

Martin Heidegger

DIE DISKUSSION UM HEIDEGGER

Warum Heidegger? Welche Bedeutung können Heideggers philosophische Überlegungen heute noch haben, insbesondere für die Politische Philosophie, nach all den aufgedeckten Beziehungen, die er zum Nationalsozialismus unterhielt? Das Buch folgt hier explizit der Hypothese, dass Heideggers Denken – trotz, aber auch gerade wegen dieser unverzeihbaren Verwicklungen – Anlass bietet, grundlegende Fragen der Politischen Philosophie aufzugreifen und es für künftige Diskussionen zum Politischen fruchtbar zu machen. Weiters wird die vorliegende Untersuchung zeigen, dass vornehmlich Heideggers Überlegungen zur Destruktion des Politischen wichtige Impulse beinhalteten, die die Rezeption ab den 1990er Jahren in Frankreich aufnahm. Zu den Hauptakteuren dieser Rezeption gehörten Levinas, Blanchot, Nancy und Derrida, die Heideggers Entpolitisierung des Mitseins diskutierten, um Chancen und Möglichkeiten eines Zusammenlebens mit Anderen, Fremden und Feinden auszuloten.

Der von Sloterdijk aufgestellten These, dass „die Historiker mit dem Fall Heidegger im Wesentlichen fertig sind“, konnte man sich getrost bis ins Jahr 2014 anschließen: „Was immer auch die Archive noch freigeben mögen, der Gesamtbefund des Dossiers Heidegger wird davon nicht mehr entscheidend verändert werden. Wer den Denker denunzieren will, kann sich auf die gründliche Arbeit der Vor-Denunzianten stützen, wer ihn entlasten oder freisprechen möchte, dem stehen die Plädoyers der Vor-Apologeten zur Verfügung.“¹

Als Sloterdijk seine Bemerkungen zum Fall Heidegger notierte, waren die *Schwarzen Hefte*,² und somit der von Heidegger selbst dokumentierte Antisemitismus, noch nicht publiziert. Ein Umstand, den bis dahin keiner erahnen konnte, vor allem nicht Historiker und Historikerinnen. Allerdings waren andere Fakten zu Heideggers Nähe und Sympathie zum Nationalsozialismus, wie seine Mitgliedschaft in der NSDAP und die Entfernung der Husserl-Widmung aus *Sein*

1 Sloterdijk 2012, S. 39.

2 Heidegger 2014a, Heidegger 2014b und Heidegger 2014c.

und Zeit, dank zahlreicher recherchierter Fakten hinreichend bekannt. Ein Antisemitismus bei Heidegger – wie auch immer er bezeichnet wurde³ – war zu vermuten, auch wenn er sich in seinen bis dahin publizierte Schriften nicht zweifelsfrei belegen ließ.

Nancy vermerkte hierzu: „Dass Heidegger den Antisemitismus teilte, der das Europa der Dreißigerjahre beherrschte, konnte seit fünfzig Jahren niemand bezweifeln, auch wenn man in seinen Texten keine entsprechende Erklärung fand. Aus den *Schwarzen Heften* erfahren wir in dieser Hinsicht nichts Neues. Die Aufregungen und Verurteilungen, die sie zur Folge hatten, zeugen vielmehr von einer Naivität, die schwer zu verstehen ist. Haben wir nicht längst die Ausschließung, ja sogar die Verwerfung des jüdischen oder judeo-christlichen Ursprungs durch das Denken eines archi-originären Griechenlands analysiert? Lyotard, Derrida, Lacoue-Labarthe in erster Linie und noch viele andere (Levinas, Granel, Haas, Courtine, Zarader, Janicaud, Marion, Badiou, um nur einige Franzosen zu nennen) können vorgeladen werden, um auf verschiedene Weisen von der luziden Umsicht, mit der Heidegger bedacht worden ist, Zeugnis abzulegen. Zuerst muss man lesen, das versteht sich von selbst, dann muss man sich an die Arbeit machen, anstatt wild zu gestikulieren. (Lesen: zum Beispiel in Derridas *Psyche II* den sehr klaren Nachweis eines vollkommenen Bewusstseins von Heideggers Antisemitismus. Im Blick auf die *Rektoratsrede* spricht er von dem, was *eine archaisierende Reaktion gegenüber dem einfachen Handwerker gestattet und den Handel und das Kapital anprangert, Begriffe, von denen man gut weiß, mit wem sie damals in Verbindung gebracht wurden*. Es könnte nicht klarer sein.)“⁴

Warum kann es aber für die Politische Philosophie dennoch von Bedeutung sein, sich mit Heidegger zu beschäftigen? Oder wie Lacoue-Labarthe es formu-

3 Vgl. hierzu Trawny 2014 und Di Cesare 2014.

4 Nancy 2015a (Hervorhebungen im Original). Ebenfalls nicht überrascht zeigte sich die Philosophin Di Cesare. In einem Interview äußerte sie sich: „Nach den antisemitischen Stellen in den ersten Bänden war ich nicht überrascht. Das ist im Grunde sehr kohärent. Heidegger spricht von der Verbindung zwischen Judentum und Metaphysik. Die Juden sind für ihn die wurzellosen Agenten der Modernität. Die Technik ist für Heidegger die letzte Fassung der Metaphysik. So wie eine Komplizenschaft zwischen Metaphysik und Judentum besteht, so besteht auch eine Komplizenschaft zwischen Judentum und Technik. Und so wie die Technik sich selbst verzehrt, wie er an einer Stelle sagt, so kann man eben auch von der Selbstvernichtung des Judentums sprechen. Er sagt, damit sei der *Höhepunkt der Selbstvernichtung* in der Geschichte erreicht. In der Geschichte des Seins gibt es für Heidegger keinen Platz für die Juden [...]“ Di Cesare 2015 (Hervorhebungen im Original).

lierte: „[I]st eine *Politik* möglich, die Heideggers Denken in Betracht zieht?“⁵ Dass Heideggers Äußerungen und dessen Handeln im Zusammenhang mit dem Nationalsozialismus nicht nur die Integrität seiner Person und die seines Werks, sondern auch die Integrität der Institution „Philosophie“ – deren Lehre, ihr Wissen, ihre Moralität, ihr ethisches Handeln, ihre Verantwortung – in Frage stellen, steht außer Diskussion. Insbesondere seine *Rektoratsrede*, die Ereignisse rund um diese Antrittsrede und vor allem sein Antisemitismus sind für eine Geschichte der Philosophie, die sich mit den Verwicklungen der Disziplin mit dem Totalitarismus während des Nationalsozialismus beschäftigt, von erheblicher Relevanz.⁶

In den 1980er und 1990er Jahren wurde einiges zur Person Heidegger zusammengeführt. Dem folgten fachspezifische Auseinandersetzungen, feuilletonistische Popularisierungen und heftige Polemiken. Verschiedene Dokumente wurden zusammengetragen. Persönliche Beziehungen, die Heidegger eingegangen war, und weitreichende Entscheidungen, die Heidegger getroffen hatte, wurden freigelegt. Fragen der philosophischen Verantwortung wurden erörtert und Schuldfragen verhandelt: Kann das philosophische Werk unabhängig von Heideggers Person bestehen? Wodurch zeichnet sich Heideggers Antisemitismus und Nationalsozialismus aus? Gibt es in seinen Schriften einen antisemitischen und nationalsozialistischen Impetus? Ist Heideggers Haltung zum Nationalsozialismus mit der ideologischen Einstellung und der Täterschaft vieler anderer Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen seiner Zeit im nationalsozialistischen Deutschland gleichzusetzen? Lassen sich zwischen Heideggers Denken und der nationalsozialistischen Ideologie und Politik möglicherweise nur gewisse Ähnlichkeiten und Parallelen ausfindig machen? Könnte deshalb von einer konservativen, nationalistischen Haltung bei Heidegger die Rede sein? Ließe sich Heideggers Verhalten somit als Naivität abtun, die womöglich sein Werk unberührt erscheinen lässt? Oder gehört Heideggers Verflechtung mit dem Nationalsozialismus „nur“ in eine bestimmte Phase seines Denkens, aus der er sich dann spä-

5 Lacoue-Labarthe 2003, S. 142 (Hervorhebungen im Original).

6 Gleichsam beispielhaft möchte ich hier auf zwei Ereignisse hinweisen: 1. Für das Sommersemester 1933 ordnete Heidegger als Rektor „Wehrsport-Übungen“ für Studierende an. Vgl. Ott 1992, S. 148 und Grosser 2011, S. 68. 2. Nach Antritt des Rektorats an der Freiburger Universität im Jahr 1933, veranstaltete Heidegger in der Nähe seiner Hütte in Todtnauberg sogenannte „Wissenschaftslager“ für Kollegen und Kolleginnen sowie Studierende, die dort die Organisation der Universität im Nationalsozialismus diskutierten. Vgl. Sharr 2010, S. 66 und 117f sowie Safranski 1994, S. 306ff und Ott 1992, S. 214ff.

ter herausgearbeitet hat? Oder aber ist die nach dem Nationalsozialismus ausbleibende öffentliche Bitte um Entschuldigung Heideggers nicht vielmehr ein Hinweis auf eine tiefe Verstrickung seines Denkens mit dem Nationalsozialismus? Ließe sich Heideggers Destruktion des Subjekts und seine Technikanalyse, die mit einer – in der Rezeption oftmals als dunkel, zweideutig und zwielichtig wahrgenommenen – Rede vom Seinsgeschick und von den letzten entschwundenen Göttern einhergeht, nicht eher als Ausflucht aus der Verantwortung lesen? Ist Heidegger nicht vielmehr durch und durch ein Nationalsozialist gewesen?

Sicherlich sind viele Fragen, Zweifel und Naivitäten rund um Heideggers Antisemitismus und dessen Bezug zum Nationalsozialismus mit der Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* obsolet geworden.⁷

Rückblickend muss trotzdem irgendwann die Frage nach dem gestellt werden, was von der konfrontativen Diskussion um den *Fall Heidegger* geblieben ist? Welche Lehren wurden gezogen? Insbesondere muss die Frage nach den Konsequenzen für die Politische Philosophie gestellt werden.⁸ Kann überhaupt ein Schlussstrich unter die Diskussion über Heidegger, sein Werk und dessen Engagement während des Nationalsozialismus gezogen werden? Sind die Folgen und die Konsequenzen, die innerhalb der Diskussion gezogen wurden, von innerphilosophischer Natur, oder reichen sie weiter? Wurden die Ermittlungen zum *Fall Heidegger* auf seine Person und auf seine Schriften beschränkt gehalten, oder hatten Heideggers Verstrickungen mit dem Nationalsozialismus auch Folgen für die Fragen, die er stellte, und für die Probleme, die er erörterte? Bedeutet der *Fall Heidegger*, dass für die Phänomenologie oder für eine Philosophie des Politischen bzw. für die Politische Philosophie, Anschlüsse an Heidegger, an seine Betrachtungen zur modernen Technik, zum Mitsein, zur Existentialität und zum In-der-Welt-sein, zum Haus des Seins und zur Heimatlosigkeit obsolet sind?

Anders gefragt: Sind die Arbeiten der neueren Politischen Philosophie weiterhin von Heideggers Werk geprägt, trotz der kritischen Auseinandersetzung

7 Zur Diskussion um Heideggers Haltung während des Nationalsozialismus vgl. u.a. Pöggeler 1974; Pöggeler 1983; Altwegg 1988; Gethmann-Siefert, Pöggeler 1988; Schwan 1989; Farias 1989; Vietta 1989; Lacoue-Labarthe 1990; Jamme, Harries 1992; Derrida 1988b; Safranski 1994; Thomä 2003; Lyotard 2005; Taureck 2007. Eine Vielzahl neuerer Publikationen erschienen nach der Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte*: vgl. dazu u.a. Hachmeister 2014 und Heinz, Kellerer 2016.

8 Ein erstes Resümee zog Grosser und zeichnete Heideggers politisches Engagement im Umfeld des Nationalsozialismus und dessen politische Motive innerhalb seiner philosophischen Arbeit nach. Vgl. Grosser 2011.

mit seiner Person? Oder stellte die Debatte um Heidegger eine Zäsur dar, die die Politische Philosophie dazu veranlasste, sich den aktuellen Veränderungen der politischen Umstände und Strukturen zuzuwenden? Zu diesen Veränderungen gehören die technische, ökonomische und politische Globalisierung, die terroristischen Bedrohungsszenarien, die sozialen Ungleichheiten und ökologischen Katastrophen, aber ebenso der veränderte Einfluss trans- und supranationaler Einrichtungen und jener von NGOs. Insbesondere die wachsende Bedeutung von NGOs und trans- sowie supranationalen Einrichtungen, aber auch jene der internationalen Finanzmärkte⁹ stellen für die Politische Philosophie, wenn sie denn in ihren Analysen berücksichtigt werden, eine enorme Herausforderung dar. In den seltensten Fällen werden diese Einrichtungen politisch bestimmt, geschweige denn demokratisch gewählt. Sie verfügen über ein geringes politisch-repräsentatives Kapital, obwohl ihr symbolisch-repräsentativer Wert stetig anwächst.

In dem Text *Das kantische Projekt und der gesplante Westen* legte Habermas seinen Lesern und Leserinnen die Interpretation nahe, dass sich die Philosophie – angesichts einer „von Terrorismus und Krieg, von disparitären weltwirtschaftlichen Entwicklungen geprägte[n] Situation“ – in der Rolle einer nachhinkenden Disziplin befindet. Er schrieb: „Heute bildet freilich die Philosophie bestenfalls die begriffsklärende Nachhut einer unter Völkerrechtlern und Politikwissenschaftlern geführten Fachdiskussion. Während die Politikwissenschaft den Zustand internationaler Beziehungen beschreibt und die Jurisprudenz über Begriff, Geltung und Gehalt des bestehenden internationalen Rechts Aussagen macht, kann die Philosophie versuchen, im Lichte der bestehenden Konstellationen und der geltenden Normen einige grundbegriffliche Aspekte der Rechtsentwicklung insgesamt aufzuklären.“¹⁰

Unter Bezugnahme auf Suarez, Grotius, Pufendorf und vor allem Kant verwies Habermas auf eine Politische Philosophie, die zu Zeit der Aufklärung ei-

9 Vogl versuchte in seinem neuen Buch *Der Souveränitätseffekt* aufzuzeigen, dass „[...] sich im modernen Finanzwesen eine politische Entscheidungsmacht konzentriert, die abseits von Volkssouveränitäten und unter Umgehung demokratischer Prozeduren agiert.“ Einen Absatz zuvor heißt es: „Die Neuzeit hat nicht nur Staatsapparate, international operierende Konzerne, einflussreiche Finanzindustrien und dezentrale Märkte hervorgebracht. Es hat sich auch ein spezifischer Machttypus formiert, der eine autonome Stellung innerhalb der Regierungspraxis einnimmt.“ Vogl 2015, S. 7f.

10 Habermas 2004, S. 116.

nem Schrittmacher¹¹ glich. Damals befand sich die Philosophie für ihn noch nicht in einer abgeschlagenen Position der Belanglosigkeit. Ihr Ende war noch nicht in Sicht. Wie bei einem Rennen, so diagnostizierte Habermas, haben die Politik-, Rechts- und Sozialwissenschaften im Diskurs zur Konstitution des Politischen die Philosophie hinter sich gelassen. Wenn dem so sein sollte, und wir der Diagnose Habermas' folgen, dass die Politische Philosophie bereits derart außer Atem und am Ende ist, dass ihr nur noch das Liegendebliebene zur Bearbeitung bleibt, so muss bei Berücksichtigung des *Falles Heidegger* untersucht werden, in welchem Verhältnis dieser zum Ende der Politischen Philosophie stand. Lässt sich Heideggers Engagement zur Rektoratszeit als ein Versuch interpretieren, die Diskurshoheit über das Politische wiedergewinnen zu wollen? War die *Rektoratsrede* für Heidegger der Versuch, die Politische Philosophie zu formieren, in neue wegweisende Bahnen zu lenken, um das Politische im Fortgang und im Bereich der Philosophie zu halten? Ist also Heideggers Rede, einen anderen Anfang in der Seinsfrage zu denken, stets auch das Experiment, einen anderen Anfang mit dem Politischen zu machen, um überhaupt erst ins Politische zu gelangen? Oder lassen sich Heideggers Anmerkungen zum Politischen bzw. zur *Polis* nur vor dem Ende der Politischen Philosophie verstehen, ein Ende, vor dem die Philosophie in ihrer Gesamtheit als Institution und Disziplin zu stehen glaubte? Es stellt sich die Frage, ob Heideggers Engagement von dieser Verendung, vom Leichnam der Politischen Philosophie ausgehend, zu verstehen ist. Oder sind Heideggers Hinweise dahingehend zu verstehen, dass er von einem Politischen ausging, dem ursprünglich ein Ende innewohnt, um nie einen Anfang zu nehmen?

Um jedoch noch einmal zu rekapitulieren, was es mit dem Politischen bei Heidegger auf sich hat, darf nicht außer Acht bleiben, dass dieser weder die Absicht hegte eine Politische Philosophie noch eine Philosophie des Politischen auszuarbeiten.¹² Das Fehlen eines solchen Anliegens mindert natürlich nicht die Problematik seiner Äußerungen und die seines Verhaltens. In einem ersten Schritt muss jedoch noch einmal geklärt werden, was Heidegger unter einer *Polis* des Seins verstand, um jenen Moment zu ermessen, der ihn dazu brachte, sich mit Begriffen und Aspekten auseinanderzusetzen, die gemeinhin als politische Themen verstanden werden. In einem zweiten Schritt kann dann verfolgt werden, was seit den Diskussionen in den 1970er Jahren aus Heideggers Entwurf einer Depolitisierung der *Polis* geworden ist, den er vor allem in seiner Vorlesung

11 Vgl. Habermas 2004, S. 114.

12 Vgl. Münch, Sörensen 2013, S. 7f.

Parmenides entwickelte. Welche Folgen hatte dieser Entwurf einer Depolitisierung für die kritische Rezeption Heideggers durch die Philosophie?

Um Heideggers Kritik an der politischen Wissenschaft zu verstehen, an die seine Entpolitisierung des Politischen anschließt, ist es angebracht, sich die Topologisierung seines Begriffs vom Mitsein anzusehen. Wenn man es dabei belässt, sich Heideggers Publikationen im Zeitraum zwischen dem Buch *Sein und Zeit* und dem Sammelband *Unterwegs zur Sprache* zuzuwenden, dann lässt sich in seinen Arbeiten eine – wenn auch unvollständige – Kette von topologischen Begriffen finden: Räumlichkeit des Daseins/Welt (*Sein und Zeit*¹³), Europa/Abendland (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*¹⁴), Volk/Stätte (*Rectoratsrede*¹⁵), Erde/Boden (*Der Ursprung des Kunstwerkes*¹⁶), Grund/Abgrund (*Der Satz vom Grund*¹⁷), Ort (*Die Sprache*¹⁸), Heimatlosigkeit (*Bauen Wohnen Denken*¹⁹), Raum (*Das Wesen der Sprache*²⁰). Die eher willkürliche oder zufällig zusammengefügte Reihung von Begriffen, die aus einigen wenigen Schriften Heideggers herausgegriffen sind, verdeutlicht dennoch, dass sich seine Frage nach einer Gründung und Verräumlichung von Sein durch dessen gesamtes Werk zieht. Es wird sichtbar, dass die Frage nach der Möglichkeit von Sein für Heidegger eine topologische Frage war, da das Sein nur existieren, sich nur darstellen kann, wenn das Sein im Existieren, in seiner Entbergung, in seiner Darstellung, seinen Grund selbst mitbringt. Oder, wie Heidegger bemerkte: Das Sein findet seinen Ort, sobald es sich lichtet. Selbstredend bezeichnete er diesen Ort des Seins als die Lichtung des Seins.²¹ Heideggers Seinsfrage war von Anfang an nicht nur eine Frage nach der Möglichkeit von Sein, sondern immer auch die Frage nach einer ontologischen Topologie des Seins. Einmal ging es ihm, im Fragen nach der Möglichkeit einer Seinsgründung, um die Gesamtheit der Welt, ein anderes Mal schien ihm die Seinsgründung eine Angelegenheit regionaler Natur zu sein (Europa, Abendland, Volk). Dann wieder suchte er die Bedeutung einer Gründung von Sein in der *arché* (Anfang, Ursprung, Grund/Abgrund, Erde, Boden) dessel-

13 Vgl. Heidegger 1984, S. 101ff.

14 Vgl. Heidegger 2004, S. 60 und Heidegger 1993.

15 Vgl. Heidegger 1983a, S. 18.

16 Vgl. Heidegger 1980, S. 27ff.

17 Vgl. Heidegger 1978, S. 184f.

18 Vgl. Heidegger 1990, S. 13.

19 Vgl. Heidegger 1985a, S. 156.

20 Vgl. Heidegger 1990, S. 209.

21 Vgl. Heidegger 1981, S. 17ff.

ben, um sodann im Rahmen topologischer Fragen eher auf Abstraktionen bzw. Reduktionen (Ort, Raum) Bezug zu nehmen.

In dem Buch *Sein und Zeit* bemühte sich Heidegger um die Ausarbeitung der Faktizität des Daseins. Für das Dasein, das seinen Grund selbst mitbringt, bedeutet diese Faktizität, dass es in eine Welt geworfen ist. Diese Geworfenheit des Daseins in seine Weltlichkeit besagt, dass das Dasein eine Umwelt hat und mit Anderen zusammen ist. Das Dasein ist stets ein Mitsein. D.h. das Faktum, dass Dasein überhaupt ist, bedeutet immer auch, dass das Dasein in einer Welt mit Anderen ist.

In *Sein und Zeit* ging Heidegger noch von einem sogenannten „griechischen Anfang“ in der Philosophie aus. Bis in die 1930er und 1940er Jahre beschäftigte er sich in seiner Fundamentalontologie mit dem Privileg des Daseins, da zu sein, um sich in der Folge der Suche nach einem anderen Anfang von Sein zuzuwenden. Aus dem Faktum des Daseins wurde eine Frage nach dem Anfang von Sein. Das Motiv der Suche nach einem anderen Anfang in der Seinsfrage und in der Seinsgründung rückte ins Zentrum seiner Überlegungen. Vor diesem Hintergrund sind sowohl die *Rektorsrede* als auch die *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* zu lesen. In erstgenannter Quelle gestaltete er diese Suche nach einem Anfang über die Begriffe „Volk“ und „Abendland“. In den *Beiträgen* rückte Heidegger dann von diesen Regionalismen ab. Diese Wende im Denken bezeichnete er in der Folge als sogenannte Kehre, die sein fundamentalontologisches Denken in einen seinsgeschichtlichen Ansatz verkehrte. Ihm ging es nicht mehr um den Sinn von Sein, dessen transzendentalen Horizont der Zeit oder um eine mit der Geworfenheit des Daseins entworfene Welt. Vielmehr bezog sich Heidegger in diesem neuen Entwurf auf ein sich selbst entbergendes wie auch verbergendes Sein. Trotzdem bleibt der Adressat des Seins das Dasein selbst, und damit der Mensch, der den Zuruf des Seins zu vernehmen hat.²²

-
- 22 Durch Heideggers Privilegierung des Ohres und des Hörens gegenüber dem Auge und dem Blick, die mit dem besonderen Status der Hand und der Frage als gründendes Elements einhergeht, lässt sich bei ihm nicht mehr ohne weiteres von einer Phänomenologie sprechen. Auch wenn für Heidegger das Wort erst die Voraussetzung ist, das sich entbergende und verbergende Sein vernehmen zu können, so blieb es dennoch ein stilles und stummes, ein unvernünftiges und unhörbares, dennoch ruhendes und läutendes Wort. Vgl. Heidegger 1990, S. 29 und Derrida 2000a, S. 450f.

DIE GEWORFENHEIT DES DASEINS

In dem Buch *Sein und Zeit* bestimmte Heidegger die Geworfenheit als die Faktizität des Seienden, also die Tatsache, dass das Seiende ist. Indem das Seiende in die Welt geworfen wird, kommt der Mensch zu seinem faktischen Dasein. Er schrieb: „[...] ‚Daß es ist‘ nennen wir die *Geworfenheit* dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-sein das Da ist.“²³

Nach Heidegger bildet die Geworfenheit gemeinsam mit dem Verstehen und der Rede, die existenziale Grundstruktur des menschlich Seienden. Darüber hinaus ist mit der Geworfenheit des Daseins ein spezifischer Raum ausgebildet, und es heißt: Das „umsichtige In-der-Welt-sein ist räumliches“.²⁴ Fundiert ist diese ontologische Topologie durch ein Primat der Zeitlichkeit, die das Dasein zwischen Geburt und Tod mittels der drei Ekstasen der Zeit (Gewesenheit, Gegenwart, Zukunft) räumlich aufspannt. Für den Menschen sind andere Menschen und Dinge nicht in einem vorgegebenen Raum als Gegenstände oder Objekte vorhanden, vielmehr steht der Mensch durch seine Geworfenheit mit ihnen topologisch und in sorgender Weise mit-seiend in Beziehung. Heidegger bezeichnete diese Räumlichkeit des Daseins als das In-der-Welt-sein. Die nächstliegende Welt des Menschen im alltäglichen Umgang bestimmte Heidegger als dessen Umwelt. Solange der Mensch existiert, hält er sich wohnend in seiner Welt auf, in der er seine Möglichkeiten letztlich in einem Vorlauf zum Tod entwirft.

Im Jahre 1955 hielt Arendt in ihrem *Denktagebuch* fest, dass sie Heideggers Bemerkungen zur Geworfenheit ablehnte, wie sie schon Heideggers Betonung des Todes in der Daseinsanalytik verwarf. Sie lehnte den Begriff der Geworfenheit ab, da ihrem Verständnis nach nur Tiere in die Welt geworfen werden, d.h. in einem Wurf zur Welt kommen können. Während der Mensch in die Welt geboren wird, so Arendt, werden nur die Tiere in die Welt geworfen. Sie schrieb: „Heidegger hat unrecht: ‚In die Welt‘ ist der Mensch nicht ‚geworfen‘; wenn wir geworfen sind, so – nicht anders als die Tiere – auf die Erde. In die Welt gerade wird der Mensch geleitet, nicht geworfen, da gerade stellt sich seine Kontinuität her und offenbart sich seine Zu-gehörigkeit. Wehe uns, wenn wir in die Welt geworfen werden!“²⁵

23 Heidegger 1984, S. 135 (Hervorhebungen im Original).

24 Heidegger 1984, S. 110.

25 Arendt 2002, S. 549f (Hervorhebungen im Original). Im Gegensatz zu Arendt, stellte Heidegger das Wort, die menschliche Sprache, als das Schibboleth zwischen Mensch und Tier heraus. Vgl. Heidegger 1990, S. 215.

In Arendts Buch *The Human Condition (Vita activa oder Vom tätigen Leben)*, das sie im Jahr 1958 publizierte, heißt es – ohne jedoch einen expliziten Bezug auf Heideggers „Sein zum Tode“ und seine Ausführungen zur Geworfenheit zu nehmen –, dass die Arbeit das „Am-Leben-Bleiben des Individuums und das Weiterleben der Gattung“ zwar sichert, dass aber erst das Handeln ein politisches Gemeinwesen gründet und aufrecht erhält und somit die Basis für eine „Kontinuität der Generationen, für Erinnerung und damit für Geschichte“²⁶ schafft. In diesem Sinne gab es für Arendt auch nur ein Handeln der Menschen, ein menschliches Handeln. Nach Arendt ist nur der Mensch derjenige, der handelt und handeln kann. Für sie ist die Handlung, und damit das Handeln des Menschen, nicht nur „die politische Tätigkeit par excellence“,²⁷ sondern es ist auch jene Tätigkeit, die erst eine Kontinuität zwischen den Menschen untereinander herstellt und garantiert. Erst das Handeln ermöglicht eine räumliche und zeitliche Kontinuität zwischen den Menschen (innerhalb des Gemeinwesens und zwischen den Generationen) und stellt diese auch sicher. So gesehen ist das Handeln des Menschen im Sinne Arendts politisch: Das Handeln bildet einen Zwischenraum zwischen den Menschen, zeitlich wie räumlich. Als solcher Raum ist er ein Raum der Übergänge und Anschlüsse: Ein Handlungsraum, der Handlungsräume eröffnet. Die Handlungen des Menschen schaffen einen politischen Raum und verstricken die Menschen innerhalb des Raumes miteinander zu einer Gemeinschaft.

So entwarf Arendt eine Philosophie, die von den drei Tätigkeiten Arbeiten, Herstellen und Handeln ausging, wobei die letztere Tätigkeit für Freiheit und Gebürtlichkeit (Natalität), die Grundbestimmungen des Menschen, stand. Mit den Handlungen etabliert sich zwischen den Menschen ein Zwischenraum, d.h. ein Erscheinungsraum von Übergängen und Anschlüssen, der wiederum eine freie und zu entscheidende Gestaltung der Welt durch den Menschen zulässt.²⁸ An Aristoteles anknüpfend ging Arendt hierbei von einer Differenzierung zwischen privatem und öffentlichem Raum aus.²⁹ Erst durch das Handeln des Menschen im öffentlichen Raum wird Politik möglich. So ist das Politische, die politische Gemeinschaft, die politische Verfassung (z.B. als Staat) nicht gegeben, oder als eine vom Menschen unabhängige Institution vorhanden, vielmehr muss das Politische erst zwischen den Menschen behandelt und ausgehandelt werden. Politik ist somit Verhandlungssache. Mit diesem Konzept, das von einer Gebürt-

26 Arendt 1967, S. 18.

27 Arendt 1967, S. 18.

28 Vgl. Arendt 1967, S. 251.

29 Vgl. Arendt 1967, S. 33ff.

lichkeit und einem freien, jedoch anschlussfähigen Handeln des Menschen sowie von einer Platzierung und Manifestation des – wenn auch flexiblen und modifizierbaren – politischen Raumes ausgeht, stellte sich Arendt den Entwürfen Heideggers unweigerlich entgegen. Für Arendt war Politik immer das, was im Gange ist, sobald mit einer zeitlichen wie räumlichen Kontinuität gehandelt wird, auch wenn das spezifische Erscheinen des Politischen stets neu erschaffen, revidiert, reformiert und somit permanent neu verhandelt wird.

DIE REKTORATSREDE UND DER TROTZ DES FRAGENS

Während Arendt am menschlichen Handeln und dessen Gebürtlichkeit festhielt, um einen Raum des Politischen zu ermöglichen, verschloss sich Heidegger dieser Option. Er beschritt den Weg von der Analyse des Daseins als einem Mitsein hin zu einer Entpolitisierung des Politischen. Dennoch bleibt danach zu fragen, ob nicht schon mit Heideggers Daseinsanalyse in dem Buch *Sein und Zeit* ein „politischer Impuls“ gelegt wurde, der in seiner Beziehung zum Nationalsozialismus zum Tragen kam. In §74 behandelte Heidegger die *Grundverfassung der Geschichtlichkeit*,³⁰ und es ist dem nachzugehen, was er hier unter einer „Grundverfassung“ verstand. Was besagt ein verfasster Grund, eine Verfassung am Grund, oder eine Verfassung als Grund, eine vom Grund her verfasste Verfassung bzw. ein Grund, der verfasst und Verfassung ist? Heidegger schrieb: „Das Dasein kann nur deshalb von Schicksalsschlägen getroffen werden, weil es im Grunde seines Seins in dem gekennzeichneten Sinne Schicksal *ist*. Schicksalhaft in der sich überliefernden Entschlossenheit existierend, ist das Dasein als In-der-Welt-sein für das ‚Entgegenkommen‘ der ‚glücklichen‘ Umstände und die Grausamkeit der Zufälle erschlossen. [...] Wenn das Dasein vorlaufend den Tod in sich mächtig werden lässt, versteht es sich, frei für ihn, in der eigenen *Übermacht* seiner endlichen Freiheit, um in dieser, die je nur ‚ist‘ im Gewährhaben der Wahl, die *Ohnmacht* der Überlassenheit an es selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation hellsichtig zu werden. Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesentlich im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick*. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. Das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann. Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte

30 Heidegger 1984, S. 382ff.

Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei.“³¹

Heidegger betonte: im Grunde seines Seins ist das Dasein Schicksal. Zur *Grundverfassung der Geschichtlichkeit* gehört ein Dasein, das in zweierlei Hinsicht bestimmt ist: Einerseits ist das Dasein in seiner grundverfassten Geschichtlichkeit wesentlich ein Sein zum Tode, wodurch das Dasein schicksalhaft existierend ist, in all seinen glücklichen und grausamen Momenten. Noch in seinen glücklichsten Augenblicken befindet sich das Dasein im Vorlauf zum Tod. In jedem dieser Momente ist das Dasein sterblich. Es kann und wird vernichtet werden. Andererseits bildet das Dasein zusammen mit Anderen eine Gemeinschaft. Es gehört zum Wesen des Daseins, dass es als ein Mitsein mit Anderen zusammen existiert. Als Dasein ist das Seiende niemals allein. Das Dasein ist stets ein Mitsein, wodurch das Dasein als Mitsein zwar als existenzielle Gemeinschaft bestimmt ist, jedoch bildet diese keine nationale, politische oder soziale Gemeinschaft, auch keine ohne inhärente Konflikte. Das Mitsein ist keine Gemeinschaft, die Kraft eines Vertrags oder mentaler Prozesse zusammenfindet. Das Mitsein ist aber auch keine Gemeinschaft, die aus einem schöpferischen bzw. souveränen Akt entspringt oder aus einer natürlichen Entwicklung hervorgeht. Nur als diese kooperative Endlichkeit, nur als dieses Mitdasein, lässt sich nach Heidegger die je eigene und unentrinnbare Möglichkeit des Daseins in seiner Existenz verstehen: als eine ursprüngliche Gemeinschaft, die zugleich singulär, plural und heterogen ist. In diesem Sinne ist das Dasein, wie es von Heidegger in dem Buch *Sein und Zeit* präsentiert wird, nicht nur in ein Gemeinschaftsgeschehen hineingeworfen, sondern das Dasein als ein Mitdasein ist wesentlich selbst ein Gemeinschaftsgeschehen: Ein singuläres und einzigartiges Zusammensein mit Anderen.

Diese Gemeinschaft des Mitdaseins ist jedoch nicht die bloße Geselligkeit des Miteinanderseins innerhalb einer Gesellschaft. Es ist also kein Zusammensein von verschiedenen Individuen, die durch Kontrakte oder Handlungen in Beziehung treten bzw. durch eine intendierte Perspektivität im transzendenten Horizont oder durch kommunikative Akte im Horizont der Lebenswelt miteinander verbunden sind. Vielmehr ist das Dasein in seinem ursprünglichen Wesen eine Gemeinschaft, die das gemeinsame Schicksal einer endlichen Welt miteinander teilt: ein Mitdasein zum Tode in derselben Welt. Heidegger benannte das gemeinschaftliche Schicksal als ein Geschick, um es vom Schicksal des Daseins mit Anderen in der Welt zu unterscheiden. Das gemeinsame und gemeinschaftliche Schicksal des Mitdaseins ist seine Endlichkeit, und ist damit das Mitsein

31 Heidegger 1984, S. 384 (Hervorhebungen im Original).

zum Tode in einer gemeinsamen Welt. Dem Schicksal bzw. dem Geschick der Endlichkeit gilt sodann auch die gemeinsame Sorge der Gemeinschaft. Es ist eine Gemeinschaft, die sich in ihrem Bestehen durch ein miteinander geteiltes Erbe, über die Generationen hinweg, durch geteilte Arbeit und einen gemeinschaftlich geteilten Auftrag auszeichnet.³² Für dieses Gemeinschaftsgeschehen wählte Heidegger die Bezeichnung „Volk“,³³ eine Bezeichnung, die nicht nur in den nationalen und romantischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts in Gebrauch war, sondern auch zwischen den nationalsozialistischen und bürgerlichen wie marxistischen Parteien umkämpft war und in Konkurrenz zum Begriff der „Gesellschaft“ stand.³⁴ Während der Begriff der „Gesellschaft“ für etwas Differenzierbares, Modellierbares, Veränderbares und Auszuhandelndes stand, griff Heidegger auf die Bezeichnung des „Volkes“ zurück, um das Mitsein als eine Einheit von Vielheit zu umreißen, die stets ursprünglich bzw. anfänglich ist. Im Sinne dieser Ursprünglichkeit ist das Mitsein nicht aus einem Etwas, einem anderen Zustand der Gesellschaft hervorgegangen, sondern ist nur aus der revolutionären Entschlossenheit eines gemeinsamen Anfangs, eines Neubeginns, zu verstehen. Mitsein ist ein gemeinschaftlicher Beginn, der von Anfang an ein Vorlauf zum Tod ist.

Nancy hat später darauf hingewiesen, dass Heidegger sich zwar mit dem Mitdasein beschäftigte, dieser jedoch das Mitsein stets nur mit „Begriffen des ‚Volkes‘ im Sinne einer unterstellten Einheit“³⁵ verstand. Heidegger kam bezo-

32 Im Vortrag *Bauen Wohnen Denken* betonte Heidegger das miteinander Wohnen von „verschiedenen Lebensaltern unter einem Dach“. Heidegger 1985a, S. 155.

33 Grosser wies darauf hin, dass Heidegger in einem Brief an Blochmann vom „Bau einer volklich gegründeten Welt“ sprach. Den Brief schrieb er im März 1933, also noch vor Heideggers Antritt als Rektor. Vgl. Grosser 2011, S. 99.

34 Natürlich ist bei Heideggers Verwendung der Bezeichnungen „Volk“ und „Geschick“ auf dessen Antisemitismus hinzuweisen. Vgl. Trawny 2014.

35 Nancy äußerte sich zu dieser Problematik bei Heidegger in folgender Weise: „Das Sein teilt (sich), verteilt (sich) und kommuniziert (sich) jedem singulären Seienden und als jedes und entsprechend jedem singulären Seienden.“ Diese Deduktion der Mit-Teilung, wie sie Nancy vorschlägt, taucht bei Heidegger nicht auf: „Warum? Weil er sich nicht ausreichend mit der sonderbaren Beschaffenheit des ‚mit‘ befasst hat, obwohl er es im ‚Mit-Da-Sein‘ einzuführen wusste. Das ‚mit‘ (das apud quod oder nahe bei oder eben das ‚mit‘, das ‚inmitten‘ bedeutet) ist eine außergewöhnliche Kategorie: Weder drinnen noch draußen, weder intrinsisch noch extrinsisch, weder immanent noch transzendent. Die Seienden sind ‚mit‘, sie sind zunächst weder ‚für‘ noch ‚durch‘ einander. Sie sind in der Nähe zum und im Abstand vom

gen auf das „Mit“ des Daseins allerdings auch darauf zu sprechen, dass das Dasein „auch und mit da“³⁶ ist. Kurz danach führte er weiter aus: „Die Anderen‘ besagt nicht soviel wie: der ganze Rest der Übrigen außer mir, aus dem sich das Ich heraushebt, die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zu meist *nicht* unterscheidet, unter denen man auch ist. Dieses Auch-da-sein mit ihnen hat nicht den ontologischen Charakter eines ‚Mit‘-Vorhandenseins innerhalb einer Welt. Das ‚Mit‘ ist ein Daseinsmäßiges, das ‚Auch‘ meint die Gleichheit des Seins als umsichtig-besorgendes In-der-Welt-sein. ‚Mit‘ und ‚Auch‘ sind *existenzial* und nicht kategorial zu verstehen. Auf dem Grunde dieses *mit-haften* In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*.“³⁷

So verstanden ist das Dasein weder das Individuum im Sinne einer hobbeschen Vertragsgemeinschaft noch das Individuum einer Gesellschaft, in der die Individuen innerhalb eines gemeinsamen Horizonts oder innerhalb einer gemeinsam geteilten Lebenswelt leben. Das Dasein als Mitsein ist aber auch nicht als Mitglied eines Kollektivs zu verstehen. Das Dasein ist „auch und mit da“, und zwar ist es auch da, wie es mit da ist bei den Anderen.

Nicht erst in der *Rektorsrede* wurden das Mitdasein, die Frage nach dem Schicksal und der Besinnung, wie auch die Entschlossenheit des Daseins auf ein Volk (bzw. auf „das Volk“, auf das deutsche Volk) bezogen. Schon in *Sein und Zeit* setzte Heidegger das Schicksal des Daseins in Bezug zu einem „Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes“.³⁸ In diesem Sinne verstand er das Schicksal des Daseins, das wesentlich ein In-der-Welt-sein mit Anderen ist, als ein Geschehen des Volkes. Die *Rektorsrede* – die zu Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft als programmatische Stellungnahme vor dem Kollegium und den Studierenden der Universität Freiburg gehalten wurde – nahm die Problematik der *Grundverfassung der Geschichtlichkeit* wieder auf, in die das Mitdasein für Heidegger gestellt ist. Er sprach dabei vom „deutschen Schicksal“, dem das deutsche Volk „in seiner äußersten Not standzuhalten“³⁹ hat. Die Frage der Grund-

Sein, d.h. von nichts anderem als ihrer Mit-Teilung. Wir teilen (uns) uns unsere ‚Mit-Teilung‘ mit.“ Wagner, Niederberger, Köveker 2002, S. 36f. Anknüpfend an Heideggers „Mitdasein“ sprach Nancy vom „singular plural sein“. Vgl. Nancy 2012a.

36 Heidegger 1984, S. 118 (Hervorhebungen im Original).

37 Heidegger 1984, S. 118 (Hervorhebungen im Original).

38 Heidegger 1984, S. 384.

39 Heidegger 1983a, S. 15.

verfassung wurde in der *Rektorsrede* also zu einer Frage des Standhaltens. Während Heideggers Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* noch eng an eine Darlegung der Räumlichkeit des Daseins gebunden blieb, rückten nach seiner sogenannten Kehre die Motive des anderen Anfangs, die Wiederholung der Gründung von Sein und die Frage nach einer Lichtung des Seins, in den Vordergrund. In *Sein und Zeit* hieß es: „Nur Seiendes, das wesentlich in seinem Sein zukünftig ist, so dass es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, das heißt nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich gewesend ist, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und augenblicklich sein für ‚seine Zeit‘. Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich.“⁴⁰

Zur Grundverfassung der Geschichtlichkeit gehören ein Dasein und sein Entwurf einer stets schon entschiedenen Zukünftigkeit. Diese wird als jene Zukunft erfahren, zu der das Dasein sich ursprünglich entschlossen hat: Seine Gewesenheit ermisst das Dasein aus der Zukünftigkeit seines Todes, auf den sich das Dasein hin entwirft. Die Verfassung des Grundes, die Grundverfassung, in der das Dasein in sich steht, ist die Zeitlichkeit seines Schicksals, seine Geschichtlichkeit. Diese Verfassung, diese Architektur des Daseins, ist jedoch nicht allein Bewegung, also nicht allein die Zeitlichkeit seines Schicksals, sondern vielmehr die Notwendigkeit und die Entschlossenheit auf das zuzugehen, an dem das Dasein letztlich zerschellen wird: Das Dasein entwirft sich auf seinen Tod hin.

Und dennoch: Die Grundverfassung, in der das Dasein in der Bewegung seiner Geschichtlichkeit harrt, ist bei weitem nicht allein ein Sich-Einfügen in ein Schicksalsgefüge. Zwar bleibt das Dasein in seiner Entschlossenheit als ein Sein zum Tode bestimmt, jedoch ist das, was das Dasein in seiner Verfassung ausmacht und worauf Heidegger in der *Rektorsrede* hinauswill,⁴¹ ein Standhalten im Sturm des Schicksals, im Vorlauf zum Tode. Das Standhalten wurde von Heidegger in einer Rhetorik des Kampfes und des Krieges ausgedrückt. Um die existenzielle Not des Menschen hervorzuheben, beendete er seine *Rektorsrede* mit einem Zitat aus Platons *Politeia*: „τὰ ... μεγάλα πάντα επισφαλῆ ... ‚Alles Große steht im Sturm ...‘ (Platon, *Politeia* 497 d, 9)“.⁴² In Anknüpfung an die drei gemeinschaftlich unterhaltenen (Berufs-)Stände, die Platon in dem Buch

40 Heidegger 1984, S. 385 (Hervorhebungen im Original).

41 Heidegger formulierte: „[...] wenn wir dieses Wesen von Grund aus wollen [...]“. Heidegger 1983a, S. 9.

42 Heidegger 1983a, S. 19 (Zitation im Original).

Politeia erwähnte, legte Heidegger dem Lehrstand die Aufgabe nahe, sich nicht nur um das Notwendige und um die eigenen institutionellen Angelegenheiten zu kümmern. Vielmehr rief er die Angehörigen des Wissensdienstes dazu auf, ihren Beitrag zu leisten, dem gemeinsamen Schicksal des Daseins (und Heidegger sprach hier vom „deutschen Schicksal“) „in seiner äußersten Not stand[zu]halten“.⁴³ Wohl überlegt wies Heidegger darauf hin, dass sich der Wissensdienst in seinen Eigenschaften vom Wehrdienst unterscheidet. In dem Zusammenhang erwähnte er die Haltung, die keiner militärischen entsprach, und bezog sich dabei auf einen Ausspruch aus der Tragödie *Prometheus* von Aischylos, den Heidegger in folgender Weise übersetzte: „Wissen aber ist weit unkräftiger denn Notwendigkeit.“⁴⁴

Heidegger betrachtete das Dasein keinesfalls als ein Sein, das sich seinem Schicksal ergibt.⁴⁵ Von den Angehörigen des Wissensdienstes, zu denen er sich selbst zählte, verlangte er, dass sie sich nicht dem Schicksal des Seins ergeben. Auch wenn das Dasein nicht dem Tod entkommen kann, so ging es Heidegger um keine Schicksalsergebenheit oder Todessehnsucht. Weder über sein Schicksal noch über den Tod verfügt das Dasein. Trotz des Schicksals kann sich das Dasein nicht nach seinem Tod sehnen. Der Tod ist nichts, wonach es sich sehnen lässt. Der Tod hat weder ein Datum bzw. einen Ort, noch ist der Tod ein Ereignis, das anzuvisieren oder anzustreben ist. Der Vorlauf zum Tod gehört zwar zum existenziellen Sein in der Welt wie zu dessen Endlichkeit, jedoch ging es Heidegger um eine „Kraft“,⁴⁶ die dem Schicksal des Daseins standzuhalten sucht. Trotz des Schicksals macht sich diese Kraft bemerkbar, auch wenn sie letztlich gegenüber dem Tod versagen muss. Für Heidegger war dieser Versuch des Standhaltens die ureigenste Möglichkeit des Daseins, ein (Sein-)Können und dessen Überleben.

Es ist jener „Trotz“,⁴⁷ von dem Heidegger sprach, der trotz des Scheiterns auftauchen kann, obwohl das Dasein zu seinem Schicksal entschlossen ist und

43 Heidegger 1983a, S. 10 und S. 15. Heidegger sprach nicht von Nährstand, Wehrstand und Lehrstand, sondern übersetzte vielmehr die drei Stände Platons mit den Worten „Arbeitsdienst“, „Wehrdienst“ und „Wissensdienst“. Vgl. Heidegger 1983a, S. 16.

44 Heidegger 1983a, S. 11.

45 Später beschäftigte sich Heidegger mit den Fragen nach dem Schicksal bzw. dem Geschick des Daseins in dem Aufsatz *Der Spruch des Anaximander* mittels der Begrifflichkeit von „Fug“ und „Unfug“. Vgl. Heidegger 1980, S. 350ff.

46 Heidegger 1983a, S. 11.

47 Heidegger 1983a, S. 11.

sich seinem Schicksal fügt. Trotz des Schicksals gab es einen Anfang und wird es einen weiteren, einen anderen Anfang geben. Es ist die schwache Kraft des Daseins, die einen Anfang nimmt. Heidegger sprach in seiner Rede über diesen Anfang, den schon die griechische Philosophie beschrieb und der seine Wiederholung in einem anderen Anfang finden soll. Obwohl das Dasein aus Schwäche nur versagen kann, muss es beginnen. Das Dasein ist in diesem Sinne nichts anderes als dieses Anfangen. Das Dasein war für Heidegger sterbend, aber ebenso beginnend: Es beginnt mit dem Sterben und stirbt von Beginn an.

Im Verlauf der kaum ertragbaren Rede über das deutsche Schicksal und die Größe des deutschen Volkes, verwendete Heidegger die Worte „Mut“, „Ehre“, „Kampf“ und „Tapferkeit“, und verweist mit diesen auf die Aufgaben des Wissensdienstes. Es bleibt zu fragen, was nun die schwache Kraft des Wissensdienstes in sich birgt. Heideggers Antwort lautet hierzu: „Wissenschaft ist das fragende Standhalten inmitten des sich ständig verbergenden Seienden im Ganzen. Dieses handelnde Ausharren weiß dabei um seine Unkraft vor dem Schicksal.“⁴⁸

Für Heidegger ist das „fragende Standhalten“ ein Fragen, das zur Höhe fährt und somit Stabilität und Festigkeit erlangt. Jedoch sind hier nicht Fragen gemeint, die zu einer Antwort führen oder als Mittel zum Zweck zu dienen haben: „Das Fragen ist dann nicht mehr nur die überwindbare Vorstufe zur Antwort als dem Wissen, sondern das Fragen wird selbst die höchste Gestalt des Wissens. Das Fragen entfaltet dann seine eigenste Kraft der Aufschließung des Wesentlichen aller Dinge. Das Fragen zwingt dann zur äußersten Vereinfachung des Blicks auf das Unumgängliche.“⁴⁹

Die Frage ist jenes Gefüge, das einen Raum bzw. einen Ort entfaltet, einen Halt hergibt, einen Stand einnehmen lässt, auch wenn alles aus seinen Fugen gerät und haltlos zusammenstürzt: D.h. die Frage ist gründend⁵⁰ und abgründig, grundlos zugleich. Die Frage ist der Anfang, der Halt und der Grund, eine Frage, die auf keinen Anfang, keinen Halt und Grund bauen kann. Als Heidegger sich später den Dichtern zuwandte, wird es das dichterische Wort sein, das – ins Lee- re gehalten – den Menschen grundgebend in die Höhe fallen lässt.⁵¹ In diesem

48 Heidegger 1983a, S. 12. Derrida wies später auf die politischen, aber auch anthropologischen Implikationen der Frage hin. Vgl. Derrida 1988b.

49 Heidegger 1983a, S. 13.

50 Ein paar Absätze weiter im Text heißt es zur „Wesentlichkeit und Einfachheit des Fragens“: „Ja – hieraus kann sich erst Sachlichkeit wahrhaft begründen, d.h. ihre Art und Grenze finden.“ Heidegger 1983a, S. 17.

51 Vgl. Heidegger 1990, S. 13.

Sinne war die *Rektorsrede* für die späteren Überlegungen zur *Polis* und zur Wohnungsnot richtungsweisend.

Mit Bezug auf die Zeitlichkeit des Vorlaufs zum Tod betonte Heidegger das Geschick, das Geschehen und das Schicksal, da dieser Vorlauf keine bestimm- bare Spanne zwischen einem Noch-nicht-Jetzt und einem faktischen Eintritt des Todes ausmacht.⁵² Zum Geschick und Schicksal des Mitseins gehört zwar eine Entschlossenheit, auf den Tod zuzugehen, jedoch ist die Erwartung, wann, wo und wie der Tod auftritt, völlig unbestimmt. Die Seinsentschlossenheit des Daseins im Vorlauf zum Tod ist ziellos und auf kein Datum ausgerichtet. So betrachtet ist die Entschlossenheit zum Tod völlig bestimmungslos, wie auch die Zeitlichkeit des Wartens auf den Tod erwartungslos ist.

Um dieser Stimmung nachzugehen, in der sich der Mensch im Vorlauf des Todes befindet, sprach Heidegger andernorts von einer tiefen Langeweile menschlichen Daseins. Die Zeit menschlichen Daseins ist Leergelassenes, Hingehaltenes, Aufgeschobenes. Heidegger wies in der Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* darauf hin, dass es nicht die Umstände sind, die den Menschen langweilen: „Das Langweilige sind weder die seienden Dinge als solche – ob einzeln oder im Zusammenhang – noch die seienden Menschen als feststellbare und vorfindliche Personen, weder die Objekte noch die Subjekte, sondern die *Zeitlichkeit als solche*. Aber diese Zeitlichkeit steht nicht neben den ‚Objekten‘ und ‚Subjekten‘, sondern macht den Grund der Möglichkeit der Subjektivität der Subjekte aus, und zwar so, daß das *Wesen der Subjekte* gerade darin besteht, *das Dasein zu haben*.“⁵³

Die Zeitlichkeit des Daseins geht ins Leere. Es steht nichts an, nichts fordert, nichts drängt, nichts verlangt. Heidegger formulierte: „Diese *Leergelassenheit* schwingt am Ende in unserem Dasein, deren Leere ist das Ausbleiben einer wesenhaften Bedrängnis.“⁵⁴ Letztlich ist es diese Zeitlichkeit der Leere, die nicht nur nichts erwarten lässt und zu nichts drängt, sondern auch ein gemeinsames Handeln mit Anderen, ein handelndes Mitsein, nicht zustande kommen lässt. So heißt es bei Heidegger schon ein paar Zeilen zuvor: „Das Ausbleiben der wesenhaften Bedrängnis des Daseins ist die *Leere im Ganzen*, so dass keiner mit dem anderen und keine Gemeinschaft mit der anderen in der wurzelhaften Einheit eines wesentlichen Handelns steht.“⁵⁵

52 Vgl. Sloterdijk 2012, S. 45.

53 Heidegger 2004, S. 237 (Hervorhebungen im Original).

54 Heidegger 2004, S. 244 (Hervorhebungen im Original).

55 Heidegger 2004, S. 244 (Hervorhebungen im Original).

DAS WESEN DER *POLIS* IST NICHT POLITISCH

Nach der Beschreibung des Daseins als ein Mitsein und den Versuchen, einen anderen Anfang in der Philosophie als ein Standhalten zu formulieren, setzte Heidegger seine ontologisch-destruktiven Analysen fort. Schon der Begriff des Mitseins ließ sich nicht in die gängigen Strukturen der Politischen Philosophie integrieren. Mit Beginn der 1940er Jahre radikalisierte er – quasi als Pendant zu den klassischen Theorien des Politischen –, seine Ansprüche, und sprach von einer *Polis*, die nicht politisch ist. Die Heidegger-Rezeption durch die französischen Philosophen Levinas, Blanchot, Nancy und Derrida setzte sich Jahrzehnte später mit beiden Mitsein-Motiven auseinander: mit den NS-Verwicklungen des Begriffs und mit der Entpolitisierung des Politischen.

Während des Wintersemesters 1942/43 hielt Heidegger an der Universität in Freiburg i. B. die Vorlesung *Parmenides*, in der er einen Ausschnitt aus dem Lehrgedicht des antiken Philosophen behandelte. Heidegger versuchte im Verlauf der Vorlesung das Wesen und das Gegenwesen eines sich verbergenden wie entbergenden Seins im seinsgeschichtlichen Wandel herauszuarbeiten.

Unter dem Wesen und Gegenwesen des Seins verstand Heidegger die aporetische Struktur des Erscheinens, mit dessen Darstellung er zugleich auf das Nicht-Erscheinen im Erscheinen, auf den Entzug und das A-Phänomenale hinwies, auf jenes Sich-Zeigen, das sich im Zeigen nicht zeigen lässt. Letztlich wollte Heidegger darauf hinweisen, dass der Ort der Entbergung radikal leer bleibt. Im griechischen Mythos wurde, so Heidegger, das Gegenwesen der *Aletheia* als *Lethe* benannt: Dementsprechend ist die Wahrheit das Unverborgene und die Unwahrheit das Vergessen und das Verborgene. In §6 der Vorlesung, in dem es um *Die letzte Sage des Griechentums vom verborgenen Gegenwesen der ἀλήθεια, der λήθη*, geht, kam er auf Platons *Politeia* im Besonderen und auf die griechische Auffassung des Politischen im Allgemeinen zu sprechen.⁵⁶

Wie schon die Betitelung des Paragrafen andeutet, ging es Heidegger darum, mit der *Politeia* auf einen Bruch, einen Wechsel, einen Übergang hinzuweisen: Denn in der *Politeia* geht es um die „letzte Sage des Griechentums vom verborgenen Gegenwesen“,⁵⁷ eine Sage, die von Platon in der *Politeia* „ein letztes Mal“ erzählt wurde. Dieser Bruch, diese „letzte Sage“, die den Mythos vom verborgenen Gegenwesen erzählt, ist auch in einer anderen Hinsicht eine Zäsur: Einerseits berichtete Platon in der *Politeia* von den Gründen und den Gründungen der *Polis*, andererseits diente die *Politeia* selbst und mit ihr die platonische Philoso-

56 Vgl. Heidegger 1992b, S. 130ff.

57 Heidegger 1992b, S. 130.

phie als eine Art Bruchkante und Neuanfang: ein Bruch mit der sogenannten vor-platonischen und vor-sokratischen Philosophie. Heidegger wies hierbei auf die Vereinnahmungen und Verwertungen der *Politeia* Platons durch die christliche und moderne Philosophie hin.⁵⁸

Gleich zu Beginn des Paragraphen grenzte Heidegger seine Auslegung der *Polis* (πόλις) bei Platon von anderen Auslegungen ab, und hob dabei insbesondere die Interpretationen des neuzeitlichen Staatsdenkens hervor, die er für unzureichend und verfehlt hielt. Welche Autoren bzw. welche Diskurse er dabei im Blick hatte, wurde von ihm nicht näher ausgeführt. Möglicherweise hat er an Schmitt gedacht, mit dem er im August 1933 einen kurzen Briefwechsel⁵⁹ zu den Begriffen *basileus* und *polemos* bei Heraklit führte. Schon in diesem Briefwechsel wurden die widerstreitenden Interpretationen zum Souverän und zum Begriff der Entscheidung deutlich.⁶⁰

Heidegger wies darauf hin, dass die Interpretationsverfehlung der Staatswissenschaften mit der neuzeitlichen Entwicklung der Subjektivität menschlichen Bewusstseins in Beziehung zu setzen ist, d.h., er setzte die Interpretationsverfehlung in Bezug zur Wahrheit als Gewissheit wie auch in Bezug zur Selbstgewissheit, in der sich der Mensch bestätigt sieht. Heidegger hielt darüber hinaus fest: „Die πόλις ist weder die Stadt noch der Staat und vollends nicht die fatale Mischung dieser beiden in sich bereits ungemäßen Kennzeichnungen, also nicht der vielberufene ‚Stadtstaat‘; sondern die Ortschaft des Ortes der Geschichte des Griechentums; nicht Stadt und nicht Staat, wohl aber die Stätte seines Wesens.“⁶¹

Dem fügte Heidegger einige Absätze später hinzu: „Das im neuzeitlichen Staatsdenken gemeinte Wesen der Macht gründet auf der metaphysischen Voraussetzung, daß sich das Wesen der Wahrheit zur Gewissheit und d.h. zur Selbstgewißheit des sich auf sich selbst stellenden Menschenwesens gewandelt hat, und daß dieses auf der Subjektivität des Bewusstseins beruht. Kein moderner Begriff ‚des Politischen‘ reicht zu, um das Wesen der πόλις zu fassen.“⁶²

Nach Heidegger lässt sich die *Polis* nicht mit den Begriffen der in der philosophischen Moderne auftretenden Staatswissenschaften bzw. mit den Methoden und Instrumenten der politischen Theorie verstehen. Das, was das Wort *Polis* benennt, und womit sich Platons *Politeia* beschäftigt, kann für Heidegger weder

58 Vgl. Heidegger 1992b, S. 139.

59 Vgl. Heidegger 1987, 132. Vgl. auch Mehring 2013, insbesondere S. 74f.

60 Vgl. Rother 1993, S. 67.

61 Heidegger 1992b, S. 133.

62 Heidegger 1992b, S. 135.

mit den Begriffen der Stadt oder des Staates noch mit den Methoden und Theorien der politischen Wissenschaften erklärt werden. Resümierend folgerte er aus seinen Überlegungen zu Platons *Politeia*, zum Gegenwesen der *Polis* und zu den Missverständnissen der modernen Staatstheorie: „Das Wesen der πόλις, und d.h. die πόλιτεία, ist nicht selbst ‚politisch‘ bestimmt oder auch nur so bestimmbar.“⁶³

Das Wesen der *Polis* ist für Heidegger unpolitisch. Das Politische – auch das Politische, das sich die Staatswissenschaft zum Gegenstand macht – „ist stets und erst die Wesensfolge der πόλις, und d.h. der πόλιτεία“.⁶⁴ Warum ist aber nun die *Polis* bzw. die *Politeia* unpolitisch? Wenn nun das Politische, von dem sich die politische Theorie einen Begriff macht, selbst nur die Wesensfolge dessen ist, was nach Heidegger die Griechen *Polis* nannten, so ist auch das Politische im eigentlichen und wesentlichen Sinne unpolitisch. Das, was in den Staatswissenschaften als das Politische begriffen wird, ist in der Untersuchung bei Heidegger eigentlich – als Ereignis – unpolitisch. Oder anders gesagt: Die staatswissenschaftliche Interpretation dessen, was sie als politisch bezeichnet, beruht auf einem Missverständnis. So lässt sich nicht nur sagen, dass die *Politeia* unpolitisch ist, sondern auch, dass das, was die Politikwissenschaft als das Politische bestimmt – das menschliche Zusammenkommen bzw. das Mitdasein –, von ihr unverstanden bleibt.

Für Heidegger war die *Polis* weder eine *res publica*, noch eine Stadt, ein Staat, eine Republik oder eine andere Art politischer Verfassung. Für Heidegger ging die *Polis* weder aus einer Feindschaft (Schmitt), noch aus einem Vertrag (Hobbes) hervor. Auch lässt sich das, was die *Politeia* ist, die menschliche Versammlung, so Heidegger, nicht als eine politische Einrichtung oder als ein politisches Ereignis erklären, das aus der Praxis menschlicher Sprach- oder Handlungsakte (Habermas, Arendt) hervorgeht. Die *Polis* verstand Heidegger in seiner Auslegung platonischen Denkens,⁶⁵ als jenen Ort, als jenen Pol, an dem menschlich Seiendes in Unverborgenheit zusammentritt: „Der Pol läßt als dieser Ort das Seiende in seinem Sein jeweils im Ganzen seiner Bewandtnis erscheinen. Der Pol macht nicht und schafft nicht das Seiende in seinem Sein, sondern als Pol ist er die Stätte der Unverborgenheit des Seienden im Ganzen. Die πόλις ist das Wesen des Ortes, wir sagen die Ort-schaft für den geschichtlichen Auf-

63 Heidegger 1992b, S. 142.

64 Heidegger 1992b, S. 142.

65 Vgl. Heidegger 1992b, S. 140.

enthalt des griechischen Menschentums. [...] Die πόλις ist die in sich gesammelte Stätte der Unverborgenheit des Seienden.“⁶⁶

Die *Polis* ist der Moment des Zusammenkommens, und keine Stadt, die unter historischen, ökonomischen oder sozialen Umständen gegründet und in gewaltvollen bzw. kommunikativen Handlungsprozessen geformt wird. Die *Polis* selbst ist die Stätte, ist der Ort des versammelt Seienden: Ein Moment der Gründung des Miteinanderseins. In *Sein und Zeit* wurde dieser Moment von Heidegger als Mitdasein bestimmt, das sich an seinem Ort versammelt. Platon beschrieb die *Polis*, wie Heidegger nahelegte, in dieser Hinsicht weder als eine Stadt, wie sie existiert, noch entwarf er eine Stadt, utopisch, wie sie sein soll, um erbaut zu werden. Heidegger vermerkte in der *Parmenides*-Vorlesung: „Platons Politeia ist keine ‚Utopie‘, sondern genau das Gegenteil, nämlich der metaphysisch bestimmte τόπος des Wesens der πόλις. Platons Politeia ist eine Erinnerung ins Wesenhafte, aber nicht eine Planung ins Faktische.“⁶⁷

Heidegger zufolge kam Platon auf das Wesentliche zurück, auf den anfänglichen Moment des Versammelns und der Sammlung als Stätte der Sammlung von Sein. Unter einer *Polis* verstand Heidegger die Stätte, an der sich Sein zur Bewahrung dem Menschen ereignet. Heidegger sprach andernorts von der „Lichtung“. In dem Brief *Über den Humanismus* heißt es: „Das bedeutet: nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen. Daß aber das Da, die Lichtung als Wahrheit des Seins selbst, sich ereignet, ist die Schickung des Seins selbst.“⁶⁸

Die Stätte der *Polis* ist weder ein utopischer Vorgriff auf eine kommende und geplante Stadt noch ein in sich selbst faktisch Politisiertes. In diesem Sinne ging es Heidegger um den Ort, den er terrestrisch verstand, der von einem territorialen Ort unterschieden bleibt. So sind auch seine Versuche einer Seinslokalisierung, die mit den Begriffen „Erde“, „Boden“, „Felsen“, „Heimat“, „Feldweg“, „Schwelle“ usw. erarbeitet werden sollte, terrestrisch zu verstehen: D.h. das, was sich versammelt, versammelt sich an einem Ort, an einer Stelle, an einer Stätte. Für das menschliche Mitsein ist es die *Polis*, die den raumhaften und terrestrischen Pol des Zusammenkommens ausmacht. In diesem Sinne hat die *Polis* nichts mit dem zu tun, womit sich die Staats- und Politikwissenschaften beschäftigen: In der politischen Theorie bleibt die *Polis* ein territorialer Ort unter der souveränen Gewalt eines Subjekts, ein Ort, der nach außen wie nach innen verteidigt wird.

66 Heidegger 1992b, S. 133.

67 Heidegger 1992b, S. 141.

68 Heidegger 1981, S. 27.

Was ist nun das Gegenwesen, das Platon ein letztes Mal in dem Dialog *Politeia* erwähnte? In welcher Beziehung steht das Gegenwesen zur *Polis*? Wenn nun die *Polis* die Stätte des Mitdaseins, das Zusammentreten ins Unverborgene des menschlich Seienden ist, was bedeutet dann das Gegenwesen? Ist es ein Gegenwesen, das das Zusammenkommen der Menschen zerstreut, sodass die *Polis* mit dem Auftauchen der *Polis* zugleich verschwindet, so, dass die Ortschaft schon in ursprünglicher Weise deplatziert ist, um ein Zusammenkommen der Menschen zu verhindern? Ist das Gegenwesen derart gegen das Wesen, so, dass das Wesen nicht west, so, dass das Wesen nicht wesen kann?

Heidegger führte hierzu in der Parmenides-Vorlesung aus: „Die πόλις ist die in sich gesammelte Stätte der Unverborgenheit des Seienden. Wenn nun aber, wie das Wort sagt, zur ἀλήθεια das streithafte Wesen gehört, und wenn das Streithafte auch im Gegensätzlichen der Verstellung und der Vergessung erscheint, dann muß in der πόλις als der Wesensstätte des Menschen alles äußerste Gegenwesen und darin alles Un-wesen zum Unverborgenen und zum Seienden, d.h. das Unseiende in der Mannigfaltigkeit seines Gegenwesens, walten.“⁶⁹

Während Heidegger in der Daseinsanalyse, die er in *Sein und Zeit* entwickelte, einen Vorlauf in den Tod als Existential des menschlich Seienden freilegte, beschrieb er im Rückgang zur griechischen Seinsauslegung (Parmenides, Sophokles, Platon) ein Mitsein, das in seiner Gründung (Gründung als ein anfängliches Erscheinen, als Sammlung, als der Moment des Mitdaseins) seinen Widerstreit und Abgrund unteilbar mit sich und in sich trägt. In *Sein und Zeit* war es noch der Mensch, der in seiner existenziellen Entschlossenheit darüber entschied, ob etwas zur Erscheinung kommt oder nicht. Später war es das Sein selbst, das alles in seine Lichtung kommen ließ oder in Vergessenheit verbarg.⁷⁰ Sodann gehört auch in der neuen Seinsauslegung das Unwesen zum Wesen des Mitseins, wie „die Furchtbarkeit, das Grauenhafte, das Unheil“,⁷¹ und nicht zu vergessen: Die Heimatlosigkeit, die ἀπόλις, im Gegensatz zur Stadt, die ὑψίπολις. So gerät die Ortschaft des Mitseins zu einer *Polis*, die keine Stadt mehr ist, zu einer *Polis* ohne Verfassung, zu einer aporetischen, zerstrittenen, entrissenen, zerstreuten und verschwundenen *Polis*. Diese Zerrissenheit, diesen Streit von Entbergung und Verbergung des Seins, bezeichnete Heidegger mit Heraklit auch als den *po-lemos*.⁷²

69 Heidegger 1992b, S. 133. In dem Zusammenhang wies Heidegger schon auf die λήθη – auf das Vergessen – hin, das in der ἀλήθεια steckt.

70 Vgl. Denker 2011, S. 198.

71 Heidegger 1992b, S. 134.

72 Vgl. Heidegger 1998b, S. 47.

Hierbei sind die Entbergung und die Verbergung, das Wesen und das Gegenwesen der *Polis* nicht als zwei Modifikationen oder Attribute des Seins aufzufassen. Vielmehr ist das Sein, sofern es Sein gibt, stets sich entbergend und sich verbergend: In der Versammlung des Seins, im Erscheinen und Sich-Zeigen verbirgt sich Sein, d.h. das sich-entbergende Sein ist im Sich-Sammeln ein Nicht-Zeigen und Verbergen von Sein. Heidegger sprach auch von der Faltung des Seins. In diesem Sinne ist Sein gründend, versammelnd und entsetzend zugleich, als Abgrund, als Vergessen und als Leere. Heidegger schrieb: „Wir bedenken das Gegenwesen zur ἀλήθεια, zur Wahrheit im Sinne der Unverborgenheit. Das *anfängliche* Gegenwesen zur ἀ-λήθεια ist die λήθη, d.h. die als Vergessen sich entziehende zeichenlose Verbergung.“⁷³

Diese zeichenlose Verbergung gehört von Anfang an zur Entbergung von Sein. Diese Abwesenheit weist weder darauf hin, dass etwas verdeckt ist, noch zeigt sich das Verbergen als ein Zeichen des Verbergens. Diese Leere steht weder mit etwas Abwesenden in Beziehung, noch steht das Gegenwesen für etwas Abwesendes. Diese Vergessen wird weder in einem Zeichen angezeigt bzw. in einem Symbol verkörpert, noch zeigt sie sich als eine leere Stelle oder ein leer gelassener Platz. In dem Sinne ist das Vergessen ohne Rhetorik: D.h. das Vergessen ist ohne ein Zeichen, ohne ein Symbol, ohne eine Allegorie, ohne eine Metapher. Die Verbergung ist radikal zeichenlos und besitzt damit nichts Deutbares, Differenzierbares, Formhaftes, Bildhaftes, Figürliches, Substanzielles, Übersetzbares oder Verstehbares. Diese zeichenlose Verbergung gehört ununterscheidbar zur Unverborgenheit des Seins, gleichwohl die Unverborgenheit weder eine Stellvertreterin noch ein Symbol, ein Bild, ein Zeichen, ein Hinweis oder eine Metapher der Verbergung, also der *Lethe* und Vergessen, ist. Obwohl es scheinbar nur die Entbergung – das Sich-Zeigende – gibt, ist sie nicht alles.

Später bettete Heidegger diese zeichenlose Leere der Vergessen in eine Räumlichkeit ein, die er als Heimat oder als Wesensstätte des Menschen bezeichnete, und die ihn von der Unheimlichkeit der Heimat sprechen ließ. So gelang es ihm, diesen Ort zur heimatlichen Ortschaft eines anderen Anfangs zu machen, samt Fels, den Wegmarken und Feldwegen, dem Schwarzwaldhaus, der Erde, dem Boden und dem Rhein. Heidegger kam noch im Verlauf seiner Parmenides-Vorlesung darauf zu sprechen, dass „die Griechen über dieses anfänglichere Wesen der ἀλήθεια noch weniger gedacht und gesagt [haben] als über das Wesen λήθη: denn ihnen ist die ἀλήθεια der einfache Anfang alles Wesenden. Die Griechen kennen daher keine Not und keinen Anlaß, ihr Dichten und Denken und Sagen über diesen Anfang hinaus und in ihn zurückzurichten

73 Heidegger 1992b, S. 140 (Hervorhebungen im Original).

[...]. Wir Späteren und anderen jedoch müssen, um dieses Erst-Anfängliche der abendländischen Geschichte auch nur noch andenkend zu ahnen, eigens darauf aufmerken und den Weisungen folgen, die uns das Wort ‚Unverborgenheit‘ gibt.“⁷⁴ Damit dieser Sprung von den im Anfang stehenden Griechen zu den Späteren ausgeführt und gewagt werden kann, ging Heidegger einer sogenannten „vierten Weisung“ nach, um das „bergsame Offene“, das Freie, das Bodenlose als die „Wesensstätte des Menschen“ aufzuzeigen.⁷⁵ So gesehen ist das Rettende in der Not der andere Anfang, ein gemeinsames Sich-Halten der Menschen am Bodenlosen.

Das Entscheidende für Heidegger ist die folgende Frage, die auch für seine späteren Schriften bestimmend ist: Wie können wir uns halten, aufhalten, versammeln, verhalten und unterhalten, obwohl es nur die Leere gibt, auf die wir nicht zurückgreifen, an der wir uns nicht festhalten können? „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“⁷⁶ Wie kann Seiendes sein, obwohl sich das Sein zugleich entzieht? Wie kann Seiendes als ein Entzug sein, das sich als eine Vergessung und Leere faltet? Obwohl uns nichts erscheint und nichts gegeben ist, blieb Heidegger nur das Fragen nach dem Halt und dem Halten, wenn wir Menschen uns selbst „freihändig“ halten: Wie können wir uns in der Leere als Leere halten? Wie kann es diesen Ort, d.h. unseren Ort geben, an dem wir uns versammeln, mit all den Dingen, die anfänglich und bodenlos, substanzlos, aber dennoch Kondensate der Leere sind? Somit ist die Frage nach dem Halt und der Verfassung für Heidegger keine Frage der Erscheinung, keine Frage der Phänomenalität von Sein. Es ging ihm ums Halten in der Nacht der Bodenlosigkeit, um den Artisten und Seiltänzer der Nacht, der in Nietzsches *Zarathustra* beschrieben wird.⁷⁷

Hier, mitten in der *Parmenides*-Vorlesung, bevor Heidegger zum Sprung von den Griechen zur Morgenröte der Späteren ansetzte, führte er zum *Topos* der zeichenlosen Verbergung aus: „Das Feld der λήθη verwehrt jede Entbergung von Seiendem und also Geheurem. Die λήθη läßt an ihrem Wesensort, der sie selbst ist, alles verschwinden. Doch liegt es nicht nur an der Vollständigkeit des Entzugs, gleichsam am vermeintlich Quantitativen der Verbergung, was diesen Ort auszeichnet. Vielmehr gilt es zu sehen: Das ‚weg‘ des Entzogenen und Verborgenen ist nicht etwa ‚nichts‘, sondern das alles entziehende Verschwindenlassen ist das, was sich allein an diesem Ort begibt und in ihn sich dargibt. Der Ort

74 Heidegger 1992b, S. 199.

75 Vgl. Heidegger 1992b, S. 224.

76 Heidegger 1998a, S. 24.

77 Vgl. Nietzsche 1976, S. 13f.

bleibt leer – an ihm ist überhaupt nichts Geheures. Aber die Leere ist hier das Bleibende und Anwesende. Das Nichtige der Leere ist das Nichts des Entzugs.“⁷⁸

DAS GRUNDLOSE WOHNEN

In Heideggers Hinwendung zur Dichtung – eine Hinwendung, die sich vor allem durch seine Hölderlin-Lektüre im Wintersemester 1934/35⁷⁹ auszeichnete –, gewannen die Fragen nach dem Ort und dem Wohnen eine andere Bedeutung als zu jener Zeit der *Rektorsrede*, in der er auf das entschlossene Standhalten des deutschen Volkes verwies.⁸⁰ Heidegger wechselte nicht nur den Bereich, in dem er seine Untersuchungen anstellte, d.h., er wechselte nicht nur von einer Lektüre traditioneller philosophischer Texte in den Bereich der Kunst, sondern er schlug auch einen anderen Ton an, der nicht mehr der Rhetorik der Ansprachen und Reden eines Rektorats gehorchte.⁸¹ Auf Grund eines von Nietzsche formulierten Gedankengangs, der besagte, dass die historisch gewachsene und klassische Philosophie einem Nihilismus der Seinsvergessenheit anheimfiel, suchte Heidegger eine nicht-metaphysische Seinserfahrung in der Kunst. Während in der *Rektorsrede* die platonischen Stände als Dienste bezeichnet wurden, die im Sturm der Not ihre Bewandnis haben sollten, um einen rettenden Halt in einer „staatsgründende[n] Tat“⁸² zu erringen, so rückte in der *Parmenides*-Vorlesung der Entzug (die *Lethe*, die Vergessenung) in den Vordergrund. In der Zeit zwischen der *Rektorsrede* und der *Parmenides*-Vorlesung hielt Heidegger im Jahr 1935 seinen Vortrag *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in dem er nach der Niederlegung des Rektorats das Kunstwerk als welt- und ortseröffnend beschrieb: „Das Tem-

78 Heidegger 1992b, S. 176.

79 Heidegger 1992a.

80 Elden untersuchte in seinem Aufsatz *Rethinking the Polis. Implications of Heidegger's Questioning the Political* ausführlich Heideggers Rückkehr zu einem griechischen Denken der *Polis* und der *Politeia*, die gleichsam eine Auseinandersetzung mit seinen politischen Verstrickungen und der Politischen Philosophie während der Zeit des Nationalsozialismus war. Vgl. Elden 2000.

81 Vgl. Denker 2011, S. 132.

82 In dem Vortrag *Der Ursprung des Kunstwerkes* zählte Heidegger fünf Möglichkeiten auf, „wie Wahrheit west“. Neben der Nähe, dem Opfer und dem Fragen, sollte das Ins-Werk-Setzen und die „staatsgründende Tat“ zu jenen Möglichkeiten gehören, die Wahrheit wesen lassen. Heidegger 1980, S. 48.

pelwerk eröffnet dastehend eine Welt und stellt diese zugleich zurück auf die Erde, die dergestalt selbst erst als der heimatliche Grund herauskommt.“⁸³

Aber auch das Verständnis vom Kunstwerk als ein welt- und ortseröffnendes Werk war nur ein Vorübergehendes, denn nach Heidegger ist dem Kunstwerk mit seiner Hervorbringung zugleich ein vernichtendes Moment eigen. In seiner künstlerischen Herstellung und Produktion ist das Kunstwerk (Bildnis, Skulptur, Bauwerk) durch den Kunsthandel, durch Sammlertätigkeiten und kunstfremde Verwendungen unweigerlich seiner hervorgebrachten Welt und somit auch dem heimatlichen Grund, seiner Ortschaft und der Erde entrissen: „Weltentzug und Weltzerfall sind nie mehr rückgängig zu machen. Die Werke sind nicht mehr die, die sie waren. Sie selbst sind es zwar, die uns da begegnen, aber sie selbst sind die Gewesenen. Als die Gewesenen stehen sie uns im Bereich der Überlieferung und Aufbewahrung entgegen.“⁸⁴

Mit dieser Bemerkung trug Heidegger Hegels Rede vom Ende der Kunst Rechnung.⁸⁵ Beiden, Hegel wie Heidegger, ging es in der Analyse der Kunst um den Ausfall ihrer Wesensfunktion, Wahrheit hervorzubringen, darzustellen und zu zeigen, auch wenn die Bestimmung, der Kontext und die Konsequenzen der Kunst in unterschiedlicher Weise von Hegel und Heidegger zur Darstellung gebracht wurden. Heidegger radikalisierte den Verlust und bestimmte den Ausfall als ein ursprüngliches Seinsgeschehen, als ein Enteignis der Kunst, das nichts mit einem tatsächlichen Aufhören, einem faktischen Ende der Kunst und des Kunstbetriebes zu tun hat. Gerade die Zunahme der Betriebsamkeit gehört zum Ende der Kunst. Im Kunstgeschehen von Lichtung und Verbergung, von Welteröffnung und Weltzerfall, von performierter Topografie und exilierter Entrissenheit, von Werkproduktion („Ins-Werk-Setzen“⁸⁶) und Untergang im Kunstbetrieb, erwies sich für Heidegger nunmehr die Dichtung als jene rettende und bewahrende Tat, die im Streit von verschließend-hervorbringender Erde und Offenheit der Welt⁸⁷ den Ort der Wahrheit unverborgten freigibt. Erst die Sprache der Dichtung eröffnet jene Unverborgtheit im Sagen und Nennen, in der sich das Kunstwerk ereignen kann, damit es vom Menschen⁸⁸ wahrgenommen und

83 Heidegger 1980, S. 28.

84 Heidegger 1980, S. 26, vgl. auch S. 29f.

85 Vgl. Pöggeler 2002, S. 18. Vgl. ebenso Seubold 2005, S. 22.

86 Heidegger 1980, S. 63.

87 Vgl. Heidegger 1980, S. 49 und S. 55.

88 Vgl. Heidegger 1980, S. 59. Für Heidegger war es allein der Mensch, der (die) Sprache sprechen kann: eine Sprache, die hervorbringend, nennend, sagend und bewahrend ist.

verwahrt wird. Um den bewahrenden Charakter der menschlichen Sprache zu betonen, fügte Heidegger hinzu: „Wo keine Sprache west, wie im Sein von Stein, Pflanze und Tier, da ist auch keine Offenheit des Seienden und demzufolge auch keine solche des Nichtseienden und des Leeren.“⁸⁹

In der *Parmenides*-Vorlesung heißt es: Die Kunstwerke „sind nur im Medium des Wortes, und d.h. des wesenhaften sagenden Wortes, im Bereich der Sage, des ‚Mythos‘.“⁹⁰ Das Dichten wie das Denken fungierten sodann als jene Künste (*téchne*), die die Wahrheit ins Werk setzen, was sie jeweils auf die eigene Art und Weise bewerkstelligen sollten. So ist die Dichtung, nach Heidegger, das Moment, das die Wahrheit ins Werk setzt, wodurch sie sich selbst als Grund, als Platz, als ein Ort einrichtet. Das bedeutet, dass die Kunst die Wahrheit nicht nur zum unverborgenen Ereignis werden lässt, sondern dass die Dichtung auch jenes Moment ist, das das Ereignis der Wahrheit als Unverborgenheit in sich bewahrt. Dichtung ist also nicht nur das Schaffen eines Werkes, sondern auch die Bewahrung des Werkes gehört zu ihr. Dichtung ist also in diesem Sinne u.a. Hervorbringung, Lichtung, Zeigen, Platzschaffen, Verortung, Räumung, Einräumung, Raumgebung, aber auch Halt, Unterhalt, Grund, Versammlung, Bewahrung,

89 Heidegger 1980, S. 59. Miller benannte in Anlehnung an Heidegger den Sprachakt der Kartierung (*act of mapping*) als *Topotropographie*. Der Begriff bezeichnet jene Performanz der Sprache, die geographischen Landschaften, Orte (griech. *topoi*), Plätze, Räume und Territorien figurierend hervorbringt. Mit dem Begriff *Topotropographie* bezog sich Miller auf Sprachhandlungen und -verfahren, die Orte nicht nur benennen und platzieren, oder mit Funktionen versehen, indem die Orte untereinander in Beziehung gesetzt und strukturiert werden. Vielmehr ist die *Topotropographie* die Kartierung einer Landschaft, indem im Akt des Mappings rhetorische Figuren/Tropen (Metaphern, Allegorien, Metonymien, Synekdochen usw.) ausgebildet und die Landschaft mit Merkmalen ausgestattet werden. Für Miller war die Topographie eines Ortes nicht etwas Gegebenes, auf das ein konstativer Sprachakt Bezug nehmen könnte. Orte müssen für ihn erschrieben, verzeichnet, gezeichnet, markiert oder symbolisiert werden, und fügen sich im Mapping zu einer imaginierten Landschaft der Schreibenden wie Lesenden. In seinen Analysen zeigte Miller, wie die Materialität des Textes im Schreiben (schreiben = griech. *graphein*) rhetorischer Figurationen, Verortungen und Verräumlichungen eine Ethik der Topographie eröffnet. Dieser Akt rhetorischer Figurationen erstellt eine literarische Topographie und setzt die Namen der Dinge an deren Stellen, bringt sie in Relation miteinander und versieht sie mit ethischen, politischen und gesetzgebenden Fähigkeiten. Vgl. Miller 1995, S. 216ff.

90 Heidegger 1992b, S. 173 (Hervorhebungen im Original).

Wohnung, Haus, Heimat. Für Heidegger wurde die Bewahrung (Dauer, Annahme, Hören und Vernehmen) zu einem weiteren entscheidenden Moment. Sie sollte das zu Wege bringen, was Heidegger zuvor mit staatsgründenden Diensten und mittels Kunstwerke zu erreichen suchte: eine haltgebende Unterkunft.⁹¹

Die Dichtung sollte sich nun als der rettende Halt in der Not erweisen, so dass die Sprache als ein Haus des Seins dem Menschen ein Wohnen ermöglichen kann. Heidegger formulierte in Anlehnung an Parmenides: „Im Wohnen jedoch erfüllt sich das ‚Wesen‘ der Göttin [die Göttin Ἀλήθεια; Anm.d.V.].“⁹² Denn in dem rettenden und bewahrenden Wesen der Dichtung bleibt das Sein an seinem angestammten Ort, bleibt dort, wo es hingehört, an jenem Ort, wo es sich werksend ereignet hat: Als ob das Wort, das dichterische Wort, frei von Missbräuchen, Verschiebungen, Entfremdungen, Verlogenheiten und Übertreibungen wäre. Als ob das dichterische Wort stets das sagt, was es sagt, indem es Wahres, Unverborgenes und Worthaltendes sagt.⁹³

In diesem Sinne, im Sinne eines ortsbewahrenden Wortes, ist die Sprache das Haus des Seins, denn die „Sprache selbst ist Dichtung im wesentlichen Sinne“.⁹⁴ Sie ist ein Sprachhaus, in dem die Dinge nicht nur eine Unterkunft haben, sondern sich an ihrem eigenen angestammten Platz befinden: D.h. die Sprache als das Wort der Dichtung, das sich als solch ein dichterisches Wort ereignet, darf nicht seinem Ort innerhalb der Dichtung entrissen sein. Es darf nicht der Entwendung, der Versetzung und der Übertragung ausgesetzt sein, also jenen Ver-

91 Denker hob durch seine Heidegger-Lektüre die verschiedenen Stationen des Scheiterns hervor, die Heidegger durchlief und die ihn zwangen, seine Denkwege fortwährend umzuarbeiten. Vgl. Denker 2011, S. 132 und 160.

92 Heidegger 1992b, S. 242.

93 In diesem Zusammenhang wäre es noch einmal lohnend, Heideggers Vorbehalten gegenüber einer Metaphern-Auslegung in der Dichtung nachzugehen. In der Vorlesung *Der Satz vom Grund* äußerte sich Heidegger: „Mit der Einsicht in das Beschränkte der Metaphysik wird auch die maßgebende Vorstellung von der ‚Metapher‘ hinfällig. Sie gibt nämlich das Maß für unsere Vorstellung vom Wesen der Sprache. Darum dient die Metapher als vielgebrauchtes Hilfsmittel bei der Auslegung der Werke des Dichtens und des künstlerischen Bildens. Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik.“ Heidegger 1978, S. 89. In dem Buch *Unterwegs zur Sprache* heißt es: „Wir blieben in der Metaphysik hängen, wollten wir dieses Nennen Hölderlins in der Wendung ‚Worte, wie Blumen‘ für eine Metapher halten.“ Heidegger 1990, S. 207.

94 Heidegger 1980, S. 60. Vgl. Derrida 1988a, S. 205ff, insbesondere S. 219.

schiebungen, denen die Kunstwerke z.B. im Ausstellungsbetrieb und im Kunsthandel unterliegen.

Wie verstand Heidegger nun aber das Verhältnis von Dichtung und Wohnen? Wie ließe sich ein Wohnen in der Sprache und in der Dichtung verstehen? Warum muss es überhaupt die Dichtung sein? Warum soll die Dichtung für das Wohnen zuständig sein? Und was kann nun in der Erfahrung der Dichtung wohnen heißen? Wie kann die Sprache Dichtung sein, damit sie bewohnt werden kann? Von welchen Verhältnissen und Aufenthaltsorten ist nun bei Heidegger die Rede? In welchem Verhältnis steht das Wohnen zum Bauen?

Diese Fragen nach dem Wohnen, die von aktuellen gesellschaftspolitischen Problemen wie denen der Wohnungsnot und der Heimatlosigkeit begleitet wurden, hatten gerade nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, nach der Zerstörung der Städte, nach der Vernichtungspolitik und den Massenmorden, nach einer „Politik der Lager“, nach der „Politik“ der verbrannten Erde, nach den Wanderungen und Vertreibungen von Abermillionen von Flüchtlingen und Deportierten, nach der Rückkehr der Soldaten und Kriegsgefangenen ihre Relevanz und Dringlichkeit. Jedoch wies Heidegger diese Probleme des Wohnens und der damit in Zusammenhang stehenden Wohnungsnot, in seiner Erörterung von sich. Das von ihm bedachte Wohnen bezog sich nicht auf das Innehaben einer Wohnung, die zur Unterkunft dient. Er betonte: „So hart und bitter, so hemmend und bedrohlich der Mangel an Wohnungen bleibt, die *eigentliche Not des Wohnens* besteht nicht erst im Fehlen von Wohnungen.“⁹⁵ Die Obdachlosigkeit, das Fehlen einer Wohnung, ist für ihn nicht das eigentliche Problem, sondern ein eher sekundäres Phänomen.

Heidegger unterschied in der Behandlung der Wohnungsfrage zwischen einer eigentlichen und einer uneigentlichen Wohnungsnot. Wie schon in der Behandlung der Frage nach dem Politischen, in der Frage nach der *Politeia*, schlug Heidegger auch in diesem Punkt einen Weg ein, der weder der tradierten philosophischen Vorstellung gehorchte, noch der üblichen Behandlung der Frage folgte. (Sofern sich die Philosophie zum damaligen Zeitpunkt überhaupt der Thematik des Wohnens annahm!) In Bezug auf die Frage nach der *Politeia* sah Heidegger das Politische nicht in einer modernen Vorstellung vom öffentlichen Raum (samt sozialer Gerechtigkeit, Rechtsordnung, Gewaltenteilung, Bindung der Souveränität an ein politisches Subjekt und Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Raum) verwirklicht. Bezogen auf die Wohnungsfrage galt Heideggers Interesse nicht dem individuell erfahrbaren Mangel oder dem Verlust

95 Heidegger 1985a, S. 156 (Hervorhebungen im Original).

einer Wohnung bzw. Unterkunft.⁹⁶ Die heideggersche Frage des Wohnens hat somit nichts mit einem Wohlbefinden, mit der Suche nach Glück, mit sozialer Gerechtigkeit, mit Fragen der Gastfreundschaft und des Asyls oder mit einem besseren Leben zu tun. Heideggers sich sorgendes Dasein sorgt sich nicht um ein gutes, glückliches oder besseres Leben.

Für Heidegger steht außer Frage, dass es eine „Heimatlosigkeit des Menschen“⁹⁷ gibt, die aus einer „*eigentliche[n]* Wohnungsnot“⁹⁸ resultiert. Diese Wohnungsnot, von der Heidegger ausging, ist keine, die aus einem Mangel, einem Unglück, aus Gewaltakten oder aus einer verschuldeten oder unverschuldeten Katastrophe hervorgeht. In diesem Sinne ist sie weder verursacht, noch lässt sie sich managen oder organisieren. Sie entscheidet sich im Grundzug des Seins, im Seinsgeschehen selbst. Heidegger ging es um eine *eigentliche* Wohnungsnot, die noch zu denken bleibt, um das Wohnen erst zu erlernen. Er schrieb: „Die *eigentliche* Not des Wohnens beruht darin, daß die Sterblichen das Wesen des Wohnens immer erst wieder suchen, daß sie *das Wohnen erst lernen müssen*.“⁹⁹

So ist hier das Lernen weder ein Lernen, das diszipliniert, noch ein Lernen, das Techniken anwendet oder Missstände behebt. Ebenso versteht Heidegger unter dem Lernen keine quantitative oder qualitative Ansammlung von Wissen. Für Heidegger wurde das Lernen zu einer Sache des Hörens, der Hörigkeit, des Verstehens, der Aufmerksamkeit, des Vernehmens: Ein Hören auf die Sprache des Seins. Heidegger formulierte den Gedanken, dass der Mensch weder wohnt noch, dass er diese *eigentliche* Wohnungsnot bisher bedacht hatte. Er schrieb im Darmstädter Vortrag *Bauen Wohnen Denken*: „Wie, wenn die Heimatlosigkeit des Menschen darin bestünde, daß der Mensch die *eigentliche* Wohnungsnot noch gar nicht *als die* Not bedenkt?“¹⁰⁰

96 Vgl. Gasché 2009, S. 177.

97 Heidegger 1985a, S. 156.

98 Heidegger 1985a, S. 156 (Hervorhebungen im Original).

99 Heidegger 1985a, S. 156 (Hervorhebungen im Original).

100 Heidegger 1985a (Hervorhebungen im Original). Seinen Vortrag *Bauen Wohnen Denken* hielt Heidegger am 5. August 1951 im Rahmen der 2. *Darmstädter Gespräche*, die unter dem Motto *Mensch und Raum* standen. Die Absicht der Darmstädter Gespräche war es, Künstler und Künstlerinnen, Architekten und Architektinnen, Philosophen und Philosophinnen, Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen sowie Politiker und Politikerinnen öffentlich, vor einem internationalen Publikum zusammenzubringen, um über den gegenwärtigen Zustand der bürgerlichen Gesellschaft im Nachkriegseuropa zu reflektieren. Das erste dieser Gespräche fand fünf Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs statt. Zu dem Thema *Das Menschenbild* un-

Der Mensch hat seine eigentliche Not des Wohnens, seine ursprüngliche Heimatlosigkeit noch nicht bemerkt: Der Mensch hat das Wesen dieser Not noch nicht verstanden. Denn auch in einem Haus lebend, in einer Wohnung, in einem Apartment, in einer Hütte, in einer Laube, in einem Zelt, wie und wo auch immer wohnt der Mensch nicht. Die eigentliche Wohnungsnot hat nichts damit zu tun, Obdach unter einem Dach zu finden. Sie hat nichts damit zu tun, die Sesshaftigkeit als die Lösung eines Problems zu betrachten, in dem der Mensch eine ortsgebundene Unterkunft findet. Die ursprüngliche Heimatlosigkeit wird auch von den Menschen in ihrer Sesshaftigkeit nicht verstanden. Jedoch ist gerade diese Einsicht in die eigene ursprüngliche Heimatlosigkeit des Menschen notwendig, um das kommende und eigentliche Wohnen, somit aber auch das Zusammenleben mit Anderen zu verstehen. Den Zuspruch zum Wohnen erhält der Mensch in seiner Heimatlosigkeit; gewissermaßen als ein unerhörtes Versprechen – unbemerkt in der Stille angesprochen –, das den Menschen ins Wohnen

serer Zeit wurden im Jahr 1950 Adorno, Hartlaub, Hildebrandt, Mitscherlich und Sedlmayr eingeladen. In Folge wurden die Zusammenkünfte in unregelmäßigen Abständen zu verschiedenen Themen angesetzt: 1951 – *Mensch und Raum*, 1952 – *Mensch und Technik*, 1953 – *Individuum und Organisation*, 1955 – *Theater*, 1958 – *Ist der Mensch messbar*, 1960 – *Der Mensch und seine Meinung*, 1963 – *Angst und Hoffnung in dieser Zeit*, 1967 – *Der Mensch und seine Zukunft*, 1968 – *Mensch und Menschenbilder*, 1975 – *Realismus und Realität*, 1995 – *Die prozessuale Stadt*, 2001 – *Die Gesellschaft im 21. Jahrhundert*. Seit dem Jahr 2005 findet diese Veranstaltungsreihe unter dem Titel *Neue Darmstädter Gespräche* ihre Fortsetzung.

Wie aus dem Ablauf der Veranstaltungsthemen zu entnehmen ist, stand der Mensch mit seinen gesellschaftlichen Aktivitäten und Ängsten im Mittelpunkt. In Absetzung zu den akademischen Fachdiskussionen und den parteipolitischen Auseinandersetzungen sollten die Gespräche, so der damalige Koordinator und spätere Bürgermeister der Stadt Darmstadt Sabais, einen „Ort unreglementierter Aufklärung“ bilden. (Benz 2004, S. 13) Die *Darmstädter Gespräche* riefen ein breites öffentliches Interesse hervor und entfalteten große Wirkung. Anlässlich des 2. *Darmstädter Gesprächs*, das unter dem Titel *Mensch und Raum* stand, wurden elf Projekte renommierter Architekturbüros zum Wiederaufbau der Stadt vorgestellt, von denen fünf als sogenannte „Meisterwerke“ zwischen 1954 und 1960 realisiert werden konnten: Die Frauenklinik der städtischen Krankenanstalt, das Ludwig-Georgs-Gymnasium, die Georg-Büchner-Schule, der Kindergarten „Kinderwelt“ im Hohlen Weg und das Ledigenwohnheim in der Pützerstrasse. Vgl. Conrads, Neitzke 1991.

ruft: denn zum „*Grundzug* des Seins“¹⁰¹ gehört das heimatliche Wohnen, das ein Bauen ist.

Zwei Monate nach dem Darmstädter Vortrag hielt Heidegger den Vortrag ... *dichterisch wohnet der Mensch* ... In dem Vortrag heißt es, dass es der Dichter ist, der das Maß für die „Architektonik“¹⁰² des Wohnens nimmt, um das Baugefüge zu ermessen, indem die Sprache durch den Dichter maßnehmend spricht. Im Vortrag heißt es weiter: „[...] das Dichten ist als das eigentliche Ermessen der Dimension des Wohnens das anfängliche Bauen. Das Dichten läßt das Wohnen des Menschen allererst in sein Wesen ein. Das Dichten ist das ursprüngliche Wohnenlassen.“¹⁰³

Das Dichten ist ein Bauen, sofern es die Dimension zwischen Himmel und Erde, zwischen dem Göttlichen und dem Sterblichen dichterisch-sprechend ermisst. Hierbei versicherte Heidegger, dass die Dichtung keine ästhetische Spielerei oder eine Variante literarischer Formen sei, sondern ein erhörtes Nach-Sagen dessen ist, was von der Sprache in Stille vernommen wird. In diesem Sinne ist das dichterische Ermessen auch kein technisches Verfahren oder räumlich-numerisches Abmessen, sondern es ist das Sagen der Beziehung zwischen Himmel und Erde, zwischen dem Göttlichen und dem Sterblichen. Es ist – als die sagende Ermessung des Gevierts von Himmel und Erde, dem Göttlichen und dem Sterblichen – die Freigabe gegründeter Verhältnisse und Beziehungen, damit Seiendes als solches erst erscheinen kann.

Schon ein Jahr zuvor, im Oktober 1950, erwähnte Heidegger das ermessene Moment, das die Architektonik des Wohnens als eine Grundlegung, im Fehlen eines Grundes, begründet. In dem Vortrag *Die Sprache* ist die Rede von einem Fall in die Höhe, der die Dimensionen zwischen Himmel und Erde, zwischen dem Göttlichen und dem Sterblichen ermessend in ein Verhältnis setzt: „Die Sprache spricht. Wenn wir uns in den Abgrund [...] fallen lassen, stürzen wir nicht ins Leere. Wir fallen in die Höhe. Deren Hoheit öffnet eine Tiefe. Beide durchmessen eine Ortschaft, in der wir heimisch werden möchten, um den Aufenthalt für das Wesen des Menschen zu finden.“¹⁰⁴

Was besagt hier das Fallen? Wie fallen wir in die Höhe? Wie gewinnen wir fallend in der Höhe einen Aufenthalt? Was hält, in die Höhe gehoben, den Aufenthalt schwebend?

101 Heidegger 1985a, S. 155 (Hervorhebungen im Original).

102 Heidegger 1985a, S. 196.

103 Heidegger 1985a, S. 196.

104 Heidegger 1990, S. 13.

Heidegger sprach wiederholt von einem Halt und einem Aufenthalt, von einem Verhalten und vom Verhältnis. Alle diese Ausdrücke gehören zu einem Begriff der Ortschaft, in der der Mensch wohnt. Dieser haltstiftende Ort muss, so Heidegger, durch das Wort des Dichters gegeben sein. Dieser dichterische Halt ist weder Ding noch Sache, vielmehr ist er das Maß – Messendes, Ermessendes – oder eben auch eine „Bindung“.¹⁰⁵ Dieser Halt ist eine Relation, die erst erlaubt, von Dingen und den Relationen zwischen den Dingen zu reden. Ohne ein Wort gibt es kein Ding und keine Beziehungen zu Dingen. Das Wort ist der Bezug, damit es erst Beziehungen geben kann. Das Wort ist der Bezug vor dem Bezug: Das Wort ist der Vorbezug. Die Sprache des Gedichts ist hierin ein „rein Gesprochenes“, absichtslos, zwecklos und nutzlos, und somit ein „Sprechen der Sprache“.¹⁰⁶

Diese dichterische Sprache des reinen Wortes ist erst jene Sprache, die Verhältnisse hergibt, um eine Sprache zu finden: diese gestattet erst, von Beziehungen zu Dingen zu sprechen. Erst da, wo es das Wort gibt, gibt es Dinge und die Verhältnisse zu Dingen. In diesem Sinne ist die dichterische Sprache Vor-Sprache: Sie ist der Weg zur Sprache, d.h. eine Sprache, die Sprache erst zur Sprache bringt.¹⁰⁷ Dieses Wort, dieser Halt des dichterischen Wortes, ist weder Ding, noch Seiendes, sondern nur Halt, und damit ist es nicht: Das Wort ist kein Seiendes und hat kein Sein. Heidegger formulierte in dem Vortrag *Das Wesen der Sprache*: „Wenn das Denken versucht, dem dichterischen Wort nachzusin-
nen, zeigt sich: das Wort, das Sagen, hat kein Sein.“¹⁰⁸

Das Wort hat kein Sein. Es ist nicht. Und als dieses Nichts ist es ein Halt, der ins Leere gehalten ist, im Abgrund gehaltenes Nichts, im Abgrund gehaltenes Wort. In diesem Sinne ist das Wort ursprünglich gründend und gebend. Es gründet Verhältnisse, durch die es Seiendes geben kann. Es ist aber auch eine Schwelle, wie es bei Heidegger mit Bezug auf Trakl heißt. Eine Schwelle, die als Grundstein gründend ist. Zugleich ist die Schwelle der Eintritt und Einlass. Gesteinigtes Nichts: „Die Schwelle ist der Grundbalken, der das Tor im ganzen trägt [...]. Die Schwelle trägt das Zwischen [...]. Der Austrag des Zwischen braucht das Ausdauernde und in solchem Sinne Harte. Die Schwelle ist als der Austrag des Zwischen hart, weil Schmerz sie versteinerte.“¹⁰⁹

105 Heidegger 1990, S. 16.

106 Heidegger 1990, S. 16.

107 Vgl. Heidegger 1990, S. 261.

108 Heidegger 1990, S. 192f.

109 Heidegger 1990, S. 26f.

Heidegger dachte das Nichts als ein Nichten im Sein.¹¹⁰ Oder wie er in der *Parmenides*-Vorlesung schrieb: als eine Vergessung und als einen Entzug. Nur weil die Sprache diesen Verzicht im dichterischen Wort spricht, die Nichtung des Seins als das Sein, ist die Sprache das Haus des Seins und das Dichten das Bauen. Um nun vom Wohnen und von der Sprache zu sprechen, muss von diesem Nichts – vom Nichtenden im Sein – ausgegangen werden. In diesem Sinne ist Sprache, und damit auch das Wohnen in der Sprache, haltlos, grundlos, bezuglos. Nur dann ist das Verhältnis aller Beziehungen zu ermessen, ohne selbst Beziehungen zu intendieren oder herzustellen. Das „Verhältnis aller Verhältnisse“,¹¹¹ die Grundlegung aller kommenden Verhältnisse, ist unverhältnismäßig, ein Enthalten, haltlos, bezuglos: in diesem Sinne heimatlos, eine Not des Wohnens.

Das dichterische Wort ist ein Ereignis und Geschehen, das an sich hält. Es ist ein An-sich-Halten, das sich ins Leere hineinhält. Es spricht weder zu jemandem, noch repräsentiert es etwas, noch ist es ein Ding oder ein Seiendes. Als ein Halt ist das dichterische Wort ein Ent-Sprechen. Es entspricht nichts. Als Sprache, die nicht kommuniziert und kein In-Bezug-Stehendes repräsentiert, ist diese nicht adressiert. Sie ist Nichtung. Als Ereignis ist sie ein Enteignis: Sprache verstanden als Ent-Sprechung, die nicht spricht, nichts sagt, nichts ausspricht. Sie ist eine Sprache, die zugleich Ent-Sprache ist: Schweigen und Stille. Heidegger spricht vom „Geläut der Stille“.¹¹² Im dichterischen Wort ist die Sprache zugleich der Aus-Trag, Zu-Spruch und An-Spruch der Stille. Die Präfixe Aus-, An-, Zu-, Hinein- usw. sind Bewegungen dieser Sprache, die Ver-Hältnisse ausdrücken, die noch nicht präsent sind, die in einer Bewegung des Gebürtlichen ungebürtlich und im Kommen sind. Die Sprache – das Haus des Seins – ist nicht als ein Sein vom Nichts zu separieren. Vielmehr ist die Sprache als Relation und Schwelle, als Unter-Schied und Ent-Sprache niemals sich selbst ein Halt: „Das Sein nichtet – als das Sein“.¹¹³ Die Schwelle kann sich nicht stützen. Nach Heidegger fällt das dichterische Wort in die Höhe und kondensiert¹¹⁴ sich gründend in Leere. Mit der Höhe ist noch lange nichts gewonnen. Vor allem geht es um

110 Vgl. Heidegger 1981, S. 51.

111 Heidegger 1990, S. 215.

112 Heidegger 1990, S. 30.

113 Heidegger 1981, S. 50.

114 Für den Hinweis auf eine Kondensation der Raumbewegung möchte ich mich bei Werner Hamacher (†2017) bedanken. Andere wichtige Überlegungen hierzu verdanke ich seinen Ausführungen in seinem Berliner Seminar zur Sprache und im Aufsatz *The Relation*. Vgl. Hamacher 2008.

einen Fall in die Höhe; und dieser ist ein Übergang, ein Kondensat. Ein schweig-sames Schweben. Heidegger ging es um die Verortung der Heimat in der Heimatlosigkeit.¹¹⁵

DIE UNBEWOHNT LITERATUR

Die Bewegung, die Heidegger von *Sein und Zeit* über die *Rektorsrede* bis hin zu seinen späten Schriften zur Sprache und Dichtung vollzog, ermöglichte zum einen, dass der Begriff des Mitseins konträr zur traditionellen Politischen Philosophie positioniert wurde, um das Zusammenleben der Menschen auf ein entpolitisiertes Dasein zu reduzieren. Zum anderen muss diese Idee eines entpoliti-sierten Mitseins, die das Zusammenleben auf die Möglichkeit eines Aufenthalts und Zusammenhalts reduziert, gleichzeitig als ein Scheitern Heideggers verstanden werden. Vor allem in seinen späten Vorträgen und Aufsätzen¹¹⁶ wird deutlich, wie unwahrscheinlich Heidegger die Möglichkeiten einschätzte, dass die Menschen miteinander Verbindlichkeiten und Beziehungen eingehen, um einen Halt zu finden, der sie zusammen wohnen lässt.

Das, was Heidegger als den Zuspruch und Austrag der Sprache bezeichnet – jenes Wort der Dichter, Schwelle aller Verhältnisse und Grundlegung des bau-enden Wohnens –, ist in ursprünglicher Weise nicht nur gefährdet, sondern einer Zerrüttung ausgesetzt. Diese ursprüngliche Zerrüttung des dichterisch sagenden Wortes ist eine automatische Aktivität¹¹⁷ der Sprache selbst, die sich als Sprache vergisst und schweigt. So wird die Dichtung schon ursprünglich zur Literatur, d.h., das sagende Wort wird zu einer nichtsagenden Literatur, zu einer Sprache, die unentwegt nichtsagend spricht, indem sie unterhält, berichtet und erzählt. In dieser Zerrüttung der Sprache bleibt die Grundlegung, das Wohnen im Haus der Sprache, für den Menschen ausständig. Heidegger gab in verschiedenen Texten unterschiedliche Momente an, die den gründenden Akt der Sprache nicht nur zu einem Sturz in die Höhe, sondern auch zu einem gefährlichen Fall werden lässt.

Im Folgenden führe ich elf zu berücksichtigende Momente an:

1. Sprache ist weder ein Mittel der Kommunikation, noch dient die Sprache dazu, Tiere, Pflanzen, Sachen, Dinge, Gegenstände, Erdteile, Landstriche oder andere Menschen zu bestimmen oder zu definieren. In dem Sinne ist die Sprache

115 Vgl. Gasché 2009, S. 196ff.

116 Vgl. z.B. Heidegger 1990.

117 Vgl. Miller 1995, S. 229.

kein Instrument des Menschen. Sprache besitzt keinen instrumentellen Charakter.

2. Sprache ist ohne Gebrauchswert. Für Heidegger war Sprache kein Mittel (Werkzeug oder Instrument), um mit Objekten, mit sich oder mit anderen Subjekten umzugehen. Dieser unzweckmäßige Charakter gehörte für Heidegger zum eigentlichen Sinn der Sprache, die die Welt herzeigt. Zwar will die Sprache als Sagendes vernommen sein, aber dennoch verstummt sie.

3. Zum Wesen der Sprache gehört ihr Unwesen. Wie schon in der Behandlung des Daseins, der *Politeia* und des Kunstwerks, so fand Heidegger auch im Wort, im Ereignis der Sprache, einen autodestruktiven Zug, der ihr Wesen unwesentlich sein lässt und ihr Ereignis enteignet. Das Ereignis wie der Entzug (Vergessen und Enteignis) befinden sich gemeinsam und ununterscheidbar im Wort der Sprache. Diese Autodestruktivität der Sprache lässt jedes Ereignis der Sprache zu deren Enteignis werden.¹¹⁸ In der Faltung des Seins, die dessen Ereignis ursprünglich verschattet, kann die Sprache nicht mehr das Haus des Seins sein.

4. Das, was Heidegger als ursprüngliche Gefahr beschreibt, die der Sprache stets anfänglich widerfährt, ist ein automatisches Geschehen innerhalb der Sprache selbst. Das Verstummen, das Schweigen, die Nichtung, ihre Entrissenheit, ihr Abtrieb und ihre Selbstvergessenheit gehören zum Wesen der Sprache und sind in dem Sinne automatische Effekte ihres Wesens. Sprache ist daher wesentlich unwesentlich. Im Darmstädter Vortrag *Bauen Wohnen Denken* heißt es: „[...] bei den wesentlichen Worten der Sprache fällt ihr eigentlich Gesagtes zugunsten des vordergründig Gemeinten leicht in die Vergessenheit. [...] Die Sprache entzieht dem Menschen ihr einfaches und hohes Sprechen. Aber dadurch verstummt ihr anfänglicher Zuspruch nicht, er schweigt nur.“¹¹⁹

5. Sprache ist Ent-Sprache. Sofern sie spricht, schweigt sie und spricht nicht. Dem anfänglichen und in die Leere gehaltenen Wort ist kein Halt gegeben, und

118 Blanchot sprach später vom Neutralen: „Durch das Neutrale ist etwas am Werk, das sogleich auch Werk der Zersetzung des Werks ist: es gibt einen Effekt des Neutralen – das heißt die Passivität, das Vergehen im dulddenden Erleiden, des Neutralen – der nicht Effekt *des* Neutralen, da er nicht der Effekt eines Neutralen ist, das vorgeblich als Ursache oder Ding am Werk wäre.“ Blanchot 2011, S. 82 (Hervorhebungen im Original). Heidegger sprach hingegen, wie schon erwähnt, von einer „zeichenlose[n] Verbergung“. Heidegger 1992b, S. 140. Derrida wies auf eine „allgemeine Logik der *Auto-Immunisierung*“ hin. Derrida 2001a, S. 72 (Hervorhebungen im Original). Vgl. Derrida 2003a, S. 124 und 152.

119 Heidegger 1985a, S. 142.

es kann als Enteignis und Nichtung für sich selbst auch kein Halt sein. Sprache ist schwebend, haltlos irrend: Sie ist sich selbst ein Halt ohne Halt.¹²⁰

6. Zum Wesen der Sprache gehört, auf sich selbst zu verzichten. Dieser Verzicht bedeutet, dass die Sprache in der Hauptsache eine Verweigerung dessen ist, was Sprache ist. Wesentlich an der Sprache ist ihr Verzicht, in ihrem Wesen zu erscheinen. Die Sprache hält sich nicht nur dabei zurück, Beziehungen und Verhältnisse zwischen den Menschen und Dingen, zwischen Himmel und Erde abzustecken und festzuhalten, Sprache hält sich auch dabei zurück, die Möglichkeiten und Voraussetzungen dieser Beziehungen und Verhältnisse zu ermessen. In diesem Sinne *ist* weder das Wort (wie ein Seiendes), noch *gibt* es das Wort der Sprache (wie ein Gegebenes). Aber auch die Gabe des Wortes – bei Heidegger heißt es: „Es, das Wort, gibt ...“¹²¹ – hält sich zurück und gibt nichts.

7. Heidegger fragte sich und antwortete sogleich: „Wohnen wir dichterisch? Vermutlich wohnen wir durchaus undichterisch.“¹²² Die Sprache wie das dichterische Wort sind zumeist und allererst ein Sich-Verschweigen. In der Zurückhaltung und Haltlosigkeit ist die Dichtung stets in Gefahr, sich anfänglich aus ihrer zukommenden Ortschaft zu entfernen. Die Schweigsamkeit, die Gabe des Wortes, bedingt von Beginn an die Entfernung aller Verhältnisse, die Abdrift im Schweben, die Abtreibung ihrer ausgetragenen Sprache, deren Technisierung und ihre Literaturwerdung. Das Schweigen und die Stille werden zum Abtrieb der Sprache. Die Dichtung wird zum Getriebenen, zum Gegenstand im Betrieb der Funktionäre, der Bildung, der Wissenschaft, insbesondere der Literaturgeschichte: Die Dichtung wird zur Literatur gerechnet und mithin zu einer Form des Ästhetischen erklärt. Der literarische Betrieb ist so verstanden ihr „Antreiber“,¹²³ woraufhin die Dichtung nicht anders erscheinen kann als literarisch.

8. Das Schweigen der Sprache, das Schweigen der Dichtung, ist die Literatur. Die Literatur ist das Schweigen und das Nichtsein der Sprache, die ihren Austrag ungeboren und unanfänglich abgibt. Ohne ein Sprechen der Sprache gibt es weder ein dichterisches Wort, eine heimatliche Ortschaft, noch ein Wohnen. Zum Gesetz der Literatur gehört das Verstummen und das Schweigen der Sprache. Die Literatur ist in diesem Sinne ortlos, unbewohnt, irrend wie auch gesetzlos. Sie ist weder an ihrem Ort, noch erscheint und spricht die Nichtung der Sprache am Ort der Literatur. Literatur ist Entfernung und Fremdung. Literatur

120 Hier sei auf die bemerkenswerte Studie *Metaphysik des Schwebens* von Schulz hingewiesen: Schulz 1985.

121 Heidegger 1990, S. 194.

122 Heidegger 1985a, S. 196.

123 Heidegger 1985a, S.181f.

ist Literatur dessen, was ihr ursprünglich entschwunden voraus liegt. Literatur ist das Nicht der Dichtung. Sie ist das Nicht einer Sprache des Seins. Die Literatur ist die Irre und das Vergessen des Seins. Die Literatur ist nicht und gibt es nicht.

9. Angesichts dieser Unermesslichkeit der Sprache – die ursprünglich fremd und allen heimatlichen Ortschaften entrissen ist, um Dinge zu platzieren –, stellt sich die Frage nach dem Zusammenleben von ursprünglich heimatlosen Menschen. Sofern der Mensch, mit Heidegger formuliert, undichterisch wohnt, müsste der Unheimlichkeit einer Heimatlosigkeit nachgegangen werden, die unser „Schöner Wohnen“ auf dem Land, in den Städten, in den *suburbs*, in den *urban sprawls*, in den Lagern, auf unseren Fluchtwegen ausmacht. Diese Heimatlosigkeit wäre nicht mehr die Heimatlosigkeit, die nach Heidegger unsere Heimat ist. Sie wäre also keine Verortung unserer Heimat in der Heimatlosigkeit.

10. Weder die dichterische Erfahrung noch die Erfahrung des Denkens lassen die Sprache in ihrem Wesen erscheinen.¹²⁴ In dem sogenannten Spiegel-Gespräch bemerkte Heidegger: „Nur noch ein Gott kann uns retten. Die einzige Möglichkeit einer Rettung sehe ich darin, im Denken und Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang: daß wir nicht, grob gesagt, ‚verrecken‘, sondern wenn wir untergehen, im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen.“¹²⁵ Zu betonen ist, dass Heidegger dem Dichten wie dem Denken nur die Bereitschaft zur Vorbereitung einer Rettung attestieren konnte. Eine Rettung des Daseins erwartete Heidegger vom Denken und von der Dichtung nicht.

11. Die Sprache, und damit das Sein, verstummt. Stille.

124 Vgl. Heidegger 1990, S. 185.

125 Heidegger 1988, S. 96.

