicht, die nach Heidegger selbst aber *abkünftig* ist und so ebenfalls nicht entschuldigt, gegangen worden ist, und es nun darauf ankommt, die *Folgen* schuldend auf sich zu nehmen, die moralisch eingeschränkt nicht zuzurechnen, aber wenigstens zu bekennen wären. Aber auch hier hängt wohl alles an der Ausblendung anerkennungsbezogener Eigentlichkeitsweisen.

2. Eine kontrollierte Revolution der Denkungsart

Eine Einsicht ist für Heidegger leitend geworden. Sie betrifft grundlegend die Einschätzung der möglichen Rolle des *λόγος* (»Vernunft, Urteil, Begriff, Definition, Grund, Verhältnis«) als *abkünftig* in allen seinen in der abendländischen Geschichte wirksamen Spielarten, die ihm insgesamt wesensmäßig unter das Prinzip der subjektivistischen Selbstermächtigung des Willens fallen. Damit anerkennt Heidegger den Primat des praktischen und die Einheit überhaupt des *λόγος*, sofern eben die abendländische Philosophie darauf aus ist, das »Sein als Wille« zu fassen; was sich von ihrem Ende her zeigt. Man kann seinen Dissens mit der metaphysischen Denktradition an kaum einer anderen Stelle so klar zutage treten lassen: Wenn Kant in der Zweckformel des *Kategorischen Imperativs* die Spitze der menschlichen Freiheit und zugleich Würde in der Selbstauszeichnung des Wollens als Zweck sieht (»die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst«)²⁰ und Hegel in einer Umformulierung dieses Prinzips, den »freien Willen, der den freien Willen will«, an die Spitze seiner Ethik stellt²¹, dann ist hier für Heidegger der Gipfel von »Seinsvergessenheit« als »Wille zur Macht« erreicht, die im seinsgeschichtlichen Spätkonzept als unverfügbare Selbstverbergung des Seins gedeutet wird. Die Heidegger im Gesamthorizont des

Prozesses der von ihm seit 1919 stetig radikalisierten *Detranszendentalisierung* des Denkens leitende Einsicht, die metastuflich nicht mit der Aufgabe eines »logischen« Programms verwechselt werden soll (vgl. den Beitrag von Otto Pöggeler), betrifft die grundsätzliche Unverfügbarkeit bestimmter hermeneutisch seinsgelichteter vorstruktureller Sinnbedingungen für jeglichen theoretischen wie praktischen Bewußtseinszugriff. Man muß dabei nicht nur an die daseinsanalytisch in *Sein und Zeit* herausgearbeitete unthematische Welterschließung im Modus der *Auslegung* in den alltäglichen Zusammenhängen der *Bedeutsamkeit* denken, obwohl hier zunächst das leitende Paradigma vorliegt. (Carl Friedrich Gethmann weist in seinem Beitrag auf den Zusammenhang der pragmatisch-hermeneutischen Welterschließung mit Heideggers Lehre von der entdeckenden apophantischen Wahrheit hin, die klarer als in *Sein und Zeit* bereits in der Vorlesung des Wintersemesters 1925/26 ausgearbeitet vorliegt. Er und Emil Kettering wenden sich kritisch gegen Tugendhats Feststellung, Heidegger übergehe gerade *das* Wahrheitsproblem.) Die Eingrenzung der Ansprüche des λόγος, und unter diesem Titel ist Heideggers Wendung gegen Husserls Phänomenologie (seit 1919) ebenso zu verstehen wie dann im seinsgeschichtlichen Konzept die radikalisierte Kritik der abendländischen Metaphysik und deren Charakterisierung als »seinsvergessen« (einseitig vernunftorientiert), nimmt in einer »methodischen« Motivierung (vgl. den Aufsatz von Martin Seel) strukturell und allgemein ein historisches Argument auf, ohne allerdings in Heideggers Selbstverständnis dessen relativistische Konsequenzen mitzumachen. – Wenn der Ausdruck *Detranszendentalisierung* auch schon für die Wendung *gegen* Husserl verwendet wird, dann steht die sehr frühe Kritik der Subjektivitätsphilosophie und die 1925 getroffene Feststellung: das »Sein verstehen als Anwesenheit (heißt) ... Sein verstehen aus der Zeit« (vgl. hierzu die Ausführungen im Beitrag von Hermann Mörchen), auch schon unter diesem Titel. (Karl-Otto Apels Beitrag in diesem Band ist dem Versuch gewidmet, die durch Heidegger in der Spätphilosophie weiter radikalisierte *Detranszendentalisierung* durch den Reflex auf die »*intersubjektive Gültigkeit* unseres Weltverstehens« im Hinblick auf die Sinndimension in einer retranszendentalisierenden systematischen Intention zum Stillstand zu bringen.) – Wie man also den nun modischen Ausdruck *Detranszendentalisierung* verwendet,

das hängt ganz davon ab, an welcher Stelle und ob überhaupt man der durch Heidegger fortschreitend vorgenommenen Korrektur der Kant-Husserlschen Subjektivitätsphilosophie Einhalt geboten wissen will.

Diese Korrektur vollzieht sich nach dem hier vorgeschlagenen Wortgebrauch in vier *Detranszendentalisierungsschritten*, womit jedenfalls eine Kontinuität im Denken Heideggers sichtbar bleibt: (1) Historisierung des transzendentalen Ichs unter dem Einfluß Diltheys (vgl. zu dieser Rezeption den Beitrag von Jeffrey Barash); (2) daseinsanalytische Bestimmung der sinnhaften Vorstruktur, das ist die Entdeckung – wie Tugendhat das nennt – des »Metatranszendentalismus«; (3) Wendung zur Seinsgeschichte in einer ausdrücklichen Thematisierung des Daseins als der »Stätte des Seinsverständnisses«²² und damit der Rolle des Philosophen, der *nun* als erster nach Heraklit die Seinsfrage wieder stellt: die *quasi-normative Phase* des Seinsdenkens; (4) die Denormativierung des Seinsdenkens, dessen *quietistische Phase*.

Alle gerichteten Bewußtseinsakte – das ist Heideggers Grundeinsicht – haben sich nicht selbst hervorgebracht und haben so keinen genuinen Ursprung; sie finden sich – und dies ist nicht genetisch gemeint – als *abkünftig* vor, in ganzheitliche offenheitliche Vorstrukturen eingebettet, in die sie als Distanzierungen nicht mehr zurückreichen. Dies zeigt sich in einem »formalen Gerüst der Frage nach dem Sein«, wie Heidegger in der Marburger Vorlesung aus dem Sommersemester 1925 sagt, von Hinnahme und Vorwegnahme, darin, daß immer schon ein Verständnis des »*ist*« (*Erfragtes*) und ein Verständnis dessen, woraufhin befragt wird (*als das und das*) (*Gefragtes*) uneinholbar vorausgesetzt wird, ein *Befragtes* in Frage steht.²³ Heidegger nimmt dabei eine Radikalisierung des phänomenologischen Intentionalitätsgedankens vor, indem er über die in der *transzendentalen Reduktion* ausgeblendete Frage nach dem »Sein des Intentionalen« hinausgehend nach dem »Sein als solchem« fragt; und er gelangt durch die Thematisierung des »Fragens« (nach dem Sein) sehr schnell in dieser Vorlesung ebenfalls schon zur Analyse des Daseins und zu dessen sinnhaft-ausgelegten Vorstrukturen (Alltäglichkeit, Schon-sein-bei usw.). Er formuliert eine Überschrift: *Das Erkennen als abgeleiteter Modus des In-Seins des Daseins*²⁴ und wendet sich damit gegen die subjektivistisch gedachte Vorstellung, die Intention auf etwas käme aus einer isolierten *gegebenen* »Innensphäre« heraus.

Aus sich herauszugehen aber ist nichts anderes als eine Modifikation des »Schon-seins-in-der-Welt«; wie eine Schnecke ja auch nicht aus ihrem Haus herausgeht zu anderem, sondern ihr Haus, das schon immer bei anderem ist, mit sich herumträgt und gelegentlich sich herausstreckt. – Die Struktur dieses *Immer-schon-Arguments* bleibt in allen Schriften Heideggers, dort vornehmlich, wo es um das rationale Verhalten des Menschen geht, erhalten: »*Erkennen ist eine Seinsart des In-Seins*« und somit selbst fundiert, nicht grundlegend. Es springt also nie über Rhodos hinaus. Es ist selbst wesensmäßig ein Geschehnis, wie anderes Geschehen auch.

Wenn eine die traditionellen oder modernen Vernunftansprüche gegen Heidegger ins Feld führende Kritik sein Denken immanent treffen will, dann muß sie wohl an der Seinsfrage ansetzen, denn hier bereits entscheidet sich an dem von ihm selbst angezeigten zeitlichen Sinnkern die Ausgrenzung des möglichen Umfangs des vernünftigen Zugriffs auf die Welt (vgl. zur Zeitproblematik die Beiträge von Josef Früchtl und Hermann Mörchen). Heideggers Aufweis der Unhintergebarkeit von sinnhaften Vorstrukturen läßt sich zusammenfassend in einer Diskussion um den Wahrheitsbegriff²⁵ verdichten, die er selbst häufig geführt und auch zum Thema von Vorlesungen gemacht hat, daß nämlich über eine »wesenhafte *Erschlossenheit überhaupt*« hinaus sogar schließlich eine »wesenhaft faktische (Erschlossenheit)«, also ein »bestimmter Umkreis von bestimmtem innerweltlich Seienden« (!), in den man als Dasein *geworfen* ist, konstitutiv für das »Entdeckendsein« der Aussagenwahrheit ist, in deren Horizont von aufzeigenden Geltungen sich ja vornehmlich das Geschehen des *lóyos* abspielt.

Die meisten Beiträge des hier vorliegenden Sammelbandes beschäftigen sich in unterschiedlicher Zielrichtung und weit gespannt mit dem Thema von *Sein* und *Vernunft*, von ursprünglicher und abkünftiger *Wahrheit*, und versuchen, wenn auch kontrovers, aus einer Berücksichtigung des bezeichneten Zentrums des Heideggerschen Denkens heraus die Reichweite des abendländischen Vernunftdiskurses abzustecken. Widerspruch wird dabei vor allem auch gegen die von Heidegger wesensmäßig in der Perspektive der Selbstermächtigung von *Subjektivität* vorgenommene Identifizierung von praktischer mit theoretisch-technischer Vernunft laut (Ebeling).