

Friedrich-Schiller-Universität Jena

Philosophische Fakultät

Institut für Philosophie

MA-Phi 1.1: Praktische Philosophie

Hauptseminar: Öffentlichkeit und Gemeinschaft bei Heidegger

Seminarleitung: Prof. Dr. Tilmann Reitz

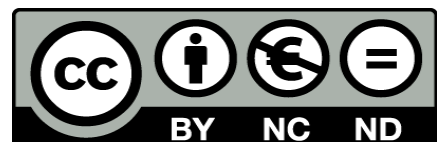
**„Dies Volk wirkt an seinem Schicksal ...“
Heideggers Rektoratsrede im Licht seiner Geschichtsphilosophie**

Andreas Neumann

07743 Jena

andreas.neumann@uni-jena.de

andrneum@gmx.de



This work is licensed under the Creative Commons Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Heideggers NS-Engagement – ein Gang nach Syrakus?	2
1 Der qualitative Zeitbegriff und die Zeitlichkeit des Daseins	
1.1 „Die Struktur des Zeitbegriffs in der Geschichtswissenschaft“	5
1.2 Die Strukturganzheit der Sorge und deren Sinn in der Zeitlichkeit	9
2 Die Geschichtlichkeit des Daseins als „Wiederholen“ hinterlassener Möglichkeiten	
2.1 Der Weg zur Wahl ererbter Möglichkeiten	12
2.2 Geschichtlichkeit als Bedingung der Möglichkeit von „Geschichte“	13
3 „Dies Volk wirkt an seinem Schicksal ...“ – Die Konstitution der Gemeinschaft	16
3.1 Das Schicksal als Erbe da-gewesener Möglichkeiten des Daseins	16
3.2 Die Frage nach dem Ursprung des Geschicks einer Gemeinschaft	17
4 Die Rolle der Wissenschaft zur Wahrung der „erd- und bluthaften Kräfte“ des Volkes	18
Schlussbetrachtung: Aus Syrakus zurückgekehrt?	20
Literaturverzeichnis	24

Einleitung: Heideggers NS-Engagement – ein Gang nach Syrakus?

Mit seinem Hauptwerk „Sein und Zeit“ entwarf Heidegger eine ontologische Theorie, welche im Sinne des Adjektivs „fundamental“ – das heißt „ursprünglich“, ein „*fundamentum*“ – eine (Denk-)Grundlage dessen bieten will, wodurch erst etwas Neues, etwas Festes entstehen könne.¹ Zu dieser „Ursprünglichkeit“ müsse auch die Wissenschaft zurückfinden. Fundamentalontologie solle mittels phänomenologischer Analyse dazu beitragen, erst die (gemeinsamen) Bedingungen aller nomothetischen und ideographischen (hermeneutischen) Wissenschaft ans Licht zu bringen. Die maßgeblich von der Erkenntnistheorie geprägte philosophische Tradition seit Descartes könne sich nicht freimachen von den Begriffen des „Subjekts“ und „Objekts“. Eine solche Tradition begreife das Seiende damit lediglich in seinem „ontischen“² Seinsbereich und vermag deshalb die ursprünglich ontologische Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit dieses Seins – auch als „Sinnfrage“ bezeichnet – kaum zu stellen.

Heideggers Philosophie unterliegt damit einer Programmatik der Auflösung sowohl des realen Cartesischen als auch formallogischen Kantschen Subjekts: Das Subjekt wird in einer Transzendenz zwischen dem Dasein und der Welt im beiderseitigen Existieren aufgelöst. Das, was früher „Subjektivität“ bedeutete, wird bei Heidegger zum „Dasein“, welches es vom bloß Vorhandenen unterscheidet. Das Dasein zeigt sich nicht als transzendentes Differenzial zum Objekt, vielmehr ist es selbst ein integraler Bestandteil im Horizont des Gegebenen. Dieser Horizont tritt im Bereich sinnhafter Bezüge selbst als Existierendes auf: Heidegger nennt dies „Welt“. Aufgrund dieser Überschneidung von Welt und Dasein bedürfe es keiner „Spionage gegenüber dem Ich, um das Selbst zu haben“.³ Das „extravagante Wühlen in der Seele“ sei im „höchsten Grade unecht“. Das „Selbst“ müsse vielmehr „natürlich“ in seinem faktischen Dasein – der Seinsweise unserer Existenz – von seiner Alltäglichkeit aus verstanden werden. Es sei „aus dem her“ zu spiegeln, „woran es ausgegeben ist“.⁴ Doch bei dieser „Fundamentalanalyse des Daseins“ – erster Abschnitt in Sein und Zeit – bleibt Heidegger nicht stehen. Die Alltäglichkeit sei ein defizitärer Modus des Daseins, welches ein eigentliches „zu sich Selbst kommen“ durch

1 Vgl. Grimm, Jacob/ Grimm, Wilhelm: Deutsches Wörterbuch Bd.4, Leipzig 1878, Sp.534-537; vgl. Zedler, Johann Heinrich/ Ludewig, Johann Peter, von: Großes vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste Bd.9, Leipzig/ Halle 1732, S. 1186.

2 Anm.: Mit „ontisch“ meint Heidegger das „Sein unter Seiendem“. Unter diesem Sein hat das Dasein einen ontischen Vorrang bzw. privilegierten Zugang, weil es sich das Sein immer schon auf einer vorontologischen Ebene erschließt und in seiner spezifischen Existenz, die grundlegend „Sorge“ ist, sich gezwungen sieht, es zu erschließen. Die Frage nach den Bedingungen dieses Seins bleibt im ontischen (Seins-)Bereich zunächst ungestellt. (Vgl. Heidegger 1927a: Sein und Zeit, Tübingen¹⁵1979, S. 11f.)

3 Heidegger, Martin (1927b): Die Grundprobleme der Phänomenologie, in: Gesamtausgabe Bd. 24, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt a.M. 1989, S. 226f.

4 Ebd., S. 228.

beständige Verwirrung und Zweideutigkeit verhindere. In dieser Alltäglichkeit sei das „Man“ bestimmend, welches das Dasein an das vorhandene Sein ausliefere. Ein echtes Verständnis des eigenen Daseins als „Selbst-sein“ wird im Modus der öffentlichen Auslegung des Seins (im „Man“) ins Dunkel getrieben. Nur die Offenlegung der „Zeitlichkeit“ des Daseins – zweiter Abschnitt in „Sein und Zeit“ – könne den eigentlichen Sinn des Daseins, dessen Grundstruktur die „Sorge“ ist, verstehen helfen.⁵

Diese von einer immanenten Kulturkritik begleitete Philosophie Heideggers stößt in den 1930er Jahren auf eine Bewegung, deren Ziel eine „geordnete Gemeinschaft“ inmitten einer von vermeintlicher Unordnung gefährdeten Welt verspricht. Die Feindschaft der Nationalsozialisten richtet sich ideologisch sowohl gegen die „zersetzende“ Kraft des „Amerikanismus“ als auch gegen die des „Bolschewismus“ – später wird Heidegger selbst im Rahmen seiner Technikkritik hierfür die Begriffe „anglo-amerikanische Technokratie“ und „europäisch kommunistischer Technizismus“ verwenden.⁶

Im Jahr 1933 gelangten die Nationalsozialisten an die Macht; es kommt zu einer Verbindung zwischen NS-Bewegung und dem Philosophen Heidegger: Der Fundamentalontologe wird zum Rektor der Freiburger Universität ernannt. In seiner „Rektoratsrede“ zeichnet er jenes Schreckbild des Gemeinschaftsverlustes, welches die konservativen Eliten in den Weimarer Jahren gegen die Republik in Stellung brachten – stets bejubelt von nationalistischen Kreisen des deutschen Kulturbürgertums. Der Rektor Heidegger umschreibt mit kühnen Worten die bedrohliche Spannung, welcher er Deutschland ausgesetzt sieht: Die „geistige Kraft des Abendlandes“ sei in Gefahr von der „abgelebten Scheinkultur“ in „Verwirrung“ und „Wahnsinn“ gerissen zu werden - gefolgt von dem Aufruf an seine akademischen Zuhörerinnen und Zuhörer:

„Ob solches geschieht oder nicht geschieht, das hängt allein daran, ob wir als geschichtlich-geistiges Volk uns selbst noch und wieder wollen – oder ob wir uns nicht mehr wollen. Jeder einzelne entscheidet darüber mit, auch dann und gerade dann, wenn er vor dieser Entscheidung ausweicht.“⁷

Ausweichen hieße den Weg des uneigentlichen „verfallenen“ Daseins gehen – nur jene, die entschlossen zur Wahl des eigentlichen Schicksals seien, könnten den „Untergang des Abendlandes“ verhindern. Die geflügelten Worte Oswald Spenglers hielten zwar keinen Eingang

5 Heidegger, Martin (1927a): Sein und Zeit, Tübingen 151979, S. 234f..

6 Vgl. Heidegger (1946): Meine Beseitigung, in: GA 16, hrsg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt a.M. 2000, S. 421. Anm.: Im Zentrum der Ablehnung scheint hier sowohl die Idee einer universalistischen modernen Gesellschaft, deren bürgerliche Idealvorstellung eine Assoziation freier Individuen verspricht als auch das Marxsche Ideal, welches Thomas Mann in den „Betrachtungen eines Unpolitischen“ in Gestalt der „sozialistischen Gesellschaftsidee“ als radikalen Antagonismus zur deutschen Gemeinschaft zeichnet. Die Gemeinschaftsidee entfaltete sich während und noch verheerender nach dem Ersten Weltkrieg vor allem im Bildungsbürgertum: Als Mittel zur (nachträglichen) Sinnstiftung war sie dort ausgesprochen populär. (Vgl. Losurdo, Domenico: Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland. Heidegger und die Kriegsideologie, Stuttgart 1995, S. 4f., 40ff.)

7 Ders.: (1933d): Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, in: GA 16, hrsg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt a.M. 2000, S. 117.

in die Rede, doch die Bezüge auf dessen fatalistische Geschichtsphilosophie scheinen überdeutlich.⁸ Weniger deutlich sind hingegen Heideggers Begrifflichkeiten. Seine gesamte Rede ist ein hermeneutisch geschlossener Text. Sein Sinn erschließt sich nicht unmittelbar aus dem Gesagten. Seine Worte mögen eine gewaltige Suggestivkraft entfalten, sie sind jedoch alles andere als selbsterklärend.⁹ Die Rede vom „Schicksal“ als Notwendigkeit einer Gemeinschaft des Volkes entfaltet eine starke affektive Aura – vor allem bei einer überwiegend nationalsozialistisch geprägten Studentenschaft, die derartige Mystifizierungen aus der NS-Propaganda kannte. Doch welches theoretische Konzept verbirgt sich hinter dem Schicksalsbegriff?

Zur Beantwortung dieser Frage hilft die Analyse von Heideggers Geschichtsphilosophie, wie sie sich im zweiten Abschnitt von „Sein und Zeit“ und zumindest was die Zeitlichkeit des Daseins angeht, in der Vorlesung zu den „Grundproblemen der Phänomenologie“ finden lässt. Die Frage nach Heideggers Geschichtsphilosophie führt direkt zu einem *apriori* jeder Auseinandersetzung mit Geschichte, die immer nur von der zeitlichen Struktur des Daseins aus zu verstehen ist und nur mithilfe der Grundbegriffe Sorge, Entschlossenheit, Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit, Schicksal und Geschick „eigentlich“ denkbar wird. Im Verlauf der Untersuchung werden diese Grundbegriffe schrittweise eingeführt, um so den Schicksalsbegriff der Rektoratsrede und deren zugrunde liegende Geschichtsphilosophie langsam aus dem Dunkel des suggestiven Effekts ins verstehbare Licht zu rücken.

Eine weitere Frage ergibt sich aus einer in „Sein und Zeit“ ungelösten Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft, deren Tragweite im oben zitierten Abschnitt der Rektoratsrede noch nachklingt: Ist es das individuelle Selbstsein des Daseins, das sich in sein Schicksal begibt und damit zwischen Wohl und Wehe des Volkes zu entscheiden hat oder obliegt es dem einzelnen Dasein lediglich sich in den „Marsch“, das heißt in das Geschehen eines bereits auf den Weg gebrachten Volkes (Gemeinschaft) einzuordnen? Das „gerade dann, wenn er vor einer Entscheidung ausweicht“ impliziert in der zweiten Lesart eine Gefahr für diese Gemeinschaft ausgehend vom „uneigentlich“ agierenden Individuum. Versteckt sich hier die heimliche Legitimation eines totalitären Zugriffs auf den „uneigentlichen“ Staats- und Volksfeind? Kann

8 Anm.: Spengler behauptet im Niedergang der abendländischen Kultur würde zwangsläufig ein Abstieg in den Despotismus geschehen. Mit den Ereignissen von 1933 schien sich die Prognose zu bestätigen. Vielleicht ist dieser fatalistische Glaube eine Ursache dafür, weshalb sich Intellektuelle wie Heidegger mit den neuen Machthabern zumindest zeitweise arrangierten.

9 Anm.: Adorno meint vor allem in dieser Suggestivkraft der Neologismen Heideggers den faschistischen Geist seiner Philosophie erkennen zu können. Die „Gestimmtheit des Jargons“ habe etwas von „Augurenernt“. Das „suggerierte und nicht vorhandene Geheimnis“ sei öffentlich und wer es nicht habe, müsse nur den Jargon selbst übernehmen. Ohne verstehen zu müssen, wird eine Aura aufgebaut, die dazu dient den Menschen „etwas aufzuschwatzen“. (Vgl. Adorno, Theodor W.: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, in: Gesammelte Schriften Bd. 6, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1996, S. 420-422.)

die Offenlegung des Schicksalsbegriffs zur Beantwortung der Frage beitragen, wie weit sich Heidegger als Philosoph tatsächlich in den Nationalsozialismus verstrickte? Glich er Platon, der nach Syrakus aufbrach, um die Herrschaft der Tyrannei des Dionysos in philosophischer Tugend aufzulösen oder bewegte sich Heidegger inmitten seiner Philosophie schon immer in den Gestaden der Insel Syrakus als ein geistiger Bruder des Dionysos?¹⁰

1 Der qualitative Zeitbegriff der Geschichtswissenschaft und die Zeitlichkeit des Daseins

1.1 „Die Struktur des Zeitbegriffs in der Geschichtswissenschaft“

Heideggers Interesse an der Zeit als etwas, das die Seinsweise des Menschen grundlegend zu charakterisieren scheint – weil der Mensch „Sein“ immer schon als etwas in der Zeit versteht, zeigt sich bereits in einem seiner frühesten veröffentlichten Aufsätze dem „Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft“. In dieser 1916 veröffentlichten Schrift geht es ihm noch darum, einem „Einzelproblem“ der Wissenschaftstheorie nachzuspüren. Einem Einzelproblem, welches sich sowohl für die Natur- als auch Kulturwissenschaften stellt und dessen Lösung laut Heidegger einer zukünftigen allgemeinen Wissenschaftstheorie vorausgehen müsse. Die Rede gilt der „Struktur des Zeitbegriffs“ als einer Grundkategorie, „auf deren logische Struktur die Wissenschaftstheorie sich zu besinnen hat“.¹¹

Heidegger stellt zunächst die Frage nach dem Ziel der Geschichtswissenschaft und erschließt von dort aus die sich ergebende Funktion des Zeitbegriffs für dieses Ziel. Ist die Funktion ausgemacht, kann eine Aussage über die Struktur des Untersuchungsgegenstandes getroffen werden. Dieses Konzept scheint sich noch grundlegend von seiner späteren Methodik zu unterscheiden: Versucht Heidegger in „Sein und Zeit“ die *apriorischen* Grundlagen der Wissenschaft aus den Strukturen des Daseins selbst abzuleiten, die selbstverständlich zeitlich bedingt sind, dringt er bei der Analyse des Zeitbegriffs von 1916 von den Zielen der Einzelwissenschaft ausgehend zur Charakteristik der gesuchten Grundkategorie vor. Das Ergebnis der Untersuchung kommt jedoch dem Grundverständnis der Geschichtstheorie aus „Sein und Zeit“ bereits überraschend nahe.

10 Anm.: Die Analogie zum Aufbruch Platons zur Insel Syrakus um den dortigen Herrscher Dionysos die Tugend zu lehren, stammt von Wolfgang Schadewaldt, der nach dem Rektoratsrücktritt Heideggers fragte: „Nun, Herr Heidegger, sind sie aus Syrakus zurückgeehrt“? (Thomä, Dieter: Heidegger und der Nationalsozialismus. In der Dunkelkammer der Seinsgeschichte, in: Ders.: (Hg.): Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2003, S. 146.)

11 Heidegger, Martin (1916): Die Struktur des Zeitbegriffs in der Geschichtswissenschaft, in: Gesamtausgabe (GA) Bd.1, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann 1978, S. 416.

Doch bevor darauf einzugehen ist, gilt es sich eines weiteren Problems bewusst zu werden: Der Zeitbegriff ist zwar eine Grundkategorie und damit ein logischer „Baustein“ jeder Theorie von Wissenschaft, doch handele es sich bei ihm um kein homogenes Gebilde. So unterscheide sich die Struktur des Zeitbegriffs der Physik von der Struktur des Zeitbegriffs der Geschichtswissenschaft.

Die Physik habe zum Ziel auf der Grundlage allgemeiner Gesetze alle Erscheinungen deduzierbar zu machen.¹² Aus dem mathematisch Allgemeinen solle sich alles sinnlich-anschaulich Besondere ableiten lassen. Die Funktion der Zeit bestünde darin, eine Beziehung zu den sich verändernden Koordinaten im Raum herzustellen. Ohne die Zeit könne es kein Begreifen räumlicher Bewegung und damit keine Kenntnis von der Dynamik als dem Grundphänomen der Physik geben: „Die Funktion der Zeit ist es, Messungen zu ermöglichen.“¹³ Somit liegt der Erfahrung und Erkenntnis von Physik die Zeit zugrunde: Heidegger bestimmt die Zeit somit als etwas Konstituierendes für die Physik. Die Struktur dieses physikalischen Zeitbegriffs sei zudem eine quantitative – Zeit müsse messbar sein und sich skalieren lassen: „Wir machen in der Zeitskala gleichsam einen Einschnitt, zerstören damit die eigentliche Zeit in ihrem Fluß [...]. Der Fluß gefriert, wird zur Fläche [...].“¹⁴

Später wird Heidegger in „Sein und Zeit“ behaupten, diese Art und Weise der Zeitbetrachtung sei die genuin Alltägliche: Im Modus der Alltäglichkeit, das heißt unter der Herrschaft eines „vulgären Zeitbegriffs“ begreift das Dasein die Zeit als eine Abfolge von „Jetzt-Momenten“ und sein Dasein als Summe von „Momentwirklichkeiten“¹⁵: „Die Zeit ist das ‚Gezählte‘, [...].“¹⁶ Durch dieses „Gegenwärtigen“ wird das eigentliche „Geschehen“ des Daseins verdeckt. Das Dasein sieht sich somit nicht als etwas, das von der „Zeitlichkeit“ oder genauer „Geschichtlichkeit“ der eigenen Existenz bestimmt wird. Mit anderen Worten, die Spannung zwischen dem sich immer schon vollziehenden Vorgriff auf Zukünftiges und dem sich daraus resultierenden Rekurs auf Da-gewesenes wird im Primat des Augenblicks – von dem was „man ‚Gegenwart‘ nennt“, verdeckt.¹⁷ Doch dem Menschen seien Geburt und Tod eben nicht als zwei Enden einer Einbahnstraße vorgegeben, vielmehr existiere der Mensch in einem zeitlich wechselseitigen Möglichkeitshorizont in dem Geburt und Tod immer schon immanent enthalten

12 Anm.: Das Vorgehen, welches Heidegger hier beschreibt, scheint nicht dem Naturalismus seiner Zeit zu entsprechen. Die Methode der Deduktion mag in der theoretischen Physik seine Gültigkeit haben, doch das Primat des Experiments und damit einer induktiven Vorgehensweise haben und hatten in der Physik für den Erkenntnisgewinn Vorrang. Es scheint als wolle Heidegger sein Vorhaben zur Delegitimierung des Naturalismus zur Geltung bringen, indem er bereits dessen Prämissen umdeutet.

13 Heidegger 1916, S. 423.

14 Ebd., S. 424.

15 Heidegger 1927a, S. 374.

16 Ebd., S. 421.

17 Ebd., S. 47.

sind. Die Zeit erscheint jedoch im Erleben des an das „Man“ verfallenen Daseins als eine solche temporale Einbahnstraße, auf der die Gegenwart langsam dahinschreitet. Zudem wird sie jenseits der eigenen Lebensspanne zu etwas auf beiden Seiten der Zeitachse Unendlichem.¹⁸ Diese Unendlichkeit des „Jetzt“ scheint einer problematischen Relativität der historischen Zeit zu entspringen, welche die Menschen von den sinnhaften Bezügen des Da-gewesenen abschneidet. Hier zeigt sich das Elend des Historismus: Das damalige „Jetzt“ scheint vergangen und damit sind einem echten Verstehen dieses Da-gewesenen klare Grenzen gesetzt.¹⁹ Wenn Zeit als etwas Quantitatives – gleichförmig ausgedehntes – aufgefasst wird, verliert jeder Blick auf frühere menschliche Existenz an Bedeutung – eine Überlieferung etwa in Form sinnstiftender Ideale lässt sich so kaum feststellen. Das „Man“ scheint nicht nur die Zeitlichkeit des Daseins zu verdecken, es nivelliert auch „die“ Geschichte und löscht jeden Sinn gleichsam mit aus.²⁰

Es zeigt sich, dass die Grundzüge dieser Kritik des „vulgären Zeitbegriffs“ bereits im Aufsatz zum „Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft“ angelegt waren. Um den vom „vulgären Zeitbegriff“ bedrohten Sinn sollte es schließlich auch der Geschichte als Wissenschaft gehen: Eine bloße Abfolge von „Jetzt-Momenten“ auf einer Zeitskala hilft vielleicht die historisch verfllossene Zeit in den Blick zu nehmen, doch auf einem solchen Zeitstrahl fehlen die Kontinuitäten, Schattierungen, Brüche und Spitzen. Somit ist die Prämisse jeder wissenschaftlichen Beschäftigung mit Geschichte die, dass sich der Sinn von Vergangenheit immer nur aus einem Wechselspiel von „Früher“ und „Heute“ mit dem Blick in die Zukunft ableiten lässt.²¹

Das Ziel der Geschichtswissenschaft bestehe darin, das „historisch Wirksame“ aus der „Fülle des Gegebenen“ herauszustellen. Dem Blick auf die Vergangenheit geht also eine Normativität voraus, die nur das Bedeutsame für unser Dasein zum Gegenstand des Interesses erhebt.²² Diese Auffassung gehört noch heute zum obersten Grundsatz der Geschichtstheorie: Laut Rüsens „Diziplinärer Matrix“ wird „Historisches Denken [...] durch zeitliche Orientierungsbedürfnisse [...] in Gang gesetzt.“²³ Diese Bedürfnisse gehören unserem Lebensvollzug an und sind in ihrer

18 Vgl. Heidegger 1927a, S. 424.

19 Vgl. Barash, Jeffrey Andrew: Heidegger und der Historismus. Sinn der Geschichte und Geschichtlichkeit des Sinns, Würzburg 1999, S. 32, 171. Anm.: Interessant ist, dass im Zuge des in die Geschichtswissenschaft ausgreifenden „*linguistic turn*“ seit einiger Zeit der umgekehrte Versuch unternommen wird. Geschichte als Narration löst sich im Rahmen eines radikalen Konstruktivismus in postmoderner Beliebigkeit auf. Das Problem des Sinns der Geschichte stellt sich hier nicht aus der Unzugänglichkeit vergangenen Denkens, sondern es ergibt sich daraus, dass der historische Gehalt zugunsten der Narration relativiert wird. (Vgl. Hayden White: *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt a.M. 1994; Ders.: *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*, Stuttgart 1991.)

20 Anm.: In der „vulgären Zeitlichkeit“, das heißt im Denken einer Summe von Momentwirklichkeiten kommt der Seinssinn der Sorge abhanden. (Vgl. Heidegger 1927a, S. 374.)

21 Vgl. Heidegger 1916, S. 427.

22 Vgl. ebd.

23 Rüsens, Jörn: *Historik. Umriss einer Theorie der Geschichtswissenschaft*, in: *Erwägen – Wissen – Ethik*

Orientierungsfunktion auf die Planung der Zukunft hin ausgerichtet. Aus den Bedürfnissen ergibt sich in Form der „Heuristik“ die historische Fragestellung. Zwischen Orientierungsbedürfnis und -funktion liegt ein durch die Fragestellung geleiteter Prozess der Auseinandersetzung mit Vergangenheit. Wie sich dieser Vergangenheit als „Gegenstand“ zu nähern ist, obliegt keiner Beliebigkeit – die Rekonstruktion in Form der Kritik, Interpretation und Darstellung von „Geschichte“ hat vielmehr methodisch zu erfolgen.

Die Funktion des Zeitbegriffs der Geschichtswissenschaft liegt daher laut Heidegger im wissenschaftlichen Vorgehen begründet. Diese Methodik hat sich seit Droysens „Historik“ – einer geschichtstheoretischen Schrift des 19. Jahrhunderts – kaum verändert.²⁴ Heidegger charakterisiert demgemäß die Funktion der Methodik als die Sicherstellung des „Tatsächlichen“ – dies entspricht der Quellenkritik, das heißt der Prüfung der historischen Quelle auf ihre äußeren und inneren Merkmale.²⁵ Die zweite Aufgabe bestehe in der Prüfung des „sachlichen Gehalts der Quelle“ – dies entspricht der Interpretation des zuvor geprüften Materials.²⁶

Die Struktur des Zeitbegriffs der Geschichtswissenschaft ist laut Heidegger im Gegensatz zur Physik indes eine qualitative. Er stützt sich auf den Historiker Ranke und identifiziert die „leitenden Tendenzen“ eines Zeitalters als die Momente, welche den historischen Zeiten eine Qualität verleiht. Jedoch hänge die Chronologie der Geschichte immer von bedeutsamen Ereignissen ab, deren Bedeutsamkeit sich erst aus dem Blickwinkel des sich auf die Zukunft hin orientierenden Menschen erschließen lässt.²⁷ Genau hier klingt bereits an, was Heidegger später im Konzept der Geschichtlichkeit als „Bedingung der Möglichkeit von Geschichte als Wissenschaft“ identifizieren wird. Mit den Worten Rüsens gesprochen, der sich stellenweise auf Heidegger bezieht, ist es die „Orientierungsfunktion“ als Moment außerhalb des wissenschaftlichen Umgangs mit der Vergangenheit, die unser Dasein zuerst angeht.²⁸ Unser Dasein verfüge über ein metakulturelles „historisches Denken“.

Doch Heidegger behauptet zugleich, gerade „der Beginn der Zeitrechnung zeigt, dass sie [Anm. d. Verf.: die Jahreszahlen] immer an einem historisch bedeutsamen Ereignis einsetzen (Gründung der Stadt Rom, Christi Geburt, Hedschra).“²⁹ Die Bedeutsamkeit von historischen Ereignissen ist also keine ausschließliche Konstruktion der Gegenwart für die Zukunft, sondern den Ereignissen obliegt von sich aus – indem sie einen „Wert“ besitzen – bereits eine eigentümliche

(„Veröffentlichungsvorhaben“), AbS. 10.

24 Vgl. Droysen, Johann Gustav (1856/57 und 1882): Grundriß der Historik, in: Wolfgang Hartwig (Hg.): Über das Studium der Geschichte, München 1990, S. 85-117.

25 Vgl. Heidegger 1916, S. 428.

26 Vgl. ebd., S. 430.

27 Vgl. ebd., S. 431f.

28 Rösen o.D., AbS. 68.

29 Heidegger 1916, S. 432.

Bedeutsamkeit, die in einem Spannungsverhältnis zur Sinnstiftung der Gegenwart für die Zukunft zu stehen scheint. Rösen wird später gegen den Konstruktivismus behaupten, die Quelle bedinge bereits die Art und Weise, wie Sinn aus hier zu gewinnen sei, jedoch gebe sie ihre „Bedeutung von sich aus nicht her“.³⁰

Heidegger selbst geht es später vor allem um die ererbten Möglichkeiten aus der Vergangenheit. Wie noch zu belegen sein wird, führt dies weg von einer empirisch falsifizierbaren Geschichtstheorie hin zur Geschichtsphilosophie.

Dem frühen Konzept der „Geschichtlichkeit“ (heute wird dies „historisches Denken“ genannt), welches im Aufsatz zum Zeitbegriff anklingt, fehlt noch die Analyse der Zeitlichkeit des Daseins. Diese liefert Heidegger in „Sein und Zeit“: Hier wird klar, erst die Entdeckung der (eigentlichen) Zeitlichkeit mache Geschichtlichkeit zu etwas für unser Leben Triftiges. Die Theorie der Zeitlichkeit soll erklären, warum das Dasein historisch denkt. Die Geschichtswissenschaft ist also in der Theorie Heideggers zweifach gebunden an die „außerwissenschaftlichen“ Momente der eigentlichen Zeitlichkeit und der Geschichtlichkeit des Daseins. Warum ist das Dasein jedoch zeitlich und welche Strukturmomente bestimmen diese Zeitlichkeit?

1.2 Die Strukturganzheit der Sorge und deren Sinn in der Zeitlichkeit

Das Dasein ist zeitlich, weil seine Grundstruktur bzw. Strukturganzheit die der „Sorge“ ist – beständig zeigt sich dies im Besorgen des Zeugs, mit dem wir als Menschen Umgang pflegen sowie in den Modi der Fürsorge im Bezug auf andere Mitmenschen. Dieses Besorgen und Fürsorgen kann nur in der Zeitlichkeit verstanden werden. Die „Sorge“ umfasst alle Charakteristika des Daseins, sie ist „in sich noch struktural gegliedert.“³¹ Diese Gliederung bezieht sich auf die Existenzialität, Faktizität und Verfallenheit des Daseins.

Was die Existenzialität auszeichnet ist das „Sich-vorweg-sein“ des Dasein. In diesem „Vorweg“ enthüllt sich ein „Sich-entwerfen-müssen“ des Daseins auf die Möglichkeiten seiner Existenz hin. Ein solcher Entwurf kann jedoch nur gelingen, wenn die Möglichkeiten, die sich dem

³⁰ Zum besseren Verständnis sei Rösen hier im Original zitiert: „Hinsichtlich der Resultate der historischen Interpretation führt [...] die Rede von der Objektivität in die Irre. Zwar lässt sich nicht leugnen, dass der interpretierend hervorgehobene innere Zusammenhang zeitlich aufeinander folgender Geschehnisse in der Vergangenheit explanatorischen Charakter hat, sich also auf Verknüpfungen bezieht, die ‚in der Sache liegen‘ und nicht im Nachhinein den Geschehnissen deutend zugesprochen werden. Aber diese Verknüpfungen allein machen den spezifisch historischen Zeitzusammenhang der Geschehnisse in der Vergangenheit nicht aus. Sie gehen in die Zeitperspektive ein, die von der Gegenwart her der Vergangenheit historische Bedeutung verleiht; aber sie geben diese Bedeutung von sich aus nicht her. Andererseits aber – und das kann angesichts des heute vorherrschenden Konstruktivismus im Verständnis der Humanwissenschaften gar nicht energisch genug betont werden – bliebe diese historische Bedeutung leer, d.h. sie käme ohne die Sachhaltigkeit der zeitlichen Verknüpfung vergangener Geschehnisse erst gar nicht zu Stande.“ (Rösen o.D., AbS. 22.)

³¹ Heidegger 1927a, S. 196.

Dasein bieten, zunächst auch verstanden werden. Verstehen heißt also die Seins- und Handlungsmöglichkeiten sehen und erkennen können: „Das Dasein versteht sich selbst aus dem eigensten Seinkönnen, dessen es gewärtig ist.“³² Damit ergibt sich erst eine Zugänglichkeit von „Welt“ und dem darin sich zeigenden Möglichsein des Daseins im Strukturmoment des „Verstehens“.³³ Der Begriff „Welt“ wiederum bezeichnet keinen (überzeitlich-) objektiven Bezugspunkt, denn Welt existiert nur, wenn Dasein existiert. Welt ist etwas Existenzialontologisches: Es gibt kein Dasein ohne Welt und keine Welt ohne Dasein. Welt beschreibt einen Verstehenshorizont, in dem die Zusammenhänge des Vor- und Zuhandenen als Bewandnisganzheit für das Dasein einen Sinn ergeben, das heißt verstanden werden. Welt kann deshalb nicht unabhängig vom Dasein existieren, weil es sonst eine metaphysische Ideenwelt im Sinne Platons wäre. Doch Welt ist phänomenal zugänglich und damit immer schon vom Dasein verstanden. Sie ist eben nicht in dem Sinne metaphysisch, als das wir auf Spekulationen über ihre Verfasstheit angewiesen wären.³⁴

Wenn Dasein existiert, dann nimmt es stets die Seins- und Handlungsmöglichkeiten, die sich ihm in der Welt bieten auf eine bestimmte Weise in den Blick. Wie es sie in den Blick nimmt, ergibt sich aus der „Befindlichkeit“ als einem zweiten Strukturmoment des „In-der-Welt-seins“. Dabei gilt zu beachten, dass sich „das Gestimmtsein [...] nicht [...] auf Seelisches [bezieht], [es] ist selbst kein Zustand drinnen, der dann auf rätselhafte Weise hinausgelangt [...]“³⁵ Das Dasein ist faktisch geworfen in die Welt und besitzt *ab initio* Formen der Gestimmtheit. Faktizität meint also das „Schon-sein-in“ einer Welt sinnhafter Bezüge und Möglichkeiten. Nun ist es nicht so, dass das Verstehen ein der Befindlichkeit vorgängiger Akt wäre: Beide Strukturmomente sind gleichursprünglich – wenngleich „Verstehen“ eben immer auch schon „gestimmt“ ist – und konstituieren somit das Dasein, welches in seiner Strukturganzheit „Sorge“ ist.³⁶

Als drittes Moment nennt Heidegger die „Verfallenheit“ als das „Sein-bei“ des Daseins. Verfallen ist es an die Dinge in der Welt – es ist immer schon bei den Dingen. Aufgrund dieser Tatsache neigt es dazu, sich aus den Dingen der Umwelt her zu begreifen und damit „uneigentlich“ zu existieren, weil es sich somit im falschen Bewusstsein als etwas Vorhandenes unter Vorhandenem versteht. Jedoch und hier zeigt sich die Notwendigkeit dieses

32 Heidegger 1927b, S. 374.

33 Vgl. Heidegger 1927a, S. 143

34 Vgl. ebd., S. 64. Anm.: Zum Zusammenhang von „Verstehen“ und „Welt“ heißt es in „Sein und Zeit“: „Das im folgenden noch eingehender zu analysierende Verstehen hält die angezeigten Bezüge in einer vorgängigen Erschlossenheit. [...] Das Bezugsganze dieses Bedeutens nennen wir die Bedeutsamkeit. Sie ist das, was die Struktur der Welt, dessen, worin Dasein als solches je schon ist, ausmacht.“ (Ebd., S. 87.)

35 Ebd., S. 137.

36 Vgl. ebd., S. 131.

Strukturmoments, ermöglicht erst das Verfallen als ein kontradiktorisches Element den Entschluss zur eigentlichen Existenz.

Mit der Analyse von Existenzialität, Faktizität und Verfallenheit ergibt sich die Struktur der „Sorge“ als eine Dreieinigkeit des „Sich-vorweg-sein – im-schon-sein-in... – als Sein-bei...“ des Daseins.³⁷ Ein viertes Moment, wie das Dasein als etwas in der Welt existiert, findet sich zusätzlich in der „Rede“. Sie ist ebenso gleichursprünglich wie das „Verstehen“ und die „Befindlichkeit“ da erst sie es ist, die „Verstehen“ und „Befindlichkeit“ mittelbar für das Dasein artikuliert.³⁸

Diese vier Strukturmomente des Daseins lassen sich nun zeitlich interpretieren und erst das in den Blicknehmen ihrer Zeitlichkeit verleiht dem Strukturgesamten der „Sorge“ ihren Sinn. Das Dasein als Ganzes ist ein „Geschehen“ zwischen Geburt und Tod. Das Geschehen umfasst damit drei „Ekstasen der Zeitlichkeit“: das „Dann“ – Zukunftsbezug, „Jetzt“ – Gegenwartsbezug und „Damals“ – Vergangenheitsbezug. Auch ohne Zeit zu messen oder ein objektiviertes (oder begriffliches) Denken von Zeit vorauszusetzen, wird Zeit in diesen drei Ekstasen vom Dasein verstanden.³⁹

Den drei Ekstasen lassen sich die Strukturmomente des Daseins zuordnen: Das „Verstehen“ ist zukünftig, die „Befindlichkeit“ ist auf „Gewesenheit“ bezogen, das „Verfallen“ ebenso wie die „Rede“ auf die Gegenwart. Da wir es primär mit gleichursprünglichen Momenten zu tun haben, darf die spezifische Zeitlichkeit der Strukturmomente nicht isoliert betrachten werden – vielmehr bedingen sie sich gegenseitig – sie sind ineinander verschränkt:

„Nur sofern Dasein überhaupt ist als ich bin gewesen, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, daß es zurück-kommt. Eigentlich zukünftig ist das Dasein eigentlich gewesen. [...] Dasein kann nur eigentlich gewesen sein, sofern es zukünftig ist. [...] Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene [...] Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt. Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die Zeitlichkeit.“⁴⁰

Das ganze Dasein ist ein „Geschehen“, dem kein „Jetzt-Moment“ wesentlich gerecht wird – immer und dies gilt auch für den Modus der „Uneigentlichkeit“ ist das Dasein in der Zeit erstreckt – auch das „Jetzt“ ergibt sich immer nur als ein „Gegenwärtigen“ des Zukünftigen auf Grundlage von Gewesenem. Das „Geschehen“ begrenzt die Möglichkeiten des Daseins, weil es als Spanne den Zeitraum zwischen Geburt und Tod umschließt. Das heißt mit anderen Worten: Dieses „Gegenwärtigen“ von bestimmten endlichen Möglichkeiten kann es nur geben, wenn diese zuvor durch ein „Vorlaufen“ in die Zukunft – idealerweise bis zum Tod – verstanden werden. Doch sie entspringen nicht der Zukunft. Sie sind inmitten der Geworfenheit möglich,

37 Heidegger 1927a S. 196.

38 Vgl. ebd., S. 160f.

39 Vgl. ebd., S. 407f.

40 Ebd., S. 326.

das heißt im Existenzial der Faktizität als einem Bestandteil der Sorge. „Neue eigentliche Möglichkeiten“ entspringen somit dem Dasein aus der Wiederholung beziehungsweise der Erneuerung gewesener Überlieferungen – so erklärt sich die Notwendigkeit des Zurückspringens aus der Zukunft in die Gewesenheit. Nur aus diesem Wechselspiel ist der Sinn von Sorge hinreichend verstehbar.⁴¹

2 Die Geschichtlichkeit des Daseins als „Wiederholen“ hinterlassener Möglichkeiten

2.1 Der Weg zur Wahl ererbter Möglichkeiten

Was bringt das Dasein zur „Eigentlichkeit“ und damit zur Wahl für seine eigentlichen Möglichkeiten? Die „Angst“ als eine Grundbefindlichkeit löst zunächst das Dasein aus der öffentlichen Ausgelegtheit von Welt. Die Welt ist „öffentlich ausgelegt“, weil das „Man“ uneigentliche Möglichkeiten vorgibt und damit immer schon entschieden hat – genauer soll das Indefinitpronomen „man“ gerade ausdrücken, dass hier personell „niemand“ entscheidet. Die Angst ist damit der erste Schritt eines „ausgezeichneten Erschließens“ des eigenen Daseins. Sie wirkt vereinzelt und bezieht sich auf kein konkret innerweltlich Seiendes. Das, wovor sich das Dasein ängstigt, ist vielmehr das eigene „In-der-Welt-sein-können“. Was dieses „sein-können“ ganz grundlegend und unwiderruflich verändert, ist der Tod.⁴² Der Tod ist immer der eigene, es kann keine Stellvertreterschaft bzw. Überantwortung an das „Man“ geben.⁴³ Somit wirft das „Sein zum Tod“ das Dasein auf sich selbst zurück – die Welt wird dem Dasein „unheimlich“. Die Mut zur Angst vor dem Tod ermöglicht dem Dasein in seiner Vereinzelung das Selbst-sein, das heißt seine Möglichkeiten in den Blick zu nehmen. Diese Angst lässt das Dasein über sich hinaus fragen. Das, was sich durch dieses Fragen meldet, ist das „Gewissen“. Das „Gewissen“ bezeugt die Möglichkeit eines „eigentlichen Seinkönnens“.⁴⁴ Der Ruf des Gewissens treibt das Dasein weiter zur „Entschlossenheit“: Doch diese „bringt nur in die Stimmung eines möglichen Entschlusses. Ihre Gegenwart hält den Augenblick, als welcher sie selbst und nur sie möglich ist, auf dem Sprung.“⁴⁵ Jetzt eröffnet sich erst ein Horizont für die Wahl der eigentlichen Möglichkeiten und nun ist das Dasein „selbstständig“: Es hat eine Basis erlangt, auf der es selbst entscheidet. Nun stellt sich die Frage, woher die Möglichkeiten kommen, die im Modus der „Entschlossenheit“ zur Exposition stehen. Dies lenkt den Blick auf das Da-gewesene: Die

41 Vgl. Heidegger 1927a, S. 383.

42 Vgl. ebd., S. 187.

43 Vgl. ebd., S. 253.

44 Ebd., S. 234.

45 Ebd., S. 344.

Geschichtlichkeit des Daseins wird sich im nächsten Abschnitt als eine noch tiefer gehende Analyse der Zeitlichkeit erweisen.

2.2 Die Geschichtlichkeit als Bedingung der Möglichkeit von Geschichte

Alles Vorhandene muss dem Dasein innerweltlich werden, damit es ein Verständnis dieses Seienden geben kann. Erst, wenn das Vorhandene „entdeckt“ wird, ist es in der Welt des Daseins:

„Zum Sein des Vorhandenen [...] gehört nicht Innerweltlichkeit als eine Bestimmung seines Seins, sondern als eine mögliche Bestimmung, aber eine notwendige Bestimmung für die Möglichkeit der Entdeckbarkeit der Natur.“⁴⁶

Die Entdeckung der Natur durch das Dasein geht also aller wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Vorhandenen voraus. Ebenso verhält es sich mit dem „Gegenstand“ der „Geschichte“. Eine historische Erschließung von Geschichte sei in der ontologischen Struktur der Geschichtlichkeit des Daseins verwurzelt.⁴⁷ Diese Geschichtlichkeit wiederum entspricht einer „konkreteren Auslegung der Zeitlichkeit.“⁴⁸ Sichtbar wird sie nur im Verständnis einer eigentlichen Zeitlichkeit, die sich vom „vulgären Zeitbegriff“ unterscheidet.

Die Deutung der Geschichtlichkeit geschieht bei Heidegger zwar auf Basis der eigentlichen Zeitlichkeit, wird von dort jedoch *ex negativo* aus dem „vulgären Verständnis von Geschichtlichkeit“ entwickelt. Dieses Verständnis solle zu einer „Einsatzstelle“ für die „existenziale Konstruktion der Geschichtlichkeit“ führen.⁴⁹

Was gemeinhin unter „Geschichte“ verstanden wird, ist im Sinne der verwirrten öffentlichen Ausgelegtheit zweideutig: Zum einen gäbe es eine „geschichtliche Wirklichkeit“ als die „Geschichte“, zum anderen der wissenschaftliche Umgang mit dieser Wirklichkeit. Bei genauerer Betrachtung ergeben sich jedoch vier allgemeine Bedeutungen von Geschichte: Erstens das im Doppelsinn von Vergangenheit liegende „vergangene Sein“ als etwas nicht mehr Vorhandenes, zweitens das vergangene Sein, welches im Gegensatz zum nicht mehr Vorhandenen zumindest noch wirksam ist, indem es als etwas Epochenmachendes im Sinne Rankes noch immer nachwirkt, drittens ist Geschichte bedeutsam in der Kultur von Menschen, viertens gilt das Überlieferte – die Quellen – selbst als „geschichtlich“. Auf Grundlage dieser komplexen Bedeutsamkeit von Geschichte stellt Heidegger die Frage nach der Art und Weise, wie diese Bedeutsamkeit dem Dasein etwas angeht.⁵⁰

46 Heidegger 1927b, S. 240.

47 Vgl. Heidegger 1927a, S. 392.

48 Ebd., S. 382.

49 Vgl. ebd., S. 376.

50 Vgl. ebd., S. 378f.

Die Grundverfassung der Geschichtlichkeit scheint mit dem, was als „Vergangenheit“ bezeichnet wird, eine Verbindung einzugehen. Doch worin zeigt sich die Vergangenheit: Zeigt sie sich etwa in Gegenständen, die offensichtlich noch vorhanden sind? Das Alter der Gegenstände zeigt zwar an, dass diese einem zeitlichen Prozess unterliegen, doch auch auf Gegenstände, denen ihr Alter nicht anzusehen ist, trifft doch zu, dass sie etwa in ihrer Eigenschaft als Werkzeuge einer Vergangenheit angehören. Der Vergangenheitscharakter müsse also auf eine andere Weise einsichtig werden. Das Beispiel des Werkzeuges als Gebrauchszeug verdeutlicht, was dieses Andere sein könnte: Der Zeugzusammenhang hat sich verändert; die sinnhaften Bezüge sind nicht mehr dieselben, wie zu jener Zeit in der das Werkzeug in Gebrauch war. Das, was sich laut Heidegger veränderte, ist also die Welt als Verstehenshorizont des Daseins. Die Welt, in der das Werkzeug einmal als Zeug gebraucht und besorgt wurde, existiert nicht mehr, weil es eine Welt von Menschen der Vergangenheit war. Das Innerweltliche dieser da-gewesenen Welt mag noch vorhanden sein, die welthaften Bezüge sind es nicht mehr – sie gehören vielmehr einem früheren Dasein an, dessen Erbe uns im „vulgären Verständnis von Geschichte“ nun einzig als „die Vergangenheit“ erscheint.⁵¹

Doch nicht nur die Vergangenheit von einst existierenden Menschen ist geschichtlich, unser Dasein selbst ist es ebenso. Warum bleibt dies der Öffentlichkeit verborgen? Um das zu erklären, nutzt Heidegger seine bereits an anderer Stelle thematisierte Irrtumstheorie: Das „Man“ verdeckt die primäre Form der Geschichtlichkeit, weil die öffentliche Auslegung sich lediglich auf eine sekundäre Form bezieht. Die sekundäre Form meint die Geschichtlichkeit von „innerweltlich Begegnenden“ etwa dem Werkzeug im Museum.⁵²

Doch worin besteht die Leistung der primären Geschichtlichkeit für das Dasein? Zunächst zeigt es an, dass „dieses Seiende nicht ‚zeitlich‘ ist, weil es ‚in der Geschichte steht‘, sondern daß es umgekehrt geschichtlich nur existiert [...], weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist.“⁵³ Die genuine Leistung der Geschichtlichkeit für das eigentliche Dasein besteht im Wiederholenkönnen von da-gewesenen Möglichkeiten in Form eines „Erbes“, welches das Dasein „als geworfene übernimmt“.⁵⁴ Dies heißt jedoch nicht, dass die Vergangenheit im Wiederholen dieser Möglichkeiten wiederkehrt. Die Vergangenheit gehört zu einer da-gewesenen Welt. Diese Welt jedoch existiert nicht mehr. Die überlieferten Möglichkeiten bedeuten für die Zukunft des Daseins Ungewissheit, weil Überlieferung etwas anderes ist als das Wiederbringen der Vergangenheit.⁵⁵

51 Vgl. Heidegger 1927a, S. 380.

52 Vgl. ebd., S. 381.

53 Ebd., S. 376.

54 Ebd., S. 383.

55 Vgl. ebd., S. 385f.

Somit liegt die Aufgabe von Geschichte darin, Möglichkeiten zu überliefern. Die Geschichtlichkeit des Daseins bringt diese Überlieferung in den Blick und konstituiert so etwas wie historisches Denken.

„Die ‚Auswahl‘ dessen, was für die Historie möglicher Gegenstand werden soll, ist schon getroffen in der faktischen, existenziellen Wahl der Geschichtlichkeit des Daseins, in dem allererst die Historie entspringt und einzig ist.“⁵⁶

Das heißt, Sinn macht Geschichte nur ausgehend von der Geschichtlichkeit: Somit schafft die eigentliche Geschichtlichkeit des Daseins in ihrer Gründung auf der Endlichkeit erst die Bedingung der Möglichkeit eines sinnvollen Umgangs mit dem Gegenstand der Geschichte.

Mit dieser Konzeption aus „Sein und Zeit“ hat Heidegger den Pfad der Geschichtstheorie, den er noch im Aufsatz zum „Struktur des Zeitbegriffs“ besprochen hatte, verlassen. Was ihn hier antreibt, ist nicht mehr allein eine kritische Auseinandersetzung mit den Natur- und Geisteswissenschaften. Ihm geht es um die Ausarbeitung einer Geschichtsphilosophie, die so etwas wie einen Universalismus der Geschichte jenseits von Nation oder Kultur – also den leitenden Prämissen des Historismus – als Quelle eines eigentlichen Existierens für „das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes“ ermöglicht.⁵⁷ Ihm geht es nicht allein darum, dass Vergangenheit einen „explanatorischen Charakter hat“ und damit der Gegenwart zur Orientierung verhelfen kann, sondern darum, dass Vergangenheit konkrete Möglichkeiten überliefert, welche dann für die Konstitution einer (Volks-)Gemeinschaft als Ganzes brauchbar werden: „Das Volk bleibt, wie das Man, empirisch nicht greifbar. Das Volk ist eine Gemeinschaft der Eigentlichkeit, die kein notwendiges, direktes Gegenstück in der politischen oder kulturellen Welt hat.“⁵⁸

56 Heidegger 1927a, S. 395.

57 Ebd., S. 384.

58 Barash 1999, S. 183.

3 „Dies Volk wirkt an seinem Schicksal ...“ – Die Konstitution der Gemeinschaft

Was stiftet bei Heidegger als Gegenentwurf zur defizitären Öffentlichkeit so etwas wie Gemeinschaft? Die Frage führt zunächst zurück zum einzelnen Dasein. Wie die bisherige Untersuchung ergab, ist es in der Entschlossenheit vereinzelt. Als Voraussetzung der Entschlossenheit wurde wiederum die Eigentlichkeit des Daseins erkannt. Die Vereinzelung ermöglicht dem entschlossenen Dasein die Wahl seiner ererbten endlichen Möglichkeiten. „Schicken“ diese Möglichkeiten das Dasein in ein selbst erwähltes „Schicksal“? Falls dies so sei, welche Kriterien liegen dieser Auswahl zugrunde?

3.1 Das Schicksal als Erbe da-gewesener Möglichkeiten des Daseins

Die Suche nach einer Antwort auf die eingangs erwähnten Fragen führt zunächst zurück zum Konzept der Geschichtlichkeit: Auch die Geschichtlichkeit kennt laut Heidegger einen uneigentlichen und eigentlichen Modus. Nur die eigentliche Geschichtlichkeit stellt die Einheit der drei Ekstasen der Zeitlichkeit her: Vorspringen zum Tod, Erkennen gewesener Möglichkeiten und Gegenwärtigen der Möglichkeiten in der Wahl. Die eigentliche Geschichtlichkeit bringt das zu sich selbst gekommene Dasein somit in die Lage, sich seinen „Helden“ zu erwählen. Die Möglichkeiten des entschlossenen Daseins werden ermittelt durch einen Rückgang in den Bereich, der gemeinhin als „die Vergangenheit“ bezeichnet wird, laut Heidegger jedoch so etwas ist, wie eine Bewandnisganzheit früherer Menschen – das heißt eine da-gewesene Welt als Verstehenshorizont von bedeutsamen Zusammenhängen, unter anderem bestehend aus „entdeckten“ Gegenständen und dem Mitleben anderer. Dieser Rückgang gehört wesensmäßig zur Existenz des Daseins und deshalb ist das Dasein etwas primär Geschichtliches. Irgendetwas aus dieser Welt der Vergangenheit muss eine Art von Bedeutsamkeit in der Gegenwart für die Zukunft haben – und dies müsse mehr sein als das innerweltliche „Zeug“ im Museum.

Der Fehler der uneigentlichen Geschichtlichkeit bestehe laut Heidegger darin, „die Vergangenheit“ aus der Gegenwart – anstelle der Zukunft – verstehen zu wollen. Aus diesem Missverständnis ergebe sich erst das (Schein-)Problem der Relativität von Geschichte, das dem Historismus als paradigmatischer Strömung der Geschichtswissenschaft bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts zu eigen war. Doch wenn irgendetwas aus der Vergangenheit für unser Dasein und darüber hinaus für eine Gemeinschaft Sinn machen soll, dann müsse sich „die historische Erschließung“ ebenso wie das Dasein selbst aus der Zukunft „zeitigen“. Dies bedeutet, dass die Aufgabe jeder eigentlichen Beschäftigung mit Geschichte sein muss, die da-gewesenen

Möglichkeiten in den Blick zu bringen, die zur Bewältigung des Vorlaufens in die Zukunft dienlich sind. Die Aufgabe der Beschäftigung mit Geschichte muss mehr sein als Legitimation der Gegenwart. Eine Relativität von Normen und Werten darf es in diesem Konzept nicht geben, weil sonst die Wahl aus den überlieferten Möglichkeiten völlig beliebig verlief. Die vermeintlich positivistische Geschichtsbetrachtung des Historismus⁵⁹ verschließt deshalb mehr als sie zu zeigen vermag: „Alles wirklich reale wird zum Schemen, wenn es als ‚Ding an sich‘ betrachtet, wenn es nicht erlebt wird.“⁶⁰ Genau dies stellt Heidegger klar, wenn er behauptet, dass die „schicksalhafte Wiederholung“ als Kern der Geschichtlichkeit und Bedingung der Historie eben nicht „subjektiv“ sei – sie leiste vielmehr erst die „Objektivität“ geschichtlicher Forschungen.⁶¹

Was bedeutet dies für die „Wahl“ des zu sich selbst gekommenen Daseins? Es ist nicht ganz klar, ob das Dasein im Moment der „Wahl“ einzig und allein aktiv ist. Bei Heidegger heißt es, „die Kraft des Möglichen“ schlägt in die „faktische Existenz“ herein.⁶² Kann sich das Dasein gegen diesen „Einschlag“ erwehren, oder wird es bei seiner „Wahl“ vom Schicksal überwältigt? Für Heidegger scheint klar, dass „je eigentlicher sich das Dasein entschließt“, desto „eindeutiger und unzufälliger ist das wählende Finden der Möglichkeiten“.⁶³ Im Freisein für den Tod offenbart sich im Moment der Wahl das überlieferte Schicksal – es schlägt in die Existenz des Daseins ein. Heidegger scheint es weniger um die Wahl als solche zu gehen, als vielmehr um das Erkennen von Notwendigkeit. Je freier das Dasein durch das „Sein zum Tode“ wird, desto klarer erscheint ihm sein Schicksal. „Einfachheit des Schicksals“ meint somit Klarheit über „meine“ Möglichkeiten zu bekommen. Diese Einfachheit wirkt somit als *pinzipium individuationis*: Sie unterscheidet die uneigentlichen Möglichkeiten des „Man“ von den selbstständigen Möglichkeiten des eigenen Daseins.

3.2 Die Frage nach dem Ursprung des Geschicks einer Gemeinschaft

Das Konzept der Gemeinschaft findet sich bereits in „Sein und Zeit“. Doch welchen Sinn macht es dort? Heidegger braucht es als Kontrapunkt zur Öffentlichkeit des „Man“. In diesem „Man“ herrschen Zweideutigkeit und Zwietracht. Angenommen die Individuen gelangen zur ihrem

59 Anm.: Das heimliche normative Telos des Historismus bestand im Fortschritt der Nation als Kollektivindividuum. (Vgl. Mommsen, Wolfgang J.: Die Geschichtswissenschaft jenseits des Historismus, Düsseldorf 1972, S. 15.)

60 Heidegger 1927a, S. 400. Anm.: Das Zitat entstammt dem Briefwechsel des Grafen York mit Wilhelm Dilthey.

61 Vgl. ebd., S. 395.

62 Ebd..

63 Ebd., S. 384.

Selbst-sein und sind entschlossen zur Wahl der ihnen gegebenen Möglichkeiten, was verhindert, dass sich diese Einzelschicksale nicht ebenso wie im „Man“ uneins sind und es zu den gleichen negativen Begleiterscheinungen kommt? Zunächst ist es problematisch, dass diese zu sich selbst gekommenen Individuen in ihrer Entschlossenheit vereinzelt sind und überhaupt nicht zusammenkommen. Doch Derartiges schien Heidegger nicht im Sinn zu haben, sonst hätte er auf das Konzept der Gemeinschaft gänzlich verzichten können. Doch weil er das Konzept der Gemeinschaft einführte, ergibt sich gleichsam ein Widerspruch zwischen Individuum und Gemeinschaft.

Das „Volk“ scheint bei Heidegger eine normative Bestimmung zu haben. Er grenzt es eindeutig vom Begriff der Kultur ab. Das Volk ist der Raum, indem sich das Geschick in Form eines praktischen Vollzugs in der Gemeinschaft vollzieht.⁶⁴ „[...] in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet.“⁶⁵ Synchronisiert also der normative Bezugsrahmen der Gemeinschaft die Schicksale jedes einzelnen Daseins? Dann würde aus der Eigentlichkeit jedes einzelnen Daseins in der Konsequenz so etwas wie Gemeinschaft konstituiert. In „Sein und Zeit“ wird diese Möglichkeit explizit nicht erwähnt – dafür jedoch umso auffälliger in seiner Rektoratsrede. Dort wird deutlich, dass die Rolle des Individuums genau darin besteht, die Gemeinschaft anzuerkennen. Dies offenbart die Bedeutung des in der Einleitung zitierten Satzes in aller Klarheit: „Jeder einzelne entscheidet darüber mit, auch dann und gerade dann, wenn er vor dieser Entscheidung ausweicht.“⁶⁶

4 Die Rolle der Wissenschaft zur Wahrung der „erd- und bluthaften Kräfte“ des Volkes

Das Jahr 1933 nahm Heidegger als einen bedeutsamen Bruch wahr. Mit diesem Bruch eröffnete sich für ihn eine Chance, wie er im Spiegel-Gespräch von 1966 zu verstehen gab: „[Er] war damals des Glaubens, daß in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus ein neuer und der allein noch mögliche Weg zu einer Erneuerung sich öffnen könnte.“⁶⁷ Wie sich Heidegger eine solche Erneuerung vorstellte, zeigt sich durch seine Tätigkeiten als Rektor der Freiburger Universität. Nachdem der erst kurze Zeit amtierende Rektor Wilhelm von Möllendorff von der nationalsozialistischen Führung des Landes abgesetzt worden war, ergriff Heidegger auf Empfehlung Möllendorffs selbst nach langem Zögern die Möglichkeit die Geschicke der Freiburger Universität „zu führen“. Für Heidegger eröffnete sich damit ein Möglichkeitshorizont,

64 Vgl. Thomä 2003, S. 146.

65 Heidegger (1927a), S. 384.

66 Heidegger (1933d), S. 117.

67 Heidegger (1966), in.: GA 16, S. 658.

um seine Philosophie aus der Theorie in die Praxis zu befördern.⁶⁸ Als Rektor befand er sich nun in einer Stellung, um die Position der Universität als Leitinstitution des „Volkes“ zu stärken. In seiner offiziellen Korrespondenz klingt dieses Vorhaben im Aufruf zum „Tag der nationalen Arbeit“ an: „Der Aufbau einer neuen geistigen Welt für das deutsche Volk wird zur wesentlichsten künftigen Aufgabe der deutschen Universität.“⁶⁹ Inoffiziell schrieb er einige Tage später am 4. Mai 1933 an seinen Bruder, er sei gestern in die Partei eingetreten und dies „nicht nur aus innerer Überzeugung, sondern auch aus dem Bewußtsein, daß nur auf diesem Wege eine Läuterung und Klärung der ganzen Bewegung möglich ist.“ An anderer Stelle heißt es in dem Brief: „[...] man darf jetzt nicht mehr an sich selbst denken, sondern nur an das Ganze und das Schicksal des deutschen Volkes, das auf dem Spiele steht.“⁷⁰

Lässt sich dieses praktische Engagement in der theoretischen Philosophie Heideggers verorten? Hinweise darauf ergeben sich bereits aus den Verlautbarungen vor seiner Rektoratsrede. In einer Ansprache zur Immatrikulation der Studierenden am 6. Mai heißt es, das „Volk“ sei zu sich selbst gekommen.⁷¹ Das Konzept des „Volkes“, welches in „Sein und Zeit“ bereits als das „Geschehen der Gemeinschaft“ auftrat, scheint hier eine Eigendynamik zu erhalten. Von dem Schicksal des Einzelnen ist hier nicht mehr die Rede. Nicht mehr das Dasein findet zu sich selbst, sondern das Kollektiv, welches bereits in „Sein und Zeit“ mehr bedeutete als die Summe der Einzelschicksale.⁷² Was 1927 noch als ein Widerspruch zwischen Individuum und Gemeinschaft auftrat, wird 1933 zugunsten der Gemeinschaft aufgelöst. Was 1927 bei Heidegger „Schicksal“ des Daseins genannt wurde, tritt nun als ein Synonym für das praktische „Geschick der Gemeinschaft“ auf.

Die Leitung dieser Praxis obliegt der Wissenschaft. Sie muss zunächst wieder rückgebunden werden in die Geschicke der Gemeinschaft. Dies geschieht zunächst mit der von Heidegger proklamierten „Abkehr von der akademischen Freiheit“, welche sie von der Öffentlichkeit abgrenzte. Nach Wilhelm v. Humboldt ist die Universität ein Raum, indem das Individuum zur Einsamkeit und Muße (Freiheit) von der Öffentlichkeit freigestellt wird. Dies schafft eine notwendige Kluft zwischen den Belangen des außeruniversitären Bereichs. Nur die Freistellung aus diesem Bereich ermöglicht Muße für die Wissenschaft fernab gesellschaftlicher Verwertungszwänge.⁷³ Diese Trennung versucht Heidegger nun zu überwinden, nicht um das

68 Vgl. Thomä 2003, S. 146.

69 Heidegger (1933a): Aufbau einer neuen geistigen Welt, in: GA 16, S. 82.

70 Heidegger, Martin (1933b): In neue Aufgaben hineingestellt. Brief an den Bruder, in: GA 16, hrsg. v Hermann Heidegger, Frankfurt a.M. 2000, S. 93.

71 Heidegger, Martin (1933c): Zur Immatrikulation, in: GA 16, hrsg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt a.M. 2000, S. 95.

72 Heidegger 1927a, S. 384.

73 Rüegg, Walter: Themen, Probleme, Erkenntnisse, in: Ders.: (Hg.): Geschichte der Universität in Europa Bd. IV.

Außen in die Wissenschaft einbrechen zu lassen, sondern um der Wissenschaft eine größere Bedeutung im Außen zu verschaffen.

Die Wissenschaft soll die Notwendigkeit der Gemeinschaft erkennen und fundieren, um die Wahl der Möglichkeiten aus den Anfängen des philosophischen Denkens zurückzugewinnen. Zudem obliegt der Wissenschaft die Aufgabe der Gemeinschaftserhaltung. Noch im Spiegel-Gespräch verdeutlicht Heidegger, dass der Wissensdienst dem Arbeits- und Wehrdienst vorauszu gehen habe, da „Arbeit und Wehr wie jedes menschliche Tun auf ein Wissen gegründet und von ihm erhellt werde.“⁷⁴ Die Theorie solle also der Praxis den Weg weisen.

Welche Erkenntnis hat diese Theorie für die Praxis zu bieten? Echtes „Wissen“ scheint bei Heidegger charakterisiert zu sein als Erkennen der Notwendigkeit in den überlieferten Möglichkeiten. Der Entschluss sich dieser Überlieferung anzuvertrauen, entspringt der „geistigen Welt“ des Volkes.

Worin offenbart sich diese „geistige Welt“? Sie kann sich nicht in der Welt des einzelnen Individuums zu erkennen geben. Die Welt des Daseins kann nur im Bereich des uneigentlichen Existierens gemeinsam gedacht werden. Eigentlich ist sie nur aus der Vereinzelnung zu verstehen – doch dort hat das Mit-sein der anderen dem Dasein nichts mehr zu bieten. Aus diesem Grund benötigt Heidegger die „erd- und bluthaften Kräfte“ als einen überindividuellen Bezugsrahmen. Der erdhaften Kräfte blieb Heidegger auch nach 1945 treu. Auf die Frage hin, ob es tatsächlich die Bestimmung des Menschen sei, auf der „Erde“ zu sein, antwortet Heidegger im Spiegel-Gespräch: „Nach unserer menschlichen Erfahrung und Geschichte, soweit ich jedenfalls orientiert bin, weiß ich, daß alles Wesentliche und Große nur daraus entstanden ist, daß der Mensch eine Heimat hatte und in einer Überlieferung verwurzelt war.“⁷⁵

Schlussbetrachtung: Aus Syrakus zurückgekehrt?

Die Suche nach den theoretischen Ursprüngen des Schicksalsbegriffs der Rektoratsrede führte in das Hauptwerk Heideggers und dessen Geschichtsphilosophie zurück. Die Analyse des Daseins in „Sein und Zeit“ verwies auf die Struktur der Sorge, die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit. Von dort aus werden der Sinn von Eigentlichkeit, Entschlossenheit und die Wahl da-gewesener Möglichkeiten erst verstehbar. Am Ende spitzt sich die Untersuchung im Widerspruch zwischen Schicksal und Geschick zu. Bei der Gegenüberstellung dieses Schicksalsbegriffs mit jenem der Rektoratsrede offenbarte sich die Auflösung des Widerspruchs zugunsten eines „schicksalhaften

Vom Zweiten Weltkrieg bis zum Ende des 20. Jahrhunderts, München 2010, S. 28-29.

74 Heidegger (1966), S. 657.

75 Ebd., S. 670.

Geschicks“.

Heideggers Beitrag zur Anbahnung einer neuen, unter anderem von Dilthey beeinflussten Geschichtstheorie ist nicht von der Hand zu weisen – dies wird auch unter anderem von Rösen gewürdigt. Die Überlegungen zur Struktur des Zeitbegriffs und zum historischen Denken als vorwissenschaftlicher Bedingung jeder wissenschaftlichen Beschäftigung mit Geschichte fundieren die Grundlagen einer vom Historismus sich unterscheidenden Geschichtstheorie, was zu dieser Zeit zweifelsfrei ein Fortschritt bedeutete. Erst seine geschichtsphilosophischen Implikationen werfen einen Schatten auf diese Erkenntnisse. Mit ihnen verbunden ist das Konzept einer „eigentlichen Wahl“ von Möglichkeiten. Nicht die Kritik am „vulgären Zeitbegriff“ und einer damit einhergehenden uneigentlichen Geschichtlichkeit ist ihm vorzuwerfen, sondern das Zuspitzen all dieser Überlegungen auf den zunächst ungelösten Widerspruch zwischen Schicksal und Geschick. Zudem artikuliert er im Konzept des Geschicks etwas Überindividuelles, das mehr vorgibt zu sein, als der Überbau „Kultur“. Infolgedessen unterlag das Selbst-sein des Individuums der Totalität des Selbst-sein der Gemeinschaft: Die Aporie wurde zugunsten der Gemeinschaft aufgelöst. Die Gemeinschaft ist die „Notwendigkeit“, welche Heidegger zu erkennen glaubt. Inhalte, wie sie im Bereich der Kultur zu finden sind, werden hier irrelevant. Die Form relativiert den Inhalt und zwingt den Einzelnen in diese Form. Dies ist wohl Heideggers entscheidender Fehler, da er gänzlich blind war, für die ideologischen Abgründe des Nationalsozialismus, der zu aller erst aufgrund seines Inhalts zu kritisieren ist.⁷⁶

Der Schicksalsbegriff – theoretisch fundiert in „Sein und Zeit“ – ist 1933 von dem des Volkes oder der Gemeinschaft kaum noch trennbar. Doch die Ursprünge der Denkfiguren, welche sich in der Rektoratsrede verbergen, reichen zurück ins philosophische Denken vor 1933. Theorie – das heißt sein philosophisches Schaffen vor 1933, und Praxis – NS-Engagement unter Nutzung theoretisch aufgeladener Begrifflichkeiten, scheinen bei Heidegger kaum trennbar. Diese Untrennbarkeit korrumpiert die Theorie nachhaltig, eben weil die Praxis sich derartig verstrickte.⁷⁷ Was sagt dies über die ideengeschichtliche Verortung von Heideggers Philosophie vor seinem NS-Engagement?

Jeffrey Herf entwarf in seiner Analyse des Denkens der Weimarer Republik und des Nationalsozialismus das Konzept einer „reaktionären Moderne“. „Volk“ und „Kultur“ stehen hier als Antagonismen zur anglo-amerikanischen „Gesellschaft“ und „Zivilisation“. Das Paradoxon dieser „reaktionären Moderne“ bestand im Nebeneinander einer irrationalen Hingabe für die Interessen des Volkes bei gleichzeitiger rationaler Nutzung modernster technologischer Mittel.⁷⁸

76 Vgl. Thomä 2003, S. 148.

77 Vgl. ebd., S. 146.

78 Vgl. Herf, Jeffrey: *Reactionary modernism: technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*,

Letzteres – das Primat des technisch Neuen als Vehikel der Überlegenheit – dürfte Heidegger bei der späteren Verortung des Nationalsozialismus im Zuge seiner Technikkritik erkannt haben. Im Jahr 1933 findet sich diese Kritik noch nicht. Zudem ist gerade die Metaphysik eines „schicksalhaften Geschicks des Volkes“ der immanente Fluchtpunkt seiner Geschichtsphilosophie.

Heidegger bewegte sich also im Bezugsraum dieser „reaktionären Moderne“. Der Begriff des „Volkes“ schuf darin eine Scheinobjektivität, mit der eine Hierarchisierung einherging, welche das universalistische Erbe der Aufklärung negierte. Die zeitgenössische Unschuld der Begriffe „Volk“ und „Gemeinschaft“ kann nicht darüber hinweg täuschen, dass er sich inmitten seiner Zeit an den zumindest partiell verwirklichten Idealen einer universellen Bürgergesellschaft störte. Die ambivalenten Glücksversprechen dieser Gesellschaft sind für Heidegger Irrlichter, die das Dasein nur von seinem gefährlichen Weg ins Himmelsreich der Eigentlichkeit ablenkt. Seine Kulturkritik ist im Kern ein irrationales Konzept, weil es selbst nicht zu artikulieren vermag, zu welchem Ende es führen soll und sich jedweder empirischer Überprüfbarkeit entzieht.

Heidegger war damit ein nützlicher Ideengeber für die Legitimation einer völkisch-konservativen Weltanschauung, die im Kern antidemokratisch, antiegalitär und ständisch war. Wie in den zahlreichen Publikationen dieser Bewegung kommt auch in „Sein und Zeit“ ein deutliches Unbehagen an der Moderne zum Ausdruck. Statt eine Kritik der negativen Begleiterscheinungen moderner Vergesellschaftung zu artikulieren, wird die Ambivalenz der Moderne gänzlich verkannt. Stattdessen soll die „Gemeinschaft des Volkes“ „seine Welt der innersten und äußersten Gefahr“ auf den Trümmern der Alten – der falschen Welt errichten.

Als Professor bewegte sich Heidegger mit seinem Kulturpessimismus inmitten einer antirepublikanischen und konservativen Professoren- und Studierendenschaft. Sein Erfolg ist ohne den Blick auf dieses rückwärtsgewandte und durch die Krisenhaftigkeit der Zeit (u.a. knappe Geldmittel, akademische Überfüllung und Perspektivlosigkeit) verunsicherte Milieu kaum erklärbar. Das eigentümlich übersetzte Platon-Zitat am Ende der Rektoratsrede – „Alles Große steht im Sturm ...“ – ist durchaus als Sinnbild für die eigenen prekären Umstände zu verstehen, in welche sich insbesondere die Geisteswissenschaft ausgeliefert sah. Die Welt solle zwar nicht am deutschen Wesen genesen, doch das deutsche Denken – seine „geistige Welt“ – könne doch seinen Teil dazu beitragen, um die Menschen vom falschen Bewusstsein des „Man“ zu befreien – was immer dies in letzter Konsequenz bedeuten mag. Insofern zeigt sich Heideggers NS-Engagement als nützliches Vehikel, um die bereits lange Zeit vorbereitete Herrschaft des Dionysios zu legitimieren. Heidegger und die kulturellen Eliten der Weimarer Zeit beschwören

Cambridge 1996, S. 226.

einen Geist, den sie im Moment seines Erscheinens so wenig kontrollieren konnten, wie sie in der Lage waren vorzusehen, welche nihilistischen Kräfte dieser zu entfalten in der Lage war. In der Nachgeschichte des Nationalsozialismus versucht Heidegger sich und seine Philosophie zu entschuldigen, indem er sein Denken passiv in das Geschehen des Nationalsozialismus eingliedert. Er empfindet Scham darüber, in diesen „Strudel“ aus Verstrickungen hineingeraten zu sein. Schuld daran, dass es überhaupt so weit kommen konnte, empfindet er hingegen keineswegs. Vielmehr offenbart Heidegger seinen Antikommunismus als Erklärungs- und Entschuldigungsmodell. Ähnlich wie Ernst Nolte relativiert er den Nationalsozialismus und dessen Verbrechen durch das Herstellen eines kausalen Bezugs zwischen Stalinismus und NS-Herrschaft. Diese Form der Schuldabwehr grenzt an sekundären Antisemitismus⁷⁹ – da sie den Massenmord an Jüdinnen und Juden in ein kausales Verhältnis zum Stalinismus stellt, um damit indirekt die eigene Schuld und die Tragweite dieses Verbrechens zu relativieren. Deutlich wird dies unter anderem durch Heideggers Behauptung, gerade Denker wie er seien die Nächsten, die nun nach Hitlers wüten (gegen die Juden) dem Wüten Stalins als Hitlers ungleichem Bruder zum Opfer fallen könnten.⁸⁰

79 Anm.: Zum Begriff vergleiche folgende Beiträge/Sammelbände. (Leibold, Jürgen/ Kühnel, Steffen: Einigkeit in der Schuldabwehr. Die Entwicklung antisemitischer Einstellungen in Deutschland nach 1989, in: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Deutsch-deutsche Zustände. 20 Jahre nach dem Mauerfall, Frankfurt a.M. 2009, S. 131-151; Rabinovici, Doro/ Speck, Ulrich/ Sznajder, Natan (Hg.): Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte, Frankfurt a. M. 2004.)

80 Vgl. Thomä 2003, S. 155-157.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W.: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, in: Gesammelte Schriften Bd. 6, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. ⁵1996, S. 413-526.

Barash, Jeffrey Andrew: Heidegger und der Historismus. Sinn der Geschichte und Geschichtlichkeit des Sinns, Würzburg 1999.

Droysen, Johann Gustav (1856/57 und 1882): Grundriß der Historik, in: Wolfgang Hartwig (Hg.): Über das Studium der Geschichte, München 1990, S. 85-117.

Grimm, Jacob/ Grimm, Wilhelm: Deutsches Wörterbuch Bd.4, Leipzig 1878.

Heidegger, Martin (1916): Die Struktur des Zeitbegriffs in der Geschichtswissenschaft, in: Gesamtausgabe (GA) Bd.1, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann 1978, S. 413-433.

Ders.: (1927a): Sein und Zeit, Tübingen ¹⁵1979.

Ders.: (1927b): Die Grundprobleme der Phänomenologie, in: GA 24, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt a.M. 1989.

Ders.: (1933a): Aufbau einer neuen geistigen Welt, in: GA 16, hrsg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt a.M. 2000, S. 82-83.

Ders.: (1933b): In neue Aufgaben hineingestellt. Brief an den Bruder, in: GA 16, hrsg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt a.M. 2000, S. 93.

Ders.: (1933c): Zur Immatrikulation, in: GA 16, hrsg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt a.M. 2000, S. 95-97.

Ders.: (1933d): Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, in: GA 16, hrsg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt a.M. 2000, S. 107-117.

Ders.: (1946): Meine Beseitigung, in: GA 16, hrsg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt a.M. 2000, S. 421-422.

Ders.: (1966): Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger, in: GA 16, hrsg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt a.M. 2000, S. 652-683.

Herf, Jeffrey: *Reactionary modernism: technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge 1996,

- Hayden White: Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa, Frankfurt a.M. 1994.
- Ders.: Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses, Stuttgart 1991.
- Leibold, Jürgen/ Kühnel, Steffen: Einigkeit in der Schuldabwehr. Die Entwicklung antisemitischer Einstellungen in Deutschland nach 1989, in: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Deutsch-deutsche Zustände. 20 Jahre nach dem Mauerfall, Frankfurt a.M. 2009, S. 131-151.
- Losurdo, Domenico: Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland. Heidegger und die Kriegsideologie, Stuttgart 1995.
- Mommsen, Wolfgang J.: Die Geschichtswissenschaft jenseits des Historismus, Düsseldorf 1972.
- Rabinovici, Doro/ Speck, Ulrich/ Sznajder, Natan (Hg.): Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte, Frankfurt a. M. 2004.
- Rüegg, Walter: Themen, Probleme, Erkenntnisse, in: Ders.: (Hg.): Geschichte der Universität in Europa Bd. IV. Vom Zweiten Weltkrieg bis zum Ende des 20. Jahrhunderts, München 2010, S. 21-45.
- Rüsen, Jörn: Historik. Umriss einer Theorie der Geschichtswissenschaft, in: Erwägen – Wissen – Ethik, vgl. „Veröffentlichungsvorhaben“ – bisher unveröffentlicht, jedoch auf Anfrage zum Zwecke der Kritik zugänglich.
- Thomä, Dieter: Heidegger und der Nationalsozialismus. In der Dunkelkammer der Seinsgeschichte, in: Ders.: (Hg.): Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2003, S. 141-162.
- Zedler, Johann Heinrich/ Ludewig, Johann Peter, von: Großes vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste Bd.9, Leipzig/ Halle 1732.