

Seienden: Denken besteht im Erfassen von Seiendem, dieses aber ist ein Eines, mit sich selbst Identisches, Distinktes. Dieses axiomatische Wissen versieht das erkennende Subjekt mit dem Postulat, daß alles Erkennbare ein Seiendes und damit zugleich ein Eines sein muß. Dies wird zum Kriterium, das dem Denken ein ‚kritisches‘ Überwinden unbestimmter, potentiell zu Gegensätzlichem differenzierbarer Abstrakta zu distinkten Erkenntnisinhalten hin nicht nur ermöglicht, sondern es dazu sogar zwingt. Denn unmöglich kann etwas zugleich und in derselben Hinsicht auch nicht eben dieses Etwas sein.

In diesem Erkenntnisprozeß aber kann dem erkennenden Subjekt keine seinskonstitutive Bedeutung zukommen. Vollzieht sich Erkenntnis an der Sache, kann die Reflexion des Subjektes auf sich selbst und auf die Bedingungen der Möglichkeit seines Erkennens keine primäre Bedeutung besitzen. Zwar wird das jeweils Erkannte von Aristoteles durchaus *auch* als aktiv ermittelter Erkenntnisinhalt eines subjektiven Erkenntnisvermögens beurteilt, doch läßt sich das Sein dieses Erkannten nicht darauf reduzieren, Form des Erkennens zu sein. Aristoteles gesteht die Möglichkeit eines Selbstbewußtseins und eines Bewußtseins vom Gewußten durchaus zu, aber nur im Sinne eines Epiphänomens der schon vollzogenen Erkenntnis.⁷⁶ Sieht man – und dies sollte die zurückliegende Untersuchung zeigen – daß die antike Orientierung an der Sache nicht als Ausdruck einer erkenntnistheoretisch naiven Ausrichtung auf eine vermeintlich rezeptiv erfassbare, äußere Wirklichkeit gewertet werden kann, sondern als Ergebnis einer erkenntnistheoretischen Reflexion anzusehen ist, dann erweist sich die Nachordnung des für Erkennen zwangsläufig nicht konstitutiven (Selbst-)Bewußtseins als wohlbegründet. Hierin nur die naive Alternative zur normgebenden Moderne zu sehen, greift zu kurz.

Vom Dasein zum Wirsein? – Gemeinschaftskonzeptionen im Denken Martin Heideggers

Anja LEMKE (Hamburg)

Wenn von Gemeinschaftskonzeptionen im Denken Martin Heideggers gesprochen wird, verbindet man diesen Terminus in erster Linie mit dem Begriff des Volkes, der vor allem die Rede anlässlich der Übernahme des Freiburger Rektorats 1933 bestimmt. Mit der Frage nach der Rolle der „deutschen Universität“ und dem damit verbundenen „Schicksal des deutschen Volkes“¹ rückt Heideggers Denken eines Wir in enge Nachbarschaft zum nationalsozialistischen Diskurs des Völkischen. Ermöglicht wird eine solche Nähe nach Meinung vieler Kritiker bereits durch die Grundkonzeption von *Sein und Zeit*, welche es versäumt habe, das Ineinander von Singularität und Pluralität, von Vereinzelung und Gemeinschaft konsequent auszuarbeiten. Ergebnis sei die Fixierung auf das vereinzelte Ich, dessen Sozialität und Intersubjektivität angesichts des Seins zum Tode im Verlauf der Daseinsanalyse immer mehr

⁷⁶ Zentral dazu ist Aristot. *An.* Γ 2 425 b12–25; vgl. H.-R. Schwyzer, „Bewußt“ und „Unbewußt“ bei Plotin, in: *Les Sources de Plotin (Entretien sur l'antiquité classique 5)*, *Vandœuvres-Genève* 1957, 343–378; Bernard, *Rezeptivität* (Anm. 23) 201–219; ders., *Philoponus on Selfawareness*, in: R. Sorabji (Ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, London 1987, 154–163; Schmitt, *Das Bewußte* (Anm. 2) 67–75.

¹ M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Rede gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i.Br. am 27. 5. 1933* (Frankfurt a.M. ²1990) 9.

an Bedeutung verliere.² In der Linie dieser Argumentation kommt es mit Heideggers Rektoratsübernahme zu einem Umschlag vom Dasein zum Wirsein, wobei die Grundbewegung der Daseinsanalytik – die entschlossene Übernahme der eigenen Endlichkeit als Grundvoraussetzung für die Gestaltung der Seinsmöglichkeiten – beibehalten und auf das Volk übertragen wird, womit der Tod unter der Hand abermals zum sinnbildenden Horizont einer Gemeinschaft gerät.

Diese Idee der Stiftung bindenden Sinns, auf den sich eine Gemeinschaft zuordnet, durch den sie sich zu definieren und immer wieder herzustellen vermag, ist es auch, die sich nach Meinung vieler Kritiker, nach Heideggers Rückzug aus der aktiven Politik als politisches Element in seinem Denken durchhält.³ Die Hinwendung zur Kunst, und das heißt nach 1933 vor allem die Beschäftigung mit der Dichtung Hölderlins, gerät unter diesem Blickwinkel weniger zu einem Bruch mit dem Nationalsozialismus als vielmehr zur Ausarbeitung einer Kunstkonzeption, bei der sich Politik und Kunst durch den Herstellungsaspekt wechselseitig durchdringen. Den Leitfaden der Gemeinschaftskonzeption bildet nun, orientiert am Vorbild der griechischen Tragödie, die dichterische Sprache, der die Aufgabe zukommt, Sinnhorizonte zu eröffnen und so ins Wort zu setzen, daß sich eine Gemeinschaft durch sie zu einem homogenen Ganzen zu fügen vermag.

Bei genauerer Betrachtung der verschiedenen Phasen der Heideggerschen Philosophie bietet sich allerdings ein wesentlich komplexeres Bild. Denn weder läßt sich die *Rektoratsrede* vollkommen bruchlos einer nationalsozialistischen Logik subsumieren, noch verweigern sich die vorangehenden und die nachfolgenden Stationen auf dem Denkweg des Freiburger Philosophen anderen Perspektiven auf die Frage nach dem Wir. Es sind vielmehr gerade die Überlegungen zur Gemeinschaft, die sich als einer der Leitfäden von der Ausarbeitung der Fundamentalontologie bis zur seinsgeschichtlichen Kehre erweisen, und zwar dergestalt, daß *Sein und Zeit* mit der Konzeption des Mitseins ein Gemeinschaftskonzept zu entfalten beginnt, das zum einen den Anschluß der politischen Konzeption von 1933 erlaubt, zum anderen aber auch den Grundstein für die stark modifizierten Überlegungen zur Gemeinschaft legt, die mit der Hinwendung zu Hölderlins Dichtung einsetzen.

Der erste Abschnitt des Beitrags fragt nach den Gründen dafür, daß es Heidegger nicht gelingt, die Konzeption des Mitseins in der Fundamentalontologie voll zu entfalten. Die These ist hier, daß *Sein und Zeit* vor der letzten Konsequenz, nämlich einer Verankerung des Seins zum Tode im Mitsein selbst, zurückweicht. Für eine solche Verankerung hätte es des Versuchs bedurft, der radikalen Vereinzelung im Moment der Übernahme des Seins zum Tode selbst noch ein kommunikatives Element abzugewinnen, so daß sie zur Bedingung der Möglichkeit der Gemeinschaft wird, ohne dabei den Tod zum gemeinsamen Sinnhorizont zu machen. In der Diskussion der eigentlichen Fürsorge und im Gewissensruf sowie in der Stimme des Freundes bereitet *Sein und Zeit* solche kommunikativen Momente vor, ohne sie bereits in ihrer ganzen Tragweite auszuarbeiten.

Der anschließende Abschnitt zur *Rektoratsrede* untersucht die Anknüpfungspunkte der Volkskonzeption von 1933 an die Überlegungen zum Mitsein in *Sein und Zeit* und an das Gemeinschaftskonzept der Hölderlinvorlesungen. Dabei erweist sich die *Rektoratsrede* in mehrfacher Hinsicht als Scharnierstelle. Zum einen entfaltet sie einen Diskurs, der sich weder von der nationalsozialistischen Volkskonzeption lösen läßt, noch vollkommen mit die-

² Vgl. u. a. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt a.M. 41990) 176 ff.

³ Vgl. u. a. A. Gethmann-Siefert, *Heidegger und Hölderlin. Die Überforderung des ‚Dichters in dürftiger Zeit‘*, in: dies./O. Pöggeler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie* (Frankfurt a.M. 1988) 191–227, Ch. Jamme, *‚Dem Dichter vor-denken‘. Aspekte von Heideggers ‚Zwiesprache‘ mit Hölderlin im Kontext seiner Kunstphilosophie*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38 (1984) 191–218.

ser zur Deckung kommt. Zum anderen gelingt es ihr, in Verlängerung der Begriffe des Kampfes und der Angst aus *Sein und Zeit*, das heroische „Wir wollen uns selbst“ von innen zu verabrüden und zur unabschließbaren Frage nach dem Wir werden zu lassen.

Diese unabschließbare Frage, wer wir sind, bildet den Leitfaden der Auseinandersetzung mit Hölderlin, um dessen Bedeutung für Heidegger der letzte Abschnitt kreist. Im Kern läßt sich sagen, daß Heidegger Hölderlins Dichtung die grundlegende Einsicht in die unwiederbringliche Flucht der Götter verdankt. Zwar stand bereits die *Rektoratsrede* unter Nietzsches Diktum „Gott ist tot“, doch trägt sie noch letzte mimetische Züge, die die Herstellung des Staatsvolkes zu einem homogenen, organologischen Körper am Vorbild des antiken Griechenlands verfolgen. Eine solche mimetische Wiedergewinnung des griechischen Anfangs wird mit der Hinwendung zu Hölderlins Sprach- und Geschichtskonzeption unmöglich. Statt dessen öffnet sich hier der Weg für eine sprachliche Vermittlung der Vereinzelterfahrung, die jeder mit der Dichtung zu machen genötigt wird. Der Anspruch der Sprache ruft jeden vor den Abgrund der eigenen Endlichkeit, öffnet jedoch gleichzeitig in dieser Erfahrung den Raum für eine mögliche Begegnung mit dem Anderen.

I. Das Mitsein in „*Sein und Zeit*“

Dasein ist schon in *Sein und Zeit* für Heidegger immer „*Mitsein* mit Anderen“⁴. Dies ergibt sich notwendig aus dem Grundansatz der Fundamentalontologie, der die Kritik am traditionellen Subjektbegriff von Anfang an ins Zentrum stellt: „Eine ihrer ersten Aufgaben wird es sein zu erweisen, daß der Ansatz eines zunächst gegebenen Ich und Subjekts den phänomenalen Bestand des Daseins von Grund aus verfehlt.“⁵ Dabei geht es nicht allein um die Destruktion der dem Subjektbegriff zugrundeliegenden Dinglichkeit und der gegenständlichen Auslegung dessen, was als Objekt in der Welt begegnet, sondern auch um die Frage nach dem Bezug zum Anderen. Dasein ist anders als das Subjekt nicht länger als ein in sich abgeschlossenes, erst nachträglich mit anderen Dingen Beziehung aufnehmendes Ich zu bestimmen, es ist vielmehr immer schon draußen. Es ist „In-der-Welt-sein“ und als solches ursprünglich Mitsein, denn die Welt ist „je immer schon die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen.“⁶

Damit verknüpft die Daseinsanalytik von *Sein und Zeit* die Subjektproblematik von Anfang an mit dem Aspekt der Gemeinschaft. Um so erstaunlicher ist es, daß der Frage nach dem Mitsein im Verlauf der Analyse nur ein untergeordneter Stellenwert zukommt. Alle Strukturmomente des In-der-Welt-seins werden von Heidegger im ersten Teil der Studie am Leitfaden des alltäglichen Besorgens von Vorhandenem ausgelegt. Dasein ist zwar auch Mitsein, analysiert wird es aber als „Sein-bei-den-Dingen“ und so begegnen auch die Anderen im Zusammenhang mit dem besorgenden Aufgehen in der Welt.

„Die so im zuhandenen, umweltlichen Zeugzusammenhang ‚begegnenden‘ Anderen werden nicht etwa zu einem zunächst nur vorhandenen Ding hinzugedacht, sondern diese ‚Dinge‘ begegnen aus der Welt her, in der sie für die Anderen zuhanden sind, welche Welt im vorhinein auch schon immer die meine ist. [...] Die Welt des Daseins gibt demnach Seiendes frei, das nicht nur von Zeug und Dingen überhaupt verschieden ist, sondern gemäß seiner Seinsart *als Dasein* selbst in der Weise des In-der-Welt-seins ‚in‘ der Welt ist, in der es zugleich innerweltlich begegnet.“⁷

⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927) (Tübingen 161986) 118.

⁵ A. a. O. 46. ⁶ A. a. O. 118 (Hervorhebungen M.H.). ⁷ A. a. O.

Hier wird die Doppelung von Mitsein und Mitdasein deutlich, die Heideggers Konzeption des Miteinanderseins während des gesamten Verlaufs der Analyse begleiten wird. Die Anderen als Mitdasein werden durch die Welt freigegeben, die ihrerseits die Welt des Daseins als Mitsein ist: „Mitsein ist eine Bestimmtheit des je eigenen Daseins; Mitdasein charakterisiert das Dasein Anderer, sofern es für ein Mitsein durch dessen Welt freigegeben ist.“⁸ Die Kernfrage lautet daher, ob es Heidegger gelingt, den Anderen wirklich in seiner Andersheit begegnen zu lassen, oder ob es nicht letztlich doch wieder die Instanz des Ich ist, die für die Begegnung konstitutiv ist.

Für die zweite These spricht die Beschreibung der Weltlichkeit der Welt, die Heidegger in § 18 entfaltet. Dort wird deutlich, daß die Welt, die Mitdasein freigibt, durch die ihr innewohnende Verweisstruktur im Verfügungsbereich des Daseins verbleibt. Anders als in den späteren Schriften Heideggers, in denen die Freigabe der Verfügungsmacht des Daseins entzogen ist, wird die Gabestruktur in *Sein und Zeit* noch zurückgeführt auf die Kraft des Verstehens, wodurch der Andere auf dem Umweg über die Welt doch wieder unter die Maßgabe des eigenen Daseins zu kommen droht.⁹ Denn die Kette der Verweise, die die Weltlichkeit der Welt ausmachen, das Wozu der Dienlichkeit des Zeugs, das Wobei der Bewandtnis, das Womit des Handwerks, all dies führt in das Worumwillen, das als Fluchtpunkt der Verweiskette nicht mehr auf Zuhandenes, sondern auf das Dasein selbst verweist. Die Bezüglichkeit der Welt ist in der Konzeption von *Sein und Zeit* letztlich um einer Möglichkeit des Daseins willen, d. h. die Seinsmöglichkeit des Daseins bildet das primäre Wozu der Bewandtnisganzheit, die sich mit dem Zeug in der Welt entfaltet. „Das Unwillen betrifft aber immer das Sein des Daseins, dem es in seinem Sein wesenhaft um dieses Sein selbst geht.“¹⁰

Allerdings versucht Heidegger dem Primat des verstehenden Selbst des Daseins dadurch entgegenzuwirken, daß er für den Seinsmodus des Mitseins ein eigenes existenziales Worumwillen einführt, das als „Umwillen-anderer“ nicht mehr auf das Selbst bezogen ist. Dieses Umwillen-anderer gestaltet sich nach Heidegger in der Fürsorge aus. Analog zum Zugang zu innerweltlich Vorhandenem, den Heidegger als das Besorgen faßt, wird dem Dasein ein Zugang zum Mitdasein durch die Fürsorge gewährt. Dem Grundschema von Eigentlichkeit und Verfall folgend begegnen wir auch der Fürsorge im Modus der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit. Die uneigentliche Fürsorge, die danach trachtet, dem Anderen seine Sorge abzunehmen, entfaltet sich innerhalb der Logik der Stellvertretung, die sich nie auf das

⁸ A. a. O. 121.

⁹ *Sein und Zeit* bereitet eine wirkliche Freigabe, die weder unter der Maßgabe des Ich noch des Anderen steht, sondern ihrerseits erst das Maß für eine mögliche Begegnung liefert, im Zusammenhang mit der Analyse der Welt vor, wenn Heidegger vom Bewenden- und Sein-lassen spricht. Denn im Sein-lassen ist eine „vorgängige Freigabe“ angesprochen; ein „je schon haben bewenden lassen“, das Heidegger als apriorisches Perfekt bezeichnet. Indem dieses apriorische Perfekt zur Seinsart des Daseins erklärt wird, verweist dieses Dasein in seiner zeitlichen Struktur immer schon auf ein Früheres. Jeder Verstehensversuch wird so immer schon rückverwiesen auf diese vorgängige Freigabe. Mit der Verankerung des Verstehens in ein nicht durch es selbst einzuholendes Früheres bereitet Heidegger den Weg in das Gabeverständnis der Hölderlinvorlesungen, deren Konzeption der Erinnerung eines sprachlichen Entzugsgeschehens die Grenze des Verstehens in den Verstehensprozeß selbst miteinschreibt.

¹⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 84. Auf diese strukturelle Aporie der Konzeption des Mitseins ist schon früh von Karl Löwith und im Anschluß an ihn noch einmal ausführlich von Michael Theunissen hingewiesen worden. Beide unterstreichen, daß die Einführung des Weltbegriffs nur eine vorübergehende Lösung des Anderen aus der Verfügbarkeit des Subjekts bedeutet, da die Welt sich ihrerseits wieder in der Gesamtstruktur des Dasein dem Selbst als dem Worumwillen des Verweisungsganzen unterzuordnen hat. Vgl. K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928) (Darmstadt 1969) und M. Theunissen, *Der Andere. Studie zur Sozialontologie der Gegenwart* (Berlin 1965).

Selbst des Anderen, sondern immer nur auf die Dinge, mit denen der Andere Umgang hat, beziehen kann. Der Andere wird durch solche Fürsorge immer nur in bezug auf das wahrgenommen, „was“ er ist, nicht jedoch in bezug auf sein „Wer“. Die Fürsorge verfehlt hier den Anderen nicht nur, sie gerät auch zum Unterdrückungsinstrument, denn „[i]n solcher Fürsorge kann der Andere zum Abhängigen und Beherrschten werden, mag diese Herrschaft auch eine stillschweigende sein und dem Beherrschten verborgen bleiben.“¹¹ Demgegenüber erkennt die eigentliche Fürsorge die Sorge des Anderen als dessen Eigenstes an. Sie versucht daher nicht, sie ihm abzunehmen, sondern sie ihm zurückzugeben, indem sie „dem Anderen dazu [verhilft] in seiner Sorge sich durchsichtig und *für sie frei* zu werden.“¹²

Heideggers Argumentation bahnt sich hier den Weg zu einem eigentlichen Miteinander, den die Analyse nicht weiter beschreitet, denn die folgende Untersuchung des Mitseins orientiert sich zunächst ganz an der Auslegung des Phänomens der uneigentlich einspringenden Fürsorge, die in der Beschreibung des Man zu einiger Berühmtheit gelangt ist. Das Dasein hat sich nicht nur im besorgenden Umgang mit den Dingen an diese verloren, sondern es hat zusätzlich dazu immer schon eine Übernahme des Wer des Daseins stattgefunden. In seinem alltäglichen Mitsein ist das Dasein gerade nicht es selbst, sondern es ist das Man. „Nicht es selbst *ist*, die Anderen haben ihm das Sein abgenommen.“¹³ Die Herrschaft der Fürsorge steigert sich nun zur Diktatur des Man, das als „die unauffällige, vom Dasein als Mitsein unversehens schon übernommene Herrschaft der Anderen“¹⁴ das Seinkönnen des Daseins im Ganzen okkupiert. Wobei diese Okkupation keinerlei Gegenwehr des Daseins zu befürchten hat, denn dieses ist in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit vielmehr selbst bereits immer das Man. „Man selbst gehört zu den Anderen und verfestigt ihre Macht.“¹⁵

Der Raum der Begegnung ist in dieser Gemeinschaftskonzeption niemals ein herrschaftsfreier. Sowenig eine Gemeinschaft aus der Summe einzelner Subjekte besteht, die erst in einem zweiten Schritt einen Übergang vom Ich zum Anderen herzustellen suchen, so wenig läßt sich das Miteinandersein als konflikt- und herrschaftsfrei beschreiben. Ausgangspunkt des Mitseins ist keine erste, unmittelbare Gleichheit, die im Zuge der gesellschaftlichen Entwicklung deformiert würde, sondern die Beziehung zwischen den Menschen ist vielmehr immer schon markiert durch Herrschaftsverhältnisse, die nicht einfach aufzulösen, sondern lediglich auszutarieren sind. Ebenso wie sich der Weg zum eigentlichen Selbst immer nur als Modifikation des Man vollzieht, gelingt eine Entfaltung der eigentlichen Fürsorge nur in Auseinandersetzung mit Herrschaft und Unterdrückung als Grundstruktur des Miteinanderseins. In Heideggers Szenario hält das Man dabei alle Schlüsselstellen schon besetzt. Seine Herrschaft geht so weit, daß es die Auslegung der Welt strukturiert¹⁶ und sich zur Gabeinstanz des Selbst aufschwingt: „*Zunächst* ‚bin‘ nicht ‚ich‘ im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir ‚selbst‘ zunächst ‚gegeben‘.“¹⁷

In der Grundbewegung des zweiten Teils von *Sein und Zeit*, in dem es um die Frage nach der Wiedergewinnung des Selbst als Befreiung von der Herrschaft des Man geht, droht das eigentliche Mitsein als genuine Gegenfigur zur Diktatur des Man vollkommen auf der Strecke zu bleiben, denn die entscheidenden Paragraphen für die Konzeption des eigentli-

¹¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 122.

¹² A. a. O.

¹³ A. a. O. 126.

¹⁴ A. a. O.

¹⁵ A. a. O.

¹⁶ „Das Man-selbst, worum willen das Dasein alltäglich ist, artikuliert den Verweiszusammenhang der Bedeutsamkeit.“ A. a. O. 129.

¹⁷ A. a. O.

chen Seins als Sein zum Tode zeichnen sich bekanntlich vor allem durch die radikale Vereinzelung des Daseins aus. Zwar betont Heidegger, daß der Tod als eigenste, unveräußerliche und unbezügliche Möglichkeit nicht nur vereinzelt, sondern in dieser Vereinzelung dem Dasein gerade sein Sein als Mitsein durchsichtig macht,¹⁸ die intendierte Gleichursprünglichkeit von Selbstsein und Mitsein verschiebt sich aber dennoch zugunsten eines einseitigen Fundierungsverhältnisses, denn die

„[...] Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseidenden Anderen ‚sein‘ zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen. [...] Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander [...]“¹⁹

Die eigentliche Fürsorge als Gegenform zum Man findet in dieser Konzeption keinen selbständigen Platz, denn die Aufgabe, dem anderen seine Sorge durchsichtig zu machen und ihm zu helfen, frei zu werden für seine eigentlichen Möglichkeiten, setzt voraus, was Heidegger hier gerade ablehnt: Daß der Andere diese Durchsichtigkeit auf sich selbst mit Hilfe des fremden Mitseins erreichen kann. Nach der Heideggerschen Konzeption gelingt solches Freiwerden für das eigene Selbst jedoch nur in Abgrenzung zum Man durch die entschlossene Übernahme des Todes als eigenste Möglichkeit und das heißt in der Vereinzelung angesichts des Abgrunds. Die Konzeption des Mitseins weicht so vor ihrer letzten Konsequenz zurück. Diese wäre, mit Jean-Luc Nancy gesprochen, eine Verankerung des Seins zum Tode im Mitsein.²⁰ Damit ist nicht etwa die Aufgabe der Unvertretbarkeit der eigenen Sterblichkeit gemeint, sondern vielmehr der Versuch, der radikalen Vereinzelung selbst noch ein kommunikatives Element abzugewinnen, ja in ihr die Bedingung der Möglichkeit für die Gemeinschaft zu sehen, ohne dabei den Tod zum gemeinsamen Sinnhorizont zu machen.

Für ein solches kommunikatives Element, das erst die Analyse der dichterischen Sprache voll zur Entfaltung bringt, finden sich in *Sein und Zeit* lediglich Ansätze. So heißt es inmitten der Analyse der Entschlossenheit: „Das entschlossene Dasein kann zum ‚Gewissen‘ der Anderen werden“.²¹ Nach allem bisher Gesagten kann damit keine Stellvertreterfunktion gemeint sein, denn diese würde das Verhältnis zum Anderen erneut im Sinne der uneigentlichen Fürsorge deformieren. Wie aber ist ein solches Gewissenwerden für Andere jenseits der Stellvertretung herrschaftsfrei zu denken, wenn doch das Gewissen gerade jene Instanz ist, die das Dasein aus dem Man ins eigentliche Selbst vorruft?

Der Schlüssel liegt hier in der Dialogstruktur des Wissensrufs selbst, der als ein Anspruchsgeschehen gekennzeichnet wird: Er „kommt *aus* mir und doch *über* mich.“²² „Gerufen wird aus der Ferne in die Ferne“²³, d. h. der Ruf ergeht nicht von einer metaphysischen Macht, ist jedoch auch nicht mehr meiner Kontrolle unterworfen. Er ist es vielmehr, der mich selbst als ex-istierend durchsichtig macht und damit das Nichts als den Grund meines Daseins offenbart. Im Ruf zeigt sich die ursprüngliche zeitliche Verfaßtheit des Daseins. Das Dasein selbst ist immer schon gespalten in Rufer und Angerufenen. Der Rufer „ist das Dasein in seiner Unheimlichkeit, das ursprüngliche geworfene In-der-Welt-sein als Un-zuhause, das nackte ‚Daß‘ im Nichts der Welt.“²⁴ In diesem Sinne kommt das Dasein, wenn es

¹⁸ „Als unbezüglichste Möglichkeit vereinzelt der Tod aber nur, um als unüberholbare das Dasein als Mitsein verstehend zu machen für das Seinkönnen der Anderen.“ A. a. O. 264.

¹⁹ A. a. O. 298.

²⁰ Vgl. J.-L. Nancy, *Die undarstellbare Gemeinschaft* (franz. 1986) (Stuttgart 1988) 37.

²¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 198.

²² A. a. O., 175.

²³ A. a. O. 171.

²⁴ A. a. O. 276 f.

zu seinem Selbst kommt, nie zu einem endgültigen Bei-sich-sein, sondern zur Erfahrung seines permanenten Außer-sich-seins. Daß dieses Außer-sich den Weg zu einem eigentlichen Miteinander öffnet, deutet die Daseinsanalytik nur noch an, wenn sie betont, daß der Rufer „dem alltäglichen Man-selbst unvertraut – so etwas wie eine *fremde Stimme*“²⁵ sei, die im Modus des Schweigens an das Dasein ergeht.²⁶ Vernommen werden kann diese Stimme vom Dasein, weil es ursprünglich hörend und damit offen für Andere ist.

„Das Hören auf ... ist das existenziale Offensein des Daseins als Mitsein für den Anderen. Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenes Seinkönnen, als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt. [...] Als verstehendes In-der-Welt-sein mit den Anderen ist es dem Mitdasein und ihm selbst ‚hörig‘ und in dieser Hörigkeit zugehörig.“²⁷

Vom Freund ist sonst in *Sein und Zeit* nicht die Rede²⁸, das Konzept der Freundschaft wird nirgendwo verfolgt und auch hier bleibt der Freund merkwürdig unbestimmt. Aber seine Wirkung ist immens. Jedes Dasein trägt ihn bei sich, er ist metonymisch als Stimme die Bedingung der Möglichkeit für die eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenes Seinkönnen. Dabei ist das, was der Freund sagt, offensichtlich nicht von Belang. Analog zum Gewissensruf läßt auch die fremde Stimme nichts vernehmen und dennoch konstituiert sie das Dasein, d. h. sie öffnet es für sein eigenes Seinkönnen, also für die Übernahme des Seins zum Tode. In diesem Sinne konstatiert Christopher Fynsk:

„In its silence, the voice of the friend speaks to Dasein of its death. The death of Dasein, or its own death? If death is always individual, one would have to say that the friend speaks of its own death. But at the same time, it is the witness of Dasein's death. When Dasein opens to the possibility of death, it hears the voice of the friend.“²⁹

Die Stimme des Freundes, die jeder bei sich trägt, läßt so ein ursprüngliches Konzept des Mitseins aufleuchten, bei dem der Andere nicht wieder unter der Vorgabe des Daseins erscheint. Als derjenige, den das Dasein bei-sich trägt, ist der Freund weder an- noch abwesend. Die Stimme läßt sich nicht einverleiben; sie kann nicht zum Eigentum des Daseins gemacht werden. Ähnlich wie der Gewissensruf ist die Stimme des Freundes weder außer mir noch in mir im Sinne der Zugehörigkeit, sie stellt vielmehr die Bedingung für eine solche Zugehörigkeit dar, denn das Hören der Stimme führt nach Heidegger zur „Hörigkeit“ gegenüber dem Mitdasein und dem Selbst, welche wiederum eine Zugehörigkeit ausbildet. „Als verstehendes In-der-Welt-sein mit den Anderen ist es [das Dasein; AL] dem Mitdasein und ihm selbst ‚hörig‘ und in dieser Hörigkeit immer schon zugehörig.“³⁰ Im Hörenkönnen auf die Stimme des Freundes bildet sich somit eine ursprüngliche Gemeinschaft aus.

Diese Wechselwirkung von Sprache und Gemeinschaft ist auch in Heideggers Kennzeichnung des Volkes in *Sein und Zeit* mit angelegt, wenn es dort vom Geschick als dem Geschehen einer Gemeinschaft heißt: „In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschicks erst frei.“³¹ Das Wir verweist zum einen auf seinen sprachlichen Grund, zum

²⁵ A. a. O. 277.

²⁶ Daß es sich beim Gewissensruf um einen schweigenden Anruf handelt, wird von Derrida bei seinem Bemühen, Heideggers Figur in die Tradition der metaphysische Selbstpräsenz und Autoaffektion der Stimme einzureihen, zunächst geflissentlich übersehen, auch wenn er wenige Seiten später selbst auf das Schweigen des Rufes abhebt. Vgl. J. Derrida, *Grammatologie* (franz. 1967) (Frankfurt a.M. 51994) 41 f.

²⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 163.

²⁸ Er wird nur noch einmal, als Beispiel für Mitdaseinendes, erwähnt. Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §50, 250.

²⁹ Ch. Fynsk, Heidegger: *Thought and Historicity* (Ithaca/London 1986) 43.

³⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 163.

³¹ A. a. O. 384.

anderen weist es diesen mit der Rede vom Kampf als konfliktiv und differentiell aus. Derrida hat aufgezeigt, daß die ursprüngliche Zugehörigkeit auf der Grundlage der Stimme des Freundes die Kategorie des Gegeneinander, d.h. die Kategorie des Kampfes und des Streites keineswegs ausschließt. Entscheidend ist vielmehr die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft.

„If the voice of the friend, and then the reference to the friend, is an essential to Dasein's own-proper-being qua Mitsein as are the community, the people, and struggle (Kampf), it is no doubt logical to conclude from this that there is no friend that is not itself Dasein responding in return to the same description and the same conditions: no friend outside the possibility of speaking, hearing (entendre), entering the Miteinandersein of Auseinandersetzung, no friend outside of belonging to a community and to a people (Volk).“³²

Diese Zugehörigkeit muß in *Sein und Zeit* aber nicht unbedingt eine Zugehörigkeit zur selben Gemeinschaft beschreiben. Der Freund wird nicht eindeutig innerhalb derselben Gemeinschaft situiert, wohl aber handelt es sich jeweils um eine Zugehörigkeit. Die Stimme des Freundes kann eine fremde Stimme sein, sie kann eine fremde Sprache sprechen, aber sie ist Stimme, d.h. anderes Dasein, sprechendes, verstehendes und zugehöriges Dasein. „The friend can be a stranger, but like all Dasein, it belongs to a community and a people, is engaged in a history, a Geschehen that is a Mitgeschehen and in a struggle.“³³ Die Momente der Zugehörigkeit und des Kampfes markieren hier einen ontologischen Anthropologismus, nicht jedoch notwendig eine politische Logik von Ausschluß und Bündnis. Allerdings hält ersterer die Gemeinschaftskonzeption prinzipiell offen für den Einbruch einer solchen politischen Logik und es wird sich zeigen, daß die Rektoratsrede sich eben diese Logik zunutze macht, wenn sie ein „deutsches Dasein“ konstituiert, das zum privilegierten Ort der Philosophiegeschichte avanciert.

II. 1933 – *Wirsein als Volk*

Daß sich Heidegger 1933 die Frage nach dem Mitsein nicht länger im Spannungsfeld von Vereinzelung und Gemeinschaft stellt, sondern das Dasein unter der Hand zum völkischen gerät, ist mittlerweile in der Debatte um Heideggers Verstrickung in den Nationalsozialismus zum Allgemeinplatz geworden. Und zweifelsohne verrät die völkische Rhetorik, die die Rede anlässlich der Übernahme des Freiburger Rektorats durchzieht, mehr über die Faszination für die „Bewegung“ als ihrem Verfasser rückblickend lieb ist.³⁴ Dennoch lohnt es sich, der rhetorischen Verführung nicht allzu willig nachzugeben und den Volksbegriff nicht ohne nähere Analyse mit der nationalsozialistischen Rede vom Volk zu identifizieren. Denn Heidegger denkt das Volk auch 1933 – bis auf eine entscheidende Ausnahme – nicht biologisch oder rassistisch, sondern geistesgeschichtlich, wodurch er zwar nicht allen Problemen dieses Begriffes, wohl aber der Identität mit der nationalsozialistischen Rassenideologie entgeht.

Die geistesgeschichtliche Bestimmung des Volksbegriffs manifestiert sich in der *Rektoratsrede* durch die zentrale Position des Wissens. Das Volk wird im Rahmen dieser Denkfigur nur dann eigentlich, und das heißt für Heidegger 1933 geschichtlich, wenn es sich dem Wissen als dem Ort der Eröffnung einer Welt unterstellt. Der „geistige Auftrag“, an den das

³² J. Derrida, *Heidegger's Ear: Philopolemology* (Geschlecht IV), in: J. Sallis (Hg.), *Reading Heidegger. Commemorations* (Bloomington/Indianapolis 1993) 178.

³³ A. a. O. 179.

³⁴ Vgl. Heideggers, in vielen Punkten nicht allzu überzeugende, Ausmaß und Dauer des politischen Engagements herunterspielende Darstellung der Zeit des Freiburger Rektorates in: M. Heidegger, *Das Rektorat 1933/34 – Tatsachen und Gedanken* (1945) (Frankfurt a.M. 21990) 21–43.

„Schicksal der deutschen Geschichte“³⁵ gebunden ist, besteht in dieser Konzeption in der Wiedergewinnung des Anfangs der abendländischen Philosophie. Eines Anfangs, an dem der „abendländische Mensch aus seinem Volkstum kraft seiner Sprache erstmals auf[steht] gegen das *Seiende im Ganzen* und [es] befragt und begreift als das Seiende, das es ist“.³⁶ Geschichte ist hier die Geschichte des abendländischen Denkens. Indem Heidegger jedoch diese Geschichte selbst als Nationalgeschichte versteht, verankert er das Element des Volkes im Herzen der Philosophie. Es geht in der *Rektoratsrede* nicht um eine allgemeine Kennzeichnung der Metaphysikgeschichte, sondern um die Konstruktion einer „deutsch-griechischen Achse“, die das deutsche Denken kraft seiner Sprache zu einem privilegierten Ort der Wiedergewinnung des griechischen Anfangs macht. Diese Grundbewegung wird auch über die Zeit der aktuellen Politik hinaus in die Überlegungen zu Hölderlins Dichtung hinein bestand haben. Auf der einen Seite bleibt Heideggers Geschichtskonzeption immer eine geistesgeschichtliche, auf der anderen Seite wohnt dieser philosophischen Grundbewegung ein nationales Element inne, das Volk, Wissen und Geschichte, bzw. in der Zeit der Hölderlinvorlesungen, Volk, Dichtung und Geschichte aufs engste miteinander verknüpft.

Die Ausgestaltung dieser Verknüpfung vollzieht sich in der *Rektoratsrede* schrittweise von der Kennzeichnung der Universität bis hin zur genauen Analyse des Wesens des Wissens. Gleich zu Beginn macht Heidegger deutlich, daß sich mit der Übernahme des Rektorates einer Universität ein Führungsanspruch verbindet, der auch das Verhältnis von Philosophie und Politik zu bestimmen trachtet: „Die Übernahme des Rektorats ist die Verpflichtung zur *geistigen* Führung dieser hohen Schule.“³⁷ Was sich zunächst wie eine gleichberechtigte Koexistenz des politischen und des philosophischen Raumes ausnimmt, zeigt sich im Verlauf der Argumentation als deutlicher Hegemonialanspruch des Denkens, ist es doch allein der durch die „geistige Führung“ zu erfüllende Auftrag, der die Geschichtlichkeit des Volkes garantiert. Der vielzitierte Anspruch Heideggers, „den Führer zu führen“, findet in der Grundstruktur der *Rektoratsrede* seinen deutlichsten Ausdruck.

Abgeleitet wird der Führungsanspruch der Universität aus dem Primat der Philosophie, die allein in der Lage ist, dem Menschen seine Grundstellung zum Sein im Ganzen durchsichtig zu machen. „Alle Wissenschaft ist Philosophie, mag sie es wissen und wollen – oder nicht.“³⁸ Und sie ist Philosophie in einem zutiefst geschichtlichen Sinne, d.h. eingebettet in die europäische Geistesgeschichte, deren erster Anfang Griechenland ist. „Alle Wissenschaft bleibt jenem Anfang verhaftet. Aus ihm schöpft sie die Kraft ihres Wissens, gesetzt, daß sie diesem Anfang überhaupt noch gewachsen bleibt.“³⁹ Diesen Anfang, der als ursprüngliche Zeitlichkeit nicht einfach in Form eines Vergangenen unwiederbringlich hinter uns liegt, sondern vielmehr in seiner Größe als ein Kommendes aus der Zukunft auf uns zukommt, gilt es erneut in seiner Kraft zu entbinden:

„Denn gesetzt, die ursprüngliche griechische Wissenschaft ist etwas Großes, dann bleibt der *Anfang* dieses Großen sein *Größtes*. [...] Der Anfang *ist* noch. Er liegt nicht *hinter uns* als das längst Gewesene, sondern er steht *vor* uns. Der Anfang ist als das Größte im voraus über alles Kommende und so auch über uns schon hinweggegangen. Der Anfang ist in unsere Zukunft eingefallen, er steht dort als die ferne Verfügung über uns, seine Größe wieder einzuholen.“⁴⁰

³⁵ M. Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, 9.

³⁶ A. a. O. 11.

³⁷ A. a. O. 9.

³⁸ A. a. O. 11.

³⁹ A. a. O.

⁴⁰ A. a. O. 12f.

Der Aufruf zur Wiederholung der Größe des griechischen Anfangs ist die Grundfigur der Geschichtskonzeption Heideggers. Ähnliche Sätze finden sich auch in der *Einführung in die Metaphysik* sowie in den verschiedenen Hölderlinvorlesungen. Alle hier im politischen Kontext angesprochenen Elemente, die geschichtliche Übersprungbewegung, die Kennzeichnung des griechischen Anfangs und die Auszeichnung des deutschen Volkes für die mögliche Wiederholung eines solchen Anfangs, halten sich auch nach Heideggers Rückzug aus der aktuellen Politik noch durch. Nur daß ab 1934 die Dichtung den Platz einnehmen wird, der hier noch dem Wissen zukommt.

Ist angesichts einer solchen Übereinstimmung der zentralen Figuren und Motive der Vorwurf, bei Heideggers Rückzug aus der Politik und seiner Hinwendung zur Kunst handle es sich weniger um eine wirkliche Abkehr vom Nationalsozialismus als vielmehr um eine Fortführung der Politik unter ästhetischen Vorzeichen, nicht gerechtfertigt? Und zeigt sich umgekehrt nicht schon in der *Rektorsrede* im Rückgang auf den ersten Anfang der Philosophie in Griechenland das entscheidende mythologische Element, jenes Programm der Schaffung eines neuen deutschen Volksmythos in Anlehnung an das griechische Vorbild, um so zur Stiftung einer neuen Identität des Volkes zu gelangen, dessen heroische Größe den Gründungsgestus der Griechen zu wiederholen vermag? Daß es Heidegger hier noch um Wiederholung geht, wird an zahlreichen Stellen der Rede deutlich. So wird unterstrichen, daß wir „nur wenn wir dieser fernen Verfügung entschlossen uns fügen, um die Größe des Anfangs zurückzugewinnen“ die Wissenschaft wirklich zur innersten Notwendigkeit unseres Daseins werden lassen.⁴¹ Und wenn dieses Sichfügen im folgenden gleichgesetzt wird damit, daß „die Wissenschaft zum Grundgeschehen unseres geistlich-volklichen Daseins werden [muß]“⁴², dann sind diese Sätze kaum anders als als Echo auf die Rede von der „bestimmenden Mitte des ganzen volklich-staatlichen Daseins“ zu lesen, als welche Heidegger die griechische Philosophie bestimmt hatte.⁴³

Die von Philippe Lacoue-Labarthe immer wieder hervorgehobene versteckte und von Heidegger verdrängte Wirkungsweise der Mimesis scheint hier mehr als deutlich am Werk zu sein.⁴⁴ Irritierend ist jedoch, daß Heidegger die Wiederholungsfigur in *Sein und Zeit* noch vollkommen anders gedacht hat. Während Wiederholung dort als die Erwidern der unabgeholten Möglichkeiten der Vergangenheit verstanden wurde, die sich gegen die ihr innewohnenden mimetischen Implikationen durch die in der Erwidern implizierten Motive der Antwort und der kritischen Gegnerschaft zu Wehr zu setzen suchte⁴⁵, heißt es in der *Rektorsrede*: „Wir wollen hier zwei ausgezeichnete Eigenschaften des ursprünglichen Wesens der Wissenschaft unserem Dasein zurückgewinnen.“⁴⁶

Allerdings, und dies will sich der Logik der Mimesis nicht mehr fügen, konstatiert Heidegger auch einen entscheidenden Bruch zwischen der Antike und der Moderne, wenn er fragt: „Und wenn gar unser eigenstes Dasein selbst vor einer großen Wandlung steht, wenn es wahr ist, was der leidenschaftlich den Gott suchende letzte deutsche Philosoph, Friedrich

⁴¹ Vgl. a. a. O. 13.

⁴² A. a. O.

⁴³ „Den Griechen ist die Wissenschaft nicht ein ‚Kulturgut‘, sondern die innerst bestimmende Mitte des ganzen volklich-staatlichen Daseins.“ A. a. O. 12.

⁴⁴ Die verborgene Wirkungsweise der Mimesis in den Texten Heideggers aufzuzeigen und in ihrem politischen Kern zu enthüllen, bildet das Hauptanliegen der Auseinandersetzung Lacoue-Labarthes mit Heidegger. Vgl. u. a. Ph. Lacoue-Labarthe, *Die Fiktion des Politischen* (franz. 1987) (Stuttgart 1990), und ders./J.-L. Nancy, *Retreating the Political*, hg. von S. Sparks (London/New York 1997); eine Sammlung von Aufsätzen aus den Jahren 1979–1997.

⁴⁵ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 385f.

⁴⁶ M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, 11 [Kursivierung von mir, A. L.].

Nietzsche, sagte: ‚Gott ist tot‘ –, wenn wir Ernst machen müssen mit dieser Verlassenheit des heutigen Menschen inmitten des Seienden, wie steht es dann mit der Wissenschaft?“⁴⁷

Dieser Hinweis auf Nietzsches Wort vom Tod Gottes bildet nicht nur den Kernpunkt der *Rektorsrede*, er bildet darüber hinaus auch den Hintergrund für die gesamte Hölderlinauslegung. Denn Heideggers weitere Überlegungen zur Grundbewegung der Geschichte werden nicht mehr hinter die Einsicht zurückfallen, daß die Moderne gekennzeichnet ist durch den Verlust aller bindenden Werte und den Zusammenbruch leitender Sinnsysteme.⁴⁸ Die Zitation Nietzsches hat für das Gesamtkonzept fundamentale Folgen. Zum einen erstattet Heidegger mit diesem Hinweis seiner Geschichtskonzeption auch 1933 bereits ein universales Moment zurück, denn der Sinnzug trifft nicht allein die Deutschen, sondern kennzeichnet die Moderne als Epoche im Ganzen. Was nichts daran ändert, daß der Umgang mit dem Wertezusammenbruch für Heidegger nach wie vor eine nationale Angelegenheit bleibt. Zum anderen wird jetzt deutlich, daß die Rede von der Wiedergewinnung des griechischen Anfangs angesichts der veränderten Ausgangslage nicht länger im Mimetischen aufgehen kann. Denn während Heidegger den griechischen Beginn der Philosophie als einen Aufstand „gegen das Seiende im Ganzen“⁴⁹ bezeichnet hat, der das Seiende nicht allein „befragt“, sondern auch „begreift als das Seiende, das es ist“⁵⁰, zeigt sich das Wissen in der Moderne ohne diese weltstiftende Hoffnung. Wenn Gott tot ist, „[d]ann wandelt sich das anfänglich bewundernde Ausharren der Griechen vor dem Seienden zum völlig ungedeckten Ausgesetztsein in das Verborgene und Ungewisse, d.i. Fragwürdige. 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.“⁵¹

War den Griechen das Fragen noch eine Vorstufe zur Antwort, bekommt die Frage hier eine grundsätzlich neue Qualität, die über die Logik von Frage und Antwort hinausreicht, handelt es sich doch um ein grundsätzliches Fragen nach dem Wesen der Dinge, das dem modernen Menschen dadurch aufgezwungen wird, daß wir diesem Wesen jetzt, nachdem die leitenden Kategorien und Schemata keine Geltung mehr haben, schutzlos und offen begegnen müssen. Darin wie Lacoue-Labarthe noch eine mimetische Geste zu sehen, ist nur dann möglich, wenn man die Frage allein als Vorstufe zur Antwort und damit als einen weiteren Schritt Richtung Ursprung begreift: „Nietzsche, thus, is the hero of this tragic philosophic-political heroism which brings knowledge back – *beyond* the Greek thaumazein – to its *bare roots* [..]“.⁵² Was Lacoue-Labarthe dabei übersieht, ist der fundamentale Wechsel im Bereich der Gestimmtheit, der mit der Verschiebung zur Frage einhergeht. Es besteht ein nicht mehr aufs Mimetische zu reduzierender Unterschied zwischen dem Staunen der Griechen und dem Entsetzen, mit dem die Moderne ihrer Zeit ausgeliefert ist. Dieses Entsetzen kann nicht einfach als Vorform der staunenden Bewunderung gedacht werden, es überfällt durch den Tod Gottes und wird so zur Grundstimmung einer ganzen Epoche.

⁴⁷ A. a. O. 13.

⁴⁸ Vgl. zu dieser grundlegenden Bedeutung Nietzsches für die Hölderlinauslegung Heideggers U. Wergin, *De la vérité de ce qui est fait. A propos de l'aspect poétologiques de l'interprétation heideggerienne de Hölderlin*, in: J. Poulain/W. Schirmacher (Hg.), *Penser après Heidegger. Actes du Colloque de Centenaire* (Paris, 25–27 septembre 1989) (Paris 1992) 279–294.

⁴⁹ M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, 11.

⁵⁰ A. a. O.

⁵¹ A. a. O. 13.

⁵² Ph. Lacoue-Labarthe, *Trancendence Ends in Politics*, in: ders., *Typography. Mimesis, Philosophy, Politics* (Cambridge 1989) 290 [Sperrung von mir, A. L.].

Dieses Ausgesetztsein gegenüber dem Offenen, das an die Grundstimmung der Angst in *Sein und Zeit* anknüpft, und das heroische „Wir wollen uns selbst“⁵³ der *Rektorsrede* von innen her verabgründet, hat weitreichende Folgen für die Gemeinschaftskonzeption. Zunächst sieht es so aus, als organisiere sich die heideggerische Volksgemeinschaft nach dem Führungsprinzip um die Universität als „wissende Mitte“. Die auffällig häufige Verwendung des Vokabulars des Gestaltbegriffs, also die Rede von Prägung, Prägekraft, Gepräge etc., lassen in dieser Führung darüber hinaus den Aspekt des Bildens und Herstellens erkennen, so daß sich hier eine deutliche Verbindung zum nationalsozialistischen Bildungsmythos ziehen läßt.⁵⁴ Heideggers Vorstellung des Ineinandergreifens von Universität und Volk durch die verschiedenen Dienste und die Betonung der ständischen Organisation des Staates unterstützen die Vorstellung der Gestaltung eines Volkskörpers in eins mit der Gestaltung des Staates als Werk, dessen einzelne Momente hier organologisch miteinander verbunden sind und in der gemeinsamen vorbildhaften Idee zu einem Ganzen verschmelzen.⁵⁵

Dieser wechselseitigen Herstellung von Volk und Staat zu einem homogenen, organologisch strukturierten Volkskörper ist jedoch insofern ein Bruch eingeschrieben, als das Vorbild selbst – die Universität als Ort des Wissens – sich nicht nach dieser Logik organisieren läßt. Statt Homogenität und blindem Gehorsam treffen wir hier durch den Vorrang der Frage erneut auf das Element des Kampfes. Die inneruniversitäre Struktur, die dem Wissen als einem Fragen zu entsprechen hat, organisiert sich antagonistisch, sie ist ein „wissender Kampf der Fragenden“.⁵⁶ Der Kampf, der auf den letzten Seiten der *Rektorsrede* zum Leitbegriff der Argumentation wird, markiert, wie schon in *Sein und Zeit*, das Öffnen und Bewahren der Differenz. Wenn sich überhaupt so etwas wie Andersheit im Rahmen der Rede halten kann, dann in der Betonung der „Kampfgemeinschaft der Lehrer und Schüler“⁵⁷, die dem Motiv der Führung statt blinder Gefolgschaft das Moment der kritischen Distanz einschreibt.

„Alle Führung muß der Gefolgschaft die Eigenkraft zugestehen. Jedes Folgen aber trägt in sich den Widerstand. Dieser Wesensgegensatz im Führen und Folgen darf weder verwischt, noch gar ausgelöscht werden. Der Kampf allein hält den Gegensatz offen und pflanzt in die ganze Körperschaft von Lehrern und Schülern jene Grundstimmung, aus der heraus die sich begrenzende Selbstbehauptung die entschlossene Selbstbesinnung zur echten Selbstverwaltung ermächtigt.“⁵⁸

Was hier im Rückgriff auf die Gemeinschaftskonzeption der Fundamentalontologie über die Grundstruktur der Universität gesagt wird, bildet den Kern des Leitbildcharakters, dem die Volkskonzeption nach Heidegger folgen soll, denn „[d]ie Fragwürdigkeit des Seins überhaupt zwingt dem Volk Arbeit und Kampf ab und zwingt es in seinen Staat, dem die Berufe

⁵³ M. Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, 19.

⁵⁴ Mit der Verwendung des Begriffs der Prägung knüpft Heidegger an Jüngers Gestaltbegriff an, wie dieser ihn im *Arbeiter* entwickelt hat. Vgl. E. Jünger, *Der Arbeiter* (1932), in: Werke Bd. 6: Essays II (Stuttgart 1960). Vgl. zu Heideggers Verstrickung in die Logik der Gestalt und des Typos auch Ph. Lacoue-Labarthe, *Typography*, in: ders., *Typography. Mimesis, Philosophy, Politics* (Cambridge 1989) 43–138.

⁵⁵ Vgl. vor allem die Kennzeichnung des „studentischen Arbeitsdienstes“, der das Mit-sein der Studenten am ständisch-organisch gegliederten Volk in Form der Teilhabe sichern soll: „Die erste Bindung ist die in die Volksgemeinschaft. Sie verpflichtet zum mittragenden und mithandelnden Teilhaben am Mühen, Trachten und Können aller Stände und Glieder des Volkes.“ M. Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, 15.

⁵⁶ A. a. O. 18.

⁵⁷ A. a. O.

⁵⁸ A. a. O. 18 f.

zugehören.“⁵⁹ Zwar hält Heidegger an der Herstellbarkeit der Gemeinschaft fest, Ziel ist jedoch für die Neuzeit angesichts des Verlustes aller bindenden Werte die Erzeugung einer Gemeinschaft der Fragenden, die sich im Gegeneinander immer wieder selbst in Frage stellt.

Entgegen der weitverbreiteten Auffassung in der Forschung findet sich das nationalsozialistische Element der Rede nicht in der Kampfmotaphorik, auch wenn diese sich mit der nazistischen Begrifflichkeit deckt, vielmehr besteht der stärkste Berührungspunkt gerade dort, wo Heidegger der Versuchung, die Differenz zu nivellieren, erliegt und eine Verschmelzungsfigur denkt.⁶⁰ Dies geschieht dort, wo er dem, aus *Sein und Zeit* übernommenen, Sinnhorizonte öffnenden Element der Welt das Motiv der Erde hinzufügt:

„Und die *geistige Welt* eines Volkes ist nicht der Überbau einer Kultur, sowenig wie das Zeughaus für verwendbare Kenntnisse und Werte, sondern sie ist die Macht der tiefsten Bewahrung seiner ird- und bluthaften Kräfte als Macht der innersten Erregung und weitesten Erschütterung.“⁶¹

Während die Erde im weiteren Verlauf für die Beschäftigung mit der Kunst zum zentralen Gegenbegriff zur Welt wird, deren unstillstellbares Gegeneinander die Bedingung für die Möglichkeit von Eröffnung darstellt, greifen Welt und Erde hier ineinander. Statt im Streit den Unterschied als Garant für eine in sich differenzierte Einheit offen zu halten, verschmelzen beide Motive zu einer verhängnisvollen Totalität, die nicht nur physis und techné zusammenschließt, sondern darüber hinaus durch die Rede von den „erd- und bluthaften Kräften“, den Weg von der physis zum bios weist. Lacoue-Labarthe unterstreicht zu Recht, daß es auf der Grundlage dieser Konzeption nur einer winzigen Verschiebung bedarf, um die Nation als Sprachgemeinschaft durch die Rasse zu ersetzen.⁶² Heidegger vollzieht diese Verschiebung nach 1933 nicht, setzt ihr gleichwohl auch keinen Widerstand entgegen. Er wird auch nach der Niederlegung des Rektorats an einem Konzept des Nationalen festhalten und sich mit der Hinwendung zu Hölderlin, trotz der Verschiebung vom Wissen zur Kunst weiterhin auf die von ihm in der geschichtlichen Grundbewegung favorisierten „deutsch-griechischen Achse“ konzentrieren. Allerdings kommt es im Zuge der Auseinandersetzung mit Hölderlins Geschichtskonzeption zu signifikanten Verschiebungen, die auch die Gemeinschaftskonzeption noch einmal in einem anderen Licht erscheinen lassen, denn durch Hölderlins Überlegungen vom Verhältnis von Antike und Moderne muß Heidegger endgültig Abschied nehmen von der Vorstellung der mimetischen Wiederholung des griechischen Anfangs und damit auch von der Idee einer sinnstiftenden Mitte, auf die sich die Gemeinschaft zuordnen und durch die sie sich herstellen könnte.⁶³

⁵⁹ A. a. O. 16.

⁶⁰ Vgl. zur Kritik am Kampfbegriff etwa J. D. Caputo, *Demythologizing Heidegger* (Bloomington 1993) 56 ff, D. Losurdo, *Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland. Heidegger und die Kriegsideologie* (Stuttgart 1995), T. Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy* (London u. a. 1992) 69 ff., R. Wolin, *Seinspolitik. Das politische Denken Martin Heideggers* (Wien 1991) 54 f.

⁶¹ M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, 14.

⁶² Vgl. Ph. Lacoue-Labarthe, *Die Fiktion des Politischen*, 108 f.

⁶³ Eine Scharnierstelle zwischen der Volkskonzeption von 1933 und deren Modifikation durch Hölderlins Dichtung bildet die Vorlesung zur *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* von 1934. Die im Anschluß an die Niederlegung des Rektorats im Sommersemester 1934 gehaltene Vorlesung bezieht in die Trias von Volk, Geschichte und Wissen erstmals die Sprache als Schlüsselbegriff mit ein, auch wenn die Frage nach dem Wesen der Sprache hier aufgrund der mangelnden Auseinandersetzung mit der Dichtung noch nicht voll entfaltet wird. Dennoch bereitet sich hier ein Übergang zur Sprachphilosophie vor, der die Gemeinschaftskonzeption verändern wird. Vgl. M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Freiburger Vorlesung Sommersemester 1934), GA 38, hg. von G. Seubold (Frankfurt a.M. 1998).

III. Gemeinschaft und Mit-teilung. Die Hölderlin-Lektüre

„Nicht sie, die Seeligen, die erschienen sind, / Die Götterbilder in dem alten Lande, / Sie darf ich ja nicht rufen mehr [...]“.⁶⁴ Dies sind die Anfangsverse der Hymne *Germanien*, die im Mittelpunkt von Heideggers erster Vorlesung über Hölderlin 1934/35 steht, und sie kondensieren die Schlüsselerfahrung, die Heidegger Hölderlin zu verdanken hat. Es geht darum, mit der Dichtung Hölderlins den Untergang der alten Welt, den unwiederbringlichen Verlust der bindenden Vorstellungen und Werte zu erfahren. Heideggers wiederholte Aufforderung, mit der Dichtung eine Erfahrung zu machen, bei der „das Wesen des ungeschichtlich gewordenen, planetarischen Menschen ins Wanken und damit in die Besinnung gebracht wird“⁶⁵, ist nur vor dem Hintergrund des von Hölderlin gesehene Götterverlustes zu verstehen. Der in der *Rektoratsrede* hervorgehobene Vorrang der Frage, der auch dort schon angezeigt hatte, daß die Wiedergewinnung des griechischen Anfangs nicht bruchlos möglich ist, wird nun ergänzt durch die Grundstimmung der Trauer⁶⁶, die auf die Erfahrung der Götterflucht antwortet. Kernpunkt ist dabei, daß diese Übernahme der Trauer und des Abschieds vom Gewesenen nicht gleichbedeutend ist mit einer endgültigen Abkehr. Die Zukunft bleibt gekoppelt an die Vergangenheit, allerdings nicht länger in Form der Wiederholung, sondern durch das trauernde Eingedenken des Verlorenen. Nur durch die Erfahrung des Verlustes und der Notwendigkeit der Ferne des Gewesenen kann sich im Vergangenen etwas entbinden, das als Zukünftiges auf uns zuzukommen vermag. Dies sind aber nicht die „entflohen[e]n] Götter“⁶⁷, sondern nur noch das Göttliche als Offenhalten des Raumes für die mögliche Ankunft eines anderen Gottes. Was sich 1933 erst ankündigte, die unmögliche Mimesis durch die radikal andere Ausgangslage der Moderne, wird Heidegger mit der Hinwendung zu Hölderlins Dichtung zur Gewißheit. Aus diesem Grund läuft der Vorwurf, Heideggers Hölderlinauslegung sei eine am antiken Kunstmodell orientierte Wiederbelebung der Kunst als sinnstiftende Mitte einer Gemeinschaft, im wahrsten Sinne des Wortes ins Leere, denn die Mitte, auf die wir uns noch zuordnen könnten, erweist sich als „sinnlos“. Hölderlins „Ins-Wort-setzen des Heiligen“⁶⁸ ist gegen allen Anschein nicht die Stiftung substanziellen Sinns, vielmehr „muß die Flucht der Götter eine Erfahrung werden, erst muß diese Erfahrung das Dasein in eine Grundstimmung stoßen, in der ein geschichtliches Volk als Ganzes die Not seiner Götterlosigkeit und Zerrissenheit ausdauert. Diese Grundstimmung ist es, die der Dichter im geschichtlichen Dasein unseres Volkes stiftet.“⁶⁹

Aber selbst wenn man die Dichtung nicht bruchlos als Stiftung bindenden Sinns versteht, bleibt doch auch hier die Rede vom Dasein als Volk bestehen, die die Dichtung, wie zuvor

⁶⁴ F. Hölderlin, *Germanien*, in: *Sämtliche Werke*, Große Stuttgarter Ausgabe, hg. von F. Beißner, fortgeführt von A. Beck, (StA), 8 Bände (Stuttgart 1943–85) Bd. II, 1, 149.

⁶⁵ M. Heidegger, *Hölderlins Hymne ‚Andenken‘* (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1941/42), GA 52, hg. von C. Ochswald (Frankfurt a.M. 21992) 6.

⁶⁶ Vgl. M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘* (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1934/35), GA 39, hg. von S. Ziegler (Frankfurt a.M. 21989) 80 ff.

⁶⁷ F. Hölderlin, *Germanien*, StA II, 1, 149.

⁶⁸ Der Begriff des Heiligen, der eine Vielzahl der Hymnen Hölderlins bestimmt, wird Heideggers, ausgehend von der Deutung der Feiertaghymne („Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen, / Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.“, F. Hölderlin, *Wie wenn am Feiertage ...*, StA II,1, 118) zum Schlüsselwort für das Wesen der Dichtung überhaupt. „Der Denker sagt das Sein, der Dichter nennt das Heilige“ so lautet eine der zentralen Bestimmungen des Unterschieds von Dichten und Denken. Für die folgenden Ausführungen ist vor allem von Interesse, daß das Heilige nicht länger mit den Göttern selbst zu identifizieren ist, sondern allein einen Raum des Zwischen offenhält, der als ein Offenes die mögliche Ankunft des Gottes als Möglichkeit weder verneinen noch bejahen kann.

⁶⁹ M. Heidegger, *Germanien und der Rhein*, 80.

schon das Wissen, als kollektiv belangvoll und gemeinschaftsstiftend ausgezeichnet. Der Konnex zwischen Politik und Kunst läge dann in erster Linie in der anhaltenden Erweiterung des Mitseins. Gegen diese Verschiebung vom einzelnen Dasein zum Wirsein spricht zunächst, daß Heidegger die dichterische Sprache als einen vereinzelnden Anspruch auffaßt, der den Rezipienten auf die je eigene Sterblichkeit anspricht. In deutlicher Verlängerung des Gewissensrufes von *Sein und Zeit* wird der Dichtung neben dem konstitutiven Moment des Risses, das Moment des Stoßes zugeschrieben, das den Rezipienten aus seiner gewohnten Erfahrungswelt herausreißt und ihn vor das Ungeheure seiner eigenen Endlichkeit stößt. Ausgelöst werden soll so, wie bereits in der *Rektoratsrede* gefordert, ein Frageprozeß, der nicht mehr final auf eine Lösung zusteuert, sondern zu einem Fragen wird, dem wir unserer ganzes Leben lang standzuhalten haben.⁷⁰

„Wir schließen uns aus vom Dichterischen als dem Grundgefüge des geschichtlichen Daseins, wenn wir nicht durch die Dichtung allererst die Frage, wer wir sind, in unserem Dasein zu einer *Frage* werden lassen, die wir wirklich fragen, d.h. die ganze kurze Lebenszeit aushalten.“⁷¹

Es geht nach Heidegger in der Dichtung um das irreversible Wecken der Frage „Wer wir sind“ und zwar so, daß die Dichtung uns in einen sprachlichen Wirbel hineinreißt, der uns unseres festen Grundes beraubt.

„Es dreht sich alles, so daß ‚keiner weiss, wie ihm geschieht‘ (V. 27). Das Gedicht ist jetzt schon kein ebener Text mehr, mit einem ebenso planen ‚Sinn‘ behaftet, sondern dieses Sprachgefüge ist in sich ein *Wirbel*, der uns irgendwohin reißt.“⁷²

Dieser Fortriß, der die „geruhige Lage des Betrachters [...] erschüttert“⁷³, offeriert keine Antworten mehr, sondern macht statt dessen das ganze widerwärtige Geschehen der Sprache und die Form unseres Wohnens in ihr sichtbar. *Germanien* zeigt, daß die Sprache ein Wechselspiel von Nähe und Ferne, von Fortriß und Angang ist, das entgegen der geläufigen Vorstellung, vom Menschen nicht beherrscht und gesteuert werden kann. Die Dichtung, die nach Heidegger die Sprache als den eigentlichen Aufenthaltsort des Menschen aufzeigt, öffnet diesen Ort im Gedicht als nicht zu beherrschenden Abgrund. Das Gedicht zeigt, daß wir uns in der Sprache bewegen, und das heißt, daß „wir uns in ihr und mit ihr auf einem schwankenden Boden, besser im Wellengang eines Meeres bewegen.“⁷⁴ Dergestalt durch den Anspruch der Dichtung herausgerissen aus unserer alltäglichen Welt und hineingeworfen in das Wesen der Sprache als „die Auseinandersetzung des Seyns und des Nichtseyns“, als „das Gegeneinander-Auftreten der Gewalten“⁷⁵, zeigt sich der Stoßcharakter, den die Dichtung erfahrbar macht, als ein Stoß ins Offene der Frage. Wir werden durch den Anstoß der Dichtung vor die Frage nach dem „Daß“ unseres Da gebracht. Der Wirbel der Sprache bringt so

⁷⁰ Vgl. zur Bedeutung von Riß und Stoß für Heideggers Kunstkonzeption auch U. Wergin, *De la vérité de ce qui est fait*, 280 f.

⁷¹ M. Heidegger, *Germanien und der Rhein*, 59. Vgl. zur Unabschließbarkeit der Frage auch schon die Kennzeichnung der wesentlichen Frage als Vorfrage in der Logikvorlesung von 1934: „Die Vorfrage ist, im Unterschied zu dem, was wir gemeinhin Frage nennen, grundsätzlich nie erledigt.“ M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, 20. Darüber hinaus findet bereits in dieser Vorlesung eine Kennzeichnung der Frage als Stoß statt, wenn es heißt, daß die Frage „nach vorne stößt“, a. a. O. Hier direkt verbunden mit dem konstitutiven Moment des Risses: „Die Wesensfrage ist eine Vorfrage in dem Sinn, daß sie in diesem Vorstoß zugleich die ersten Bezüge an dem Befragten hervorfragt, die ersten Züge, den Umriß – und damit aufhellt, was z. B. zur Sprache gehört, worin der Grund ihres Seins besteht.“ A. a. O. 22.

⁷² M. Heidegger, *Germanien und der Rhein*, 45.

⁷³ A. a. O. 46.

⁷⁴ M. Heidegger, *Was heißt Denken* (1951/52) (Pfullingen 5 1997) 169.

⁷⁵ M. Heidegger, *Germanien und der Rhein*, 66.

jäh vor die Frage nach der eigenen Endlichkeit. Hier zeigt sich die enge Verknüpfung der Grundzüge von *Sein und Zeit* mit Heideggers Dichtungskonzeption, denn die Erfahrung, die es mit der Dichtung zu machen gilt, ist in den Termini der Daseinsanalytik gesprochen die Übernahme des Seins-zum-Tode als eigenste, unveräußerliche Möglichkeit des Daseins.

Zu fragen bleibt allerdings, wie diese Vereinzelung im Rezeptionsprozeß den Weg bahnen kann zum „Dasein unseres Volkes“, dessen Geschichtlichkeit Hölderlins Dichtung nach Heidegger ja stiften soll. Das Beispiel der Frontsoldatenkameradschaft in der *Germanienvorlesung*, auf dessen zentrale Rolle für das Verständnis von Heideggers Gemeinschaftskonzeption Ulrich Wergin in seinem Heidegger-Aufsatz hingewiesen hat,⁷⁶ zeigt an, wie die Doppelung von Dasein und Wirsein in der Zeit der Hölderlinauslegung zu verstehen ist. Während ein Großteil der Kritiker in diesem Beispiel die Herstellung einer Gemeinschaft durch den Opfertod des Einzelnen erblicken⁷⁷, zeigt Wergin, wie Heidegger hier, ausgehend von Hölderlins Versen „Seit ein Gepräch wir sind / Und hören können von einander“⁷⁸, das Spannungsfeld von Vereinzelung und Gemeinschaft entfaltet, indem er deren gemeinsame Voraussetzung in der „Ausgesetztheit in das sich eröffnende Seiende“⁷⁹ deutlich macht. Das ek-statische Offenstehen des Menschen, das schon das Dasein in *Sein und Zeit* gekennzeichnet hatte, die ursprüngliche Ausgesetztheit gegenüber den Dingen, wird hier zur Grundlage der Begegnung:

„Dieses aber, daß das Seiende für jeden von uns zuvor in seinem Sein offenbar ist, das ist die Voraussetzung dafür, daß einer von dem anderen etwas, d.h. über Seiendes hören kann, mag dieses Seiende solches sein, das wir nicht sind – Natur – oder das wir selbst sind – Geschichte.“⁸⁰

Das Gespräch der Sterblichen, die Fäden der Kommunikation sind dabei nicht jenes, was die Gemeinschaft erst herstellt, umgekehrt wird aber auch die Gemeinschaft nicht als vorgängig angenommen, vielmehr ist „Gemeinschaft [...] durch die vorgängige Bindung jedes Einzelnen an das, was jeden Einzelnen überhöhend bindet und bestimmt. Solches muß offenbar sein, was weder der Einzelne für sich noch die Gemeinschaft als solche ist.“⁸¹ Die bindende Macht ist für Heidegger in der *Germanienvorlesung* wie schon in *Sein und Zeit* die Übernahme des Seins zum Tode. Die Kameradschaft der Frontsoldaten erwächst einzig aus der „Nähe des Todes als eines Opfers“, die „jeden zuvor in die gleiche Nichtigkeit stellte, so daß diese die Quelle des unbedingten Zueinandergehörens wurde.“⁸² Das Opfer ist hier nicht das stellvertretende „für den Anderen in den Tod gehen“. Wergin hat zu Recht darauf hingewiesen, daß diese Möglichkeit der Stellvertretung bereits in *Sein und Zeit* als „reduzierte Form des Miteinanders abgestempelt [wurde], die auf Zwecke und Ziele eingeschränkt bleibt und nicht an das Sein zum Tode des anderen in seiner Unvertretbarkeit heranreicht.“⁸³ Vielmehr greift Heidegger hier Momente der Daseinsanalyse auf und erweitert sie in Hinblick auf die Gemeinschaft, ohne daß dabei die Rolle der Vereinzelung aufgegeben würde. Es geht hier nicht um den Tod *für* die Gemeinschaft, sondern um die Übernahme des je eigenen Todes als Bedingung der Möglichkeit jeder Gemeinschaft.

⁷⁶ U. Wergin, *De la vérité de ce qui est fait*, 281.

⁷⁷ Vgl. etwa die sonst überzeugende Darstellung der politischen Elemente in Heideggers Denken von M. Beistegui de, *Heidegger & the political. Dystopias* (London/New York 1998) 29; 166f.

⁷⁸ F. Hölderlin, *Versöhnender, der du nimmergeglaubt ...*, StA II, 1, 137.

⁷⁹ M. Heidegger, *Germanien und der Rhein*, 72.

⁸⁰ A. a. O.

⁸¹ A. a. O.

⁸² A. a. O. 73.

⁸³ U. Wergin, *De la vérité de ce qui est fait*, zit. nach der erweiterten dt. Fassung, im Erscheinen begriffen.

„Gerade der Tod, den jeder einzelne Mensch für sich sterben muß, der jeden einzelnen aufs äußerste auf sich vereinzelt, gerade der Tod und die Breitschaft zu seinem Opfer schafft allererst zuvor den Raum der Gemeinschaft, aus dem die Kameradschaft entspringt.“⁸⁴

Im ausgezeichneten Augenblick der Ausgesetztheit gegenüber dem Nichts, dem eigenen Tod, der sich als die Begrenzung der Möglichkeiten des Daseins zu erkennen gibt, öffnet sich dem vereinzelt Dasein der Raum eines Zwischen, der die Begegnung mit dem Anderen ermöglicht. Die Verbundenheit entsteht dabei aus der Gemeinsamkeit, die in der Vereinzelungserfahrung liegt.

Möglich wird eine solche Koppelung der Gemeinschaft mit dem Moment der Vereinzelung durch das neugewonnene Verständnis der Sprache als einer bindenden Macht, die in ihrem Anspruch ebenso vereinzelt wie die Angst im Angesicht des Todes, gleichzeitig aber gerade durch diese Vereinzelung den Raum für eine Begegnung offenhält. Das Motiv der Mitteilung, das in *Sein und Zeit* nicht ausgestaltet wurde, kommt jetzt voll zur Entfaltung. Alle Formen des Gesprächs, die Heidegger in Auseinandersetzung mit der *Rheinhymne* und mit *Andenken* entwickelt, tragen diesem Doppelaspekt von Vereinzelung und Gemeinschaft Rechnung.

So kennzeichnet Heidegger das Brautfest der Menschen und Götter, von dem Hölderlin in der *Rheinhymne* spricht, als himmlisches Gespräch, in dem sich die Sterblichen und die Götter ihr Wesen zusagen. Solches Gespräch ist Ent-gegnung, das heißt ein Streit als die „Freigabe der Streitenden in das je eigene Recht ihres Wesens“⁸⁵. Das Ereignis der Gabe als Freigabe öffnet hier, anders als in *Sein und Zeit*, den Raum eines Zwischen, der nicht mehr unter die Verfügung des verstehenden Daseins gebracht werden kann. Es ist ein Moment der Trennung und Spaltung, der jegliche Identität ausschließt, denn dieser Ausgleich ist kein „Gleichmachen nach der Art der Einebnung von allem in die leere und unterschiedslose Selbigkeit“⁸⁶.

Der gespaltene Charakter des ursprünglichen Gesprächs als die Eröffnung der „Feindseligkeit“ zeigt sich als gemeinsamer Bezugspunkt jeder Kommunikation, wenn es heißt, daß das Gespräch der Sterblichen im himmlischen Gespräch gründet.⁸⁷ Das Gespräch der Sterblichen ist die Erinnerung an die ursprüngliche Spaltung im Fest, an das Ereignis der Gabe als Freigabe.

„Das Gespräch ist Erinnerung [...] Erinnerung, recht verstanden, ist hier das Vertrautwerden mit dem Wesenhaften als dem, was immer einmal schon weste. [...] Weil aber das Sichanvertrauende schon weste und west, birgt es immer in sich ein Früheres, in das es zurückweist, ohne es doch erscheinen zu lassen. Das Erinnerte ist erfüllt von Solchem, was sich zugleich entzieht und die Erinnerung im Verborgenen festbindet. Offenbar zu werden im Sichentziehen ist aber die Art, wie das Schicksal west, das geschichtlich ist im Fest, dessen Feier den Sterblichen in Gestalt der Liebe und der Tat anvertraut ist.“⁸⁸

Das Gespräch der Freunde in *Andenken*, die Kommunikation unter den Sterblichen, bleibt gebunden an die Erinnerung an ein Sichentziehendes in der Sprache, das das Maß für die Gemeinschaft bildet.⁸⁹ Verwiesen wird so auf eine Ebene, die noch vor jeder Kommunikation Sprache als Ereignis deutlich macht, das die Sprechenden jeweils einzeln bindet. Es handelt sich um eine ursprüngliche Zusage im Sinne Derridas⁹⁰, eine Zusage, die jeder Frage

⁸⁴ M. Heidegger, *Germanien und der Rhein*, 73.

⁸⁵ M. Heidegger, *Andenken*, 61.

⁸⁶ A. a. O.

⁸⁷ Vgl. a. a. O. 162.

⁸⁸ A. a. O. 161 f.

⁸⁹ „Die Vertrautheit in diesem Anvertrauten ist aber das einzige Maß der Vertraulichkeit des Gesprächs der Freunde.“ A. a. O. 162.

⁹⁰ Vgl. die Überlegungen zu dieser ursprünglichen Bindung, die noch vor der Frage liegt, in: J. Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage* (franz. 1987) (Frankfurt a.M. 1992) 148–155.

immer schon vorausgeht und das Vertrauen jedes Einzelnen in die Sprache gründet. Der Treuegedanke, der hier ins Spiel kommt, verpflichtet die Einzelnen nicht in erster Linie untereinander, wohl aber jeden Einzelnen in seinem Bezug zur Sprache. Das Ereignis der Sprache selbst, dem wir immer schon zugehören und das kein Sprechen jemals einzuholen in der Lage ist, läßt aus dieser uneinholbaren Zugehörigkeit den Gedanken der Treue erwachsen, der nicht mehr an gesellschaftliche Vorannahmen gebunden ist. Gemeinschaft im Sinne des Vertrauens gründet so einzig darin, daß jeder zuvor allein mit dem Sichentziehenden vertraut wird, d. h. daß er den Anspruch als vereinzelt erfährt. Das Gespräch mit den Freunden zeigt sich als Trennung der Sprechenden, indem im Gespräch jeder zunächst auf seine eigene Endlichkeit hin angesprochen wird. Es ist

„ein Sichfinden, so zwar, daß die Sagenden und Hörenden von einander sich entfernen, sofern sie je auf ihr eigenes Wesen zurück angesprochen und angehört werden. Dieses Sichentfernen ist nicht Trennung, sondern jenes Sichfreigeben, durch das zwischen die Sprechenden das Freie und Offene kommt, in dessen Spiel-Raum das Eigene erscheinen darf, auf dessen Boden die Sprechenden allein heimisch sein können [...]“⁹¹

Das kommunikative Potential, das dieser Vereinzelt innewohnt, zeigt sich in der Möglichkeit des Übergangs, die an die Öffnung des Zwischen geknüpft ist. Durch die Trennung im Gespräch wird die unaufhebbare Ferne des Anderen offenbar, indem sich zwischen den Sprechenden der Raum öffnet, der den Übergang von einem zum anderen erst möglich macht. Diesen Raum und damit die Möglichkeit des Übergangs offenzuhalten, ist Aufgabe der Dichtung. Der Anspruch der Dichtung spricht zwar jeden auf das eigene Selbst hin an, damit wird jedoch kein Subjekt gegründet, das von nun an unteilbar und „bei-sich“ wäre, sondern der Anspruch setzt das Selbst vielmehr gerade ins offene Zwischen der Begegnung mit der Endlichkeit des Anderen.

Die Rolle der Dichtung für die Gemeinschaft bestimmt sich dadurch nicht als eine kollektive Identitätsstiftung, sondern als ein Erfahrbarmachen der Endlichkeit des je eigenen Daseins, das die so voneinander Getrennten nicht völlig isoliert, da die Trennung jenes Reich des Übergänglichen entfaltet, in dem der Anspruch auf das Eigene an die Erfahrung mit dem Anderen gekoppelt wird. „Sich-selbst-finden ist aber niemals das eigensinnige Auf-sich-allein-pochen, sondern das Hinübergehen aus dem Eigenen zum Fremden des Anderen und Herübergehen aus diesem anerkannten Fremden ins Eigene.“⁹²

Der geschichtliche Anfang, der nach Heidegger im dichterischen Gespräch liegt, ist gekennzeichnet durch eine ursprüngliche Differenz und Spaltung. Im Gespräch, von dem hier die Rede ist, findet keine Identitätsstiftung der Gemeinschaft im Sinne der Verschmelzung und Einswerdung statt, sondern gerade die unaufhebbare Trennung, die allererst den Raum für die Begegnung schafft. Hier zeigt sich, daß es in Heideggers Betonung des „dichterischen Wohnens auf dieser Erde“ nicht darum geht, ein ganzes Kollektiv in den Zustand der Eigentlichkeit zu versetzen, sondern daß die geschichtliche Erfahrung vielmehr eine der Trennung und der Nicht-Identität ist, wodurch sich der Raum möglicher Begegnung, anders als in *Sein und Zeit*, losgelöst von der Verfügbarkeit der einzelnen Subjekte öffnet. Damit greifen die Auseinandersetzungen mit Hölderlins Dichtung entscheidende Motive aus der Fundamentalontologie wieder auf, gestalten sie jedoch dergestalt um, daß die Sprache zu einem bindenden Dritten, wird, das jeden einzelnen auf sich selbst hin anspricht, ohne daß dieser Anspruch in der Isolation des Ich endet.

Was sich in der dialogischen Konzeption des Gewissensrufs in *Sein und Zeit* angekündigt hat, wird in der Hölderlininterpretation wieder aufgegriffen und ausgearbeitet. Die Stimme

⁹¹ M. Heidegger, *Andenken*, 164f.

⁹² A. a. O. 86.

des Freundes, die jeder Mensch bei sich trägt, findet ihr spätes Echo in Hölderlins Frage nach den Freunden und in seiner Auszeichnung des Gesprächs.⁹³ Indem Heidegger das kommunikative Potential der dichterischen Sprache erkennt, gelingt ihm die Ausarbeitung einer Gemeinschaftskonzeption, deren Ursprung die unaufhebbare Differenz ist, die die Begegnung zwischen den Sprechenden allererst ermöglicht.

Vor diesem Hintergrund verschiebt sich auch die Volkskonzeption der *Rektorsrede* zu einer Sprachgemeinschaft, die sich nie aus sich selbst schöpfen kann, sondern ihr Eigenes nur in dauerhafter Auseinandersetzung mit dem Fremden – sowohl in der eigenen als auch in der fremden Sprache – als unabschließbaren Prozeß zu finden vermag.

Die Verunstaltung der Aphrodite Zur Philosophie der Gegenwartskunst

Von Ulrich MÜLLER (Berlin)

Das Leben hat sich der Form vollständig entfremdet;
das Ausdrucksvolle ist mit ihm nicht mehr vereinbar.
Die Bildhauer der Form ... suchen jedes Mittel, um
sich selber anders auszudrücken als wirklich durch
die Form. Die Maler, mit ihrer scheinbaren Freiheit
einer unbegrenzt vielfältigen Technik, handeln be-
wußt ohne sie. Sie begegnen der überlieferten Weis-
heit mit zufälliger Gleichgültigkeit und schaffen au-
ßerhalb der Form in einer tiefgründigen Anarchie.

Michel Tapié, *Un Art Autre:*

où il s'agit de nouveaux dévidages du réel, 1952.

Das 19. Jahrhundert war nicht nur die Epoche des Relativismus, des umfassenden Verstehenswollens, das den Sinn für die vergleichende historische Methode hervorbrachte. Es war zugleich das Zeitalter, in dem sich die Kunsttheoretiker auf die Wissenschaftlichkeit ihres Tuns besannen. Getrieben von der Neugier, zu erfahren, was es mit der ungeheuren Wirkung der beethovenschen Sinfonien auf sich hatte, worauf die zeitlose Faszination der shakespeare'schen Dramen beruhte und worin die Fremdartigkeit der japanischen Holzschnitte bestand, begannen Theoretiker wie Künstler, nach der molekularen Zusammensetzung des Fremden, Geheimnisvollen und Übermächtigen zu fragen. Auf diese Weise entstand ein eigenartiges Gemisch aus Analyse und Beschwörung, Wissenschaftlichkeit und Irrationalismus. Treffend skandiert der russische Dichter Ossip Mandelstam: „Verdeckter Buddhismus, innere Neigung, Wurmfraß. Das Jahrhundert bekannte sich nicht zum Buddhismus, doch es trug ihn in sich wie innere Nacht, wie Blindheit des Blutes, wie eine geheimnisvolle Furcht und eine schwindelmachende Schwäche. Buddhismus in der Wissenschaft unter der dünnen Maske des eiteln Positivismus; Buddhismus in der Kunst, im analytischen Roman der Brüder Goncourt und Flauberts; Buddhismus in der Religion – Buddhismus, der der Fortschrittstheorie aus allen Knopflöchern guckt, der den Triumph der neuesten Theosophie vorbereitet, welche nichts anderes ist als eine bürgerliche Fortschrittsreligion, die Religion des Apothekers, des Monsieur

⁹³ „Doch gut / ist ein Gespräch und zu sagen / Des Herzens Meinung, zu hören viel / Von Tagen der Lieb', / Und Thaten, welche geschehen.“ F. Hölderlin, *Andenken*, StA II, 1, 188 f.