

„geistige Welt“ ganz im Gegenteil das permanente dem-Sinn-*Ausgesetztsein*. Eine ähnliche Zweideutigkeit zeigt sich auch im „Vorrücken“ und „Standhalten“ in „den äußersten Posten der Gefahr“, welches wir benötigen, wenn wir das Wesen der Wissenschaft *wollen*.²¹ Dieses Standhalten wird von Heidegger „Selbstbehauptung“ genannt. Auch dieses Wort ist zweideutig. Normalerweise verstehen wir dieses Wort im Sinne des Aufrechterhaltens und so Behauptens des Selbst. Es kann in Zusammenhang mit dem Willen zur Macht verstanden werden. Selbstbehauptung kann aber andererseits wie das Wort Entschlossenheit in einem nicht-willensmäßigen Sinne verstanden werden, nämlich insofern man sich dem Geschick dessen, was geschieht, aussetzt und darin besteht.

Heidegger sah in Hitlers Aufstieg zur politischen Macht ein Ereignis, in welchem der Übergang zum *anderen* Anfang vollzogen werden könnte. Später hat er eingesehen, dass der Aufstieg Hitlers keineswegs mit einem Übergang zum anderen Anfang in Zusammenhang gebracht werden könne. In späteren Denkversuchen sagt Heidegger denn auch nicht mehr, dass der andere Anfang angebrochen sei.²² Als er dies eingesehen hat, ließ er die Terminologie des Willens und der Macht fallen. Die verschiedenen Beispiele machen deutlich, dass die Begrifflichkeit der Rektoratsrede doppeldeutig ist. Sie kann in zwei unterschiedlichen Richtungen gedeutet werden, nämlich als Ausdruck des Willens zur Macht des Subjektes einerseits und als Ausdruck des dem geistigen Auftrag Ausgesetztseins andererseits. Es gibt daher eine Ambivalenz in der Rektoratsrede, die in der Unentschiedenheit der Frage, wer wir selbst sind, begründet ist.

²¹ Martin Heidegger, „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“ (GA 16), 112.

²² Martin Heidegger, *Besinnung*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 66), Frankfurt am Main 1997, 41; vgl. auch 40–42, 57, 61.

Volk und Führer. Untersuchungen zu Heideggers Seminar *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat (1933/34)*

Von
MARION HEINZ
Siegen

Heideggers Seminare *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* aus dem Wintersemester 1933/34 und *Hegel, über den Staat* aus dem Wintersemester 1934/35 haben den Stoff für die von Emmanuel Faye erneut entfachte Debatte über die Frage nach der Art und dem Ausmaß der Infektion von Heideggers Denken durch den Nationalsozialismus geliefert. Wie schon dem Titel des Buches von Emmanuel Faye *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie. Im Umkreis der unveröffentlichten Seminare zwischen 1933 und 1935*¹ zu entnehmen ist, zielt der Verfasser darauf ab, die weitgehende – allerdings höchst umstrittene – These zu erhärten, dass Heideggers Denken sich

¹ 2009 ist die im Folgenden zitierte deutsche Übersetzung (von Tim Trzaskalik) der 2005 in Frankreich publizierten Schrift (*Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933–1935*, Paris) in Berlin erschienen. Zur Debatte um Fayes Buch vgl. Jürg Altwegg, „Wirkt sein Gift bis heute? Frankreich debattiert über Heidegger als Hitlers Philosoph“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 21.5.2005, 31; Emmanuel Faye, „Der Nationalsozialismus in der Philosophie. Sein, Geschichtlichkeit, Technik und Vernichtung in Heideggers Werk“, in: Hans J. Sandkühler (Hrsg.), *Vergessen? Verdrängt? erinnert? Philosophie im Nationalsozialismus*, Bremen 2008, 53–73; Emmanuel Faye, „Wie die Nazi-Ideologie in die Philosophie einzog“, in: *Zeit Online* 34/2005 (www.zeit.de/2005/34/Antwort-Heidegger – 16.4.2009); Anton M. Fischer, *Martin Heidegger. Der gottlose Priester, Psychogramm eines Denkers*, Zürich 2008; Kurt Flasch, „Er war ein nationalsozialistischer Philosoph“, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 14.5.2005, 16; Hassan Givsan, *Heidegger – das Denken der Inhumanität. Eine ontologische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken*, Würzburg 1998; Walter Hanser, „Eine Wurzelbehandlung“, in: *Junge Welt* vom 27.5.2005, 12; Reinhard Linde, *Bin ich, wenn ich nicht denke? Studien zur Entkräftung, Wirkung und Struktur totalitären Denkens*, Herbolzheim 2003; Reinhard Linde, „Devil's Power's Origin. Zur Problematik der ‚Einführung des Nazismus in die Philosophie‘ durch Heidegger“, in: *Aufklärung und Kritik* 2/2008, 175–192; Gabriele Meierding, „Die Sucht nach Größe“, in: *Spiegel Online* vom 6.11.2005 (www.spiegel.de/kultur/literatur/0,1518,383197,00.html – 16.4.2009); Thomas Meyer, „Denker für Hitler?“, in: *Zeit Online* 30/2005 (www.zeit.de/2005/30/Heidegger – 16.4.2009); Henning Ritter, „Aus dem eigenen Dasein sprach schon das deutsche“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 29.10.2005, 45; Bernhard H. F. Taureck, *Martin Heidegger und das Ende einer Hermeneutik der Unschuldigsprechung*, in: *Freitext: Kultur- und Gesellschaftsmagazin*, April 2006, 41; Dieter Thomä, „Alle zwanzig Jahre wieder. Eine neue französische Debatte über Heidegger und den Nationalsozialismus“, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 30.6.2005; Robin Celikates, „Heidegger and National Socialism. New Contributions to an Old Debate“, in: *H-Net Reviews in the Humanities and Social Sciences*, März 2006. Vgl. auch den Beitrag „Das Geniale ist zwielichtig. Hermeneutische Überlegungen zur Diskussion über das Verhältnis Heideggers zum Nationalsozialismus“ von Holger Zaborowski in diesem Band.

nicht erst seit 1933 „der Aufgabe gewidmet hat, die Philosophie in den Dienst der Rechtfertigung und Verbreitung des Nationalsozialismus und seiner Fundamente zu stellen“.² Dass dabei die Seminare von 1933/34 und 1934/35 ins Zentrum seiner Untersuchung gestellt sind, hat gute Gründe: Es handelt sich um Texte – genauer gesagt um teils mit Korrekturen von Heideggers Hand versehene Nachschriften von Lehrveranstaltungen aus der Zeit seines Rektorats und des folgenden Semesters –, die bis dato nur wenigen Forschern zugänglich waren und die bis heute unveröffentlicht sind.³ Ihre Auswertung kann daher als Decouvrierung der wahren Gestalt des heideggerschen Denkens, die auch die nicht unbeträchtliche Zahl der Apologeten zu überzeugen vermöchte, in Ansatz gebracht werden. Denn diese Seminare liefern von ihren Inhalten her eine nahezu bruchlose Bestätigung für die Zentralthese Fayes, dass die Substanz der Philosophie Heideggers darin bestehe, den Führerstaat, die Blut-und-Boden-Ideologie und andere Kernelemente der nationalsozialistischen Weltanschauung zu rechtfertigen und politisch-propagandistisch zur Geltung zu bringen.⁴

Für Faye rangiert das Seminar von 1933/34 als der wichtigste „Text, an dem sich die totale Identifikation der heideggerschen Lehre mit den Prinzipien des ‚Hitlerismus‘ am direktesten ablesen lässt“.⁵ Wenn Faye diese Nachschriften als das entscheidende Zeugnis für die Indienststellung des Denkens als Mittel der Propaganda in Anspruch nimmt, ist indessen der Umstand zu beachten, dass es sich nicht um von Heidegger selbst veröffentlichte Texte handelt. Das soll nicht heißen, dass die Nachschriften nicht grosso modo das wiedergeben, was in diesen Seminaren verhandelt wurde – immerhin ist das frühere von Heidegger selbst korrigiert und damit in gewisser Weise autorisiert. Gleichwohl haben sie, was die Verlässlichkeit der Wortwahl und die genauen Zusammenhänge der Argumentation betrifft, einen anderen Status als veröffentlichte Texte. So sind diese Nachschriften beispielsweise nicht frei von mehr oder weniger unerheblichen

² Emmanuel Faye, *Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*, 12; zu den verschiedenen Deutungen von Heideggers Engagement für den Nationalsozialismus vgl. den prägnanten Überblick von Thomä in: Dieter Thomä, *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2003, 141–162, 159 ff. Neuerdings vgl. den Sammelband: Marion Heinz / Goran Gretić (Hrsg.), *Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus*, Würzburg 2006. Zu Heidegger vgl. darin Marion Heinz, „Die Politisierung der Philosophie: Heideggers Vorlesung ‚Welt, Endlichkeit, Einsamkeit‘“ (WS 1929/30), 269–290; Theodore Kisiel, „The Essential Flaw in Heidegger’s ‚Private National Socialism‘“, 291–311; Beate Obst, „Heideggers seynsgeschichtlicher Antikommunismus“, 313–326.

³ Versehentlich ausgehändigt wurde mir die Protokollmappe von 1933/34 bei einem Besuch des Deutschen Literaturarchivs in Marbach im Mai 1999. Zur Beschreibung der Manuskripte vgl. Emmanuel Faye, *Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*, 157 f. und 279; Erwähnungen einzelner Passagen finden sich auch in Theodore Kisiel, „In the Middle of Heidegger’s Three Concepts of the Political“, in: François Raffoul / David Pettigrew (Hrsg.), *Heidegger and Practical Philosophy*, New York 2002, 135–157.

⁴ Vgl. Emmanuel Faye, *Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*, 12 f.

⁵ Emmanuel Faye, *Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*, 157.

Widersprüchlichkeiten oder Selbstkorrekturen. Aber das heißt zugleich, dass es sich um wichtige Dokumente von Heideggers akademischer Lehrtätigkeit während der Zeit seines Rektorats und des darauffolgenden Jahres handelt, die als solche auszuwerten sind. Auch wenn es also gute Gründe gibt, sich diesen Zeugnissen nicht mit den Mitteln der klassischen Textanalyse zu nähern, gilt es doch, zunächst ihrem Verlauf zu folgen und die wesentlichen Gehalte interpretierend herauszuheben, um im zweiten Schritt die Relevanz dieser neuen Funde für die Beurteilung von Heideggers Denken in Rücksicht auf seinen Einsatz für den Nationalsozialismus zu thematisieren. Im Folgenden konzentriere ich mich auf das Seminar *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* aus dem Wintersemester 1933/34.

So traditionell der Titel dieses Seminars zunächst erscheinen mag, so klar wird doch schon im Protokoll der ersten Stunde, dass Heideggers Erörterungen ganz auf seinen eigenen Denkansatz abgestellt sind. Natur, Geschichte, Staat werden hier als die wesentlichen Bezirke verstanden, „in denen unser Dasein sich abspielt und hält“⁶, ihre Anordnung im Titel des Seminars entspricht ihrer sachlichen Ordnung, der gemäß Natur der umfassende Bereich ist, in den die Geschichte einzuordnen ist, in die wiederum der Staat gehört – sodass es sich um eine Ordnung zunehmend sich verengender Bereiche des Daseins handelt. Diese Ordnung des Umfasstseins des einen Bereichs vom anderen bzw. des Hineingehörens des einen Bereichs in den anderen ist nicht die logische Ordnung des Begriffs, auch wenn im Titel ausdrücklich von Wesen und Begriff die Rede ist. Als Bezirke des Daseins sind diese in ihren Bestimmungen nicht von erkenntnistheoretischen Fragestellungen aus zu entwickeln, sondern sie müssen in ihrem Wesen von den tatsächlich eingenommenen Stellungen und dem Verhalten des Daseins zu ihnen her erfasst werden (vgl. 1. Stunde). Es geht mithin um eine phänomenologische Untersuchung, die sich dessen zu vergewissern hat, was gegeben ist und wie es gegeben ist. Das Wesen ist mit anderen Worten nichts anderes als die Sache im Wie ihrer ursprünglichen Gegebenheit, wobei es eben zufolge des Ansatzes beim Dasein von vornherein klar ist, dass es gerade nicht die logischen Funktionen des Begriffs oder des Urteils bzw. die durch diese logischen Formen bestimmten Erkenntnisse sind, die den primären Zugang zum Wesen einer Sache ermöglichen. Die Nachschriften sind durchzogen von Hinweisen „des Seminarleiters“ darauf, dass jegliche Voreingenommenheit durch die Theorie oder durch erkenntnistheoretische Fragestellungen zu vermeiden sei. Gleichwohl verwendet Heidegger den Terminus Begriff, um damit die auslegende Erfassung des ursprünglich Gegebenen zu bezeichnen. Der im

⁶ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat. Übung aus dem Wintersemester 1933/34“, in: Alfred Denker / Holger Zaborowski (Hrsg.), *Heidegger und der Nationalsozialismus I (= Heidegger-Jahrbuch 4)*, Freiburg/München 2009, 53–89, 55.

Titel des Seminars genannte „Begriff“ wird im Verlauf dieses Seminars allerdings nicht – wie etwa der Typ existenzialer Begriffe in *Sein und Zeit* – in seiner allgemeinen Bedeutung bestimmt, es wird kein allgemeiner phänomenologischer Begriff des Begriffs entwickelt, sondern es werden Arten des Begriffs eingeführt: in Bezug auf alle drei Bereiche sollen ein formaler und ein materialer Begriff unterschieden werden. Unter dem formalen Begriff versteht Heidegger die „Art des Seins“ von etwas, und unter dem materialen Begriff ist das Ganze dessen, was zufolge dieses formalen Begriffs zu einem bestimmten Bereich gehört, gefasst. Das begriffslogische Verhältnis von Inhalt und Umfang deutet Heidegger mithin ontologisch so, dass mit dem formalen Begriff einer Sache die sie bestimmende, in ihrem eigenen Sinn aufzuweisende, von anderen zu unterscheidende Seinsart gemeint ist, vermitteltst deren sich Seiendes als Seiendes dieses Seins verstehen lässt (vgl. 2. Stunde). Der Inbegriff der Seienden, die durch eine bestimmte Seinsart bestimmt sind, ist das, was Heidegger in diesem Seminar unter Bezirk oder Bereich verstanden wissen will. Diese ontologische Deutung des Begriffs vom Begriff geht einher mit der Abwertung der Logik als Basis der Erkenntnis und einer Aufwertung der Sprache. Die Zusammengehörigkeit von Seinsart und Bereich, also von formalem und materialem Begriff, sei nämlich der Sprache zu verdanken; hier kehrt mithin die ontisch-ontologische Funktion der gliedernden, sich im hermeneutischen „als“ manifestierenden Rede von *Sein und Zeit* verwandelt wieder.

Die Natur ist von der im deutschen Wort *Natur* sedimentierten Bedeutung des lateinischen Wortes *natura* im Sinne von Geborenwerden aus nicht adäquat zu verstehen, hierzu bedarf es vielmehr des Rückgangs auf den Anfang des abendländischen Naturbegriffs, der sich in dem griechischen Wort *physis* manifestiert. Das griechische Verständnis von Natur grenzt die Natur noch nicht als gesonderten Seinsbereich von der Kunst ab; Natur, formal verstanden als die besondere Weise der Bewegung, als „von sich selbst Herkommen“, „von selbst Bewegtsein“ oder „Wachsen“ im weitesten Sinne, ist im griechischen Denken materialiter gesehen das Ganze des Seienden als in diese „Weitung des Begreifens“ einbezogenes (2. Stunde).⁷ Das Seiende hat dementsprechend als das, was wächst und aufgeht, die Bedeutung von „Anwesendsein“, „Gegenwärtig-Sein“, „Am-Tage-Sein“ und ist als solches dem, was verborgen ist, gegenübergestellt. „So sind für die Griechen wachsen, sein und unverborgen sein ursprünglich verbunden“.⁸ Schon damit ist klar, dass der Zeit-Sinn des Seins thematisch ist.

Geschichte wird analog zur Natur hinsichtlich ihres materialen und formalen Begriffs bestimmt: Materialiter ist die Geschichte der ganze Bereich des vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Geschehens. Formal bestimmt Heidegger Geschichte als Geschehen, um damit zur Thematisierung der Zeitlichkeit

⁷ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 60.

⁸ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 62.

als des im Wesen der Geschichte zum Ausdruck kommenden Phänomens überzuleiten (3. Stunde).⁹ Auch hier gilt, dass der Zugang zu den Phänomenen durch die Theorie verstellt wird, dass mithin auch den auf dem Boden der neuzeitlichen Philosophie erwachsenden Zeittheorien Newtons und Kants für die Bestimmung der Zeit keine Relevanz zukommen kann; es kommt vielmehr darauf an, auf der Basis unseres Verhaltens zur Zeit das Wesen der Zeit zu bestimmen. Anders als in *Sein und Zeit* geht Heidegger hier von der im Uhrgebrauch zugänglichen Jetztzeit aus, um das ursprüngliche Zeitphänomen, die Zeitlichkeit als Grundverfassung des Menschen, die zugleich Bedingung der alltäglichen Zeiterfahrung ist, freizulegen (vgl. 4. Stunde). Diese eigentliche Zeit ist es, die für das Verstehen der Geschichte entscheidend ist: „Wir reden [...] von der Geschichte als *unserer* Vergangenheit, von dem, was unserer Vorfahren Schicksal war und damit unser eigenes“.¹⁰ Übereinstimmend mit *Sein und Zeit* erklärt Heidegger auch hier den Vorrang der Zukunft in der eigentlichen Zeitlichkeit, um aber eine den Akzent auf die Gewesenheit setzende Explikation folgen zu lassen: „Wir bestehen aus der Vergangenheit in die Zukunft hinein, und nur so in der Gegenwart“.¹¹ Entscheidend für alle weiteren Ausführungen ist, dass sich diese Bestimmung des Geschehens selbst dem geschichtlichen Selbstverständnis des Menschen verdankt, das heißt, sie ist „aus unserem augenblicklichen geschichtlichen Dasein gesprochen“ und unterliegt wie alle Sätze und Wahrheiten über den Menschen, „die immer in einer eigenen Entscheidung gewonnen werden müssen“, „einer bestimmten Verstehbarkeit“.¹²

Diese Vorüberlegungen zum Status der beanspruchten Wahrheit philosophischer Aussagen wie derjenigen zum Begriff der Geschichte bereiten die Explikation des Staates als des dritten und engsten Bezirks des Daseins vor. Methodologisch dienen sie dazu, das im Folgenden von Heidegger beobachtete Verfahren zu legitimieren, aus geschichtlichen Betrachtungen die Wahrheit über das Wesen von Volk und Staat zu erschließen. Dies ist für Heidegger gerechtfertigt, sofern das Wissen um den Staat geschichtlich motivierten Entscheidungen entspringt (vgl. 5. Stunde). Wie näherhin zu zeigen ist, sind die Rekurse Heideggers auf geschichtliche Zusammenhänge tragende Elemente dessen, was er als politische Erziehung begreift. Die für die neuzeitlichen Staatstheorien maßgeblichen Versuche einer rationalen Begründung des Staates als Herrschaftsgebilde vermitteltst der Figur des Vertrags lehnt Heidegger kategorisch ab: Der Staat ist für Heidegger nicht als eine von Menschen geschaffene Einrichtung zu einem bestimmten Zweck zu begreifen (vgl. 5. und 8. Stunde). Den Unterschied von formalem und materialem Begriff auf die Erfassung des Staates

⁹ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 64.

¹⁰ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 69.

¹¹ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 71.

¹² Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 69.

anwendend, bestimmt Heidegger den Staat hinsichtlich seines materialen Begriffs als Volk: „Das Volk ist das Seiende, das in der Art und Weise des Staates ist.“ Damit ist der Staat formal in Ansatz gebracht als die „Seinsart eines Volkes“.¹³

Es muss jedoch auffallen, dass das methodische Vorgehen zur Bestimmung des Staates von dem zur Bestimmung der anderen Daseinsbereiche signifikant abweicht: Weil mit der Freilegung eigentlicher Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit das Fundament der hier maßgeblichen geschichtlichen Wahrheit erreicht ist, kann in Bezug auf den Staat das zuvor angewendete Verfahren, von der Wesensbestimmung des Bereichs her, also vom formalen Begriff her, den materialen Begriff zu gewinnen, nicht beibehalten werden. Sachlich gefordert ist jetzt das umgekehrte Vorgehen, nämlich durch eine geschichtliche Besinnung auf die eigene Gegenwart die Bestimmung des Wesens des Staates in die augenblickliche Situation der Entscheidung zu bringen. Oder anders gesagt: Wenn der Begriff des Staates als Seinsart des Menschen angesetzt ist, dann ist es der geschichtlich existierende Mensch, der mit der formalen Bestimmung des Staates seine eigene geschichtliche Wahrheit zur Entscheidung stellt. Weil der Bereich des Staates materialiter das Volk ist und die zu einem Volk vereinigten Menschen sich aus ihrer je geschichtlichen Wahrheit selbst zu bestimmen haben, muss das Wesen des Staates von seinem materialen Begriff, d. h. von den geschichtlich existierenden Menschen her, gewonnen werden; nicht aber kann von einer Theorie des Staates her definiert werden, was das Seiende dieser Seinsart ist. Demgemäß führt Heidegger in einer geschichtlichen Besinnung vor, wie es im Ausgang von der Renaissance und ihrer Leitidee des großen Menschen zu einem Verfall des Politischen kommen konnte, sodass Politik zu einem Gebiet individuellen Entfaltungswillens neben anderen wie Wissenschaft und Kunst verkommen konnte. Die aufgrund des Leistungswillens der Individuen in Gang gesetzte Dynamik von Spezialisierung der Tätigkeiten und Dissoziierung der Lebensbereiche gipfelt im gegenwärtig zu konstatierenden Zerfall „unseres Staates“.¹⁴ Heidegger deutet die Renaissance als Beginn einer bis in die Gegenwart reichenden Verkehrung: Der Einzelmensch wird jetzt zum Ziel des Seins, und von daher werden alle Lebensbereiche des Menschen in ihrem Sinn bestimmt. Der in der Renaissance erfolgenden Freisetzung des Individuums korrespondiert in Heideggers Perspektive die liberale Staatsauffassung, die den Staat als Mittel zum Zweck „der Entfaltung der Persönlichkeit im liberalen Sinne“¹⁵ begreift. Wie für Carl Schmitt ist es auch für Heidegger der – allerdings anders verstandene – Liberalismus, der den Zerfall des Staates herbeigeführt hat. Dem Welt- und Menschenbild des Liberalismus und den ihm inhärierenden Gefahren hat die

¹³ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 71.

¹⁴ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 72.

¹⁵ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 79.

Philosophie heute zu begegnen, indem sie der Politik, verstanden als „praktische und theoretische Beschäftigung mit dem Staat“, den ihr gebührenden Rang zurückzugewinnen sucht. Politik ist als „Grundcharakter des in der Geschichte philosophierenden Menschen und als das Sein, in dem der Staat sich entfaltet, so daß derselbe wahrhaft die Seinsart eines Volkes genannt werden kann“¹⁶, zur Geltung zu bringen.

Dazu ist es erforderlich, an die aristotelische Lehre vom Menschen als *zoon politikon* anzuknüpfen. Mit diesem Rückgang auf Aristoteles wehrt Heidegger zunächst eine rein biologistische Fundierung von Volk und Staat durch die Rassenlehre ab, um aber zugleich seinen eigenen Versuch einer existenzialontologischen Fundierung des antidemokratischen Führer-Staates als legitime Fortführung des griechischen Anfangs zu erklären. Die aristotelische Definition des Menschen als das politische Lebewesen dahingehend auslegend, der Mensch trage die Möglichkeit und Notwendigkeit in sich, in einer Gemeinschaft sein eigenes Sein und das der Gemeinschaft zu gestalten und zu vollenden (6. Stunde), bahnt sich Heidegger den Weg, um seine eigene Position zu autorisieren: Das Sein des Staates im Sein des Menschen zu begründen, bedeutet nämlich für Heidegger, es „in einer geschichtlich schicksalhaften Entscheidung“¹⁷ zu fundieren. Diese für alles Weitere bestimmende Weise der Inanspruchnahme von Aristoteles ist keineswegs so harmlos, wie es zunächst erscheinen mag. Die der aristotelischen Bestimmung des Menschen als politisches Wesen zugrunde liegende Auffassung des Menschen als eines vernünftigen, sprachbegabten Lebewesens, dessen Telos, die *eudaimonia*, in der gemeinsamen deliberativen Praxis der Freien und Gleichen zu realisieren ist, spielt für Heidegger keine Rolle. Heidegger übernimmt lediglich den formalen Gedanken der teleologischen Ausrichtung des Menschen auf das Leben in der Gemeinschaft, unterlegt ihm aber seinen eigenen Begriff des zeitlichen Daseins.¹⁸ Durch dieses Amalgam wird erstens das Wesen des Politischen völlig neu und in einer mit Aristoteles unvereinbaren Weise gedeutet als „geschichtlich schicksalhafte Entscheidung“; zweitens wird damit der Staat neu definiert als die aus dieser Entscheidung hervorgehende, also als die durch das geschichtliche Wesen des Menschen zu stiftende und zu gestaltende Seinsart seiner selbst. Drittens aber führt Heidegger auf dieser Basis den Begriff des Volkes ein: Das Volk ist nicht die „Summe der Staatsangehörigen, ja noch etwas stärker verbindendes als Stammesgemeinschaft und Rasse: nämlich die Nation, und das heißt eine unter gemeinsamem Schicksal gewachsene und

¹⁶ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 72.

¹⁷ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 73.

¹⁸ Damit ist klar, dass der *bios politikos* nicht mehr als Entelechia des Menschen qua vernünftiges Lebewesen begriffen werden kann und dass die Verfasstheit der politischen Gemeinschaft nicht mehr von diesem Wesen des Menschen her zu definieren ist; wenn Heidegger den Begriff des vernünftigen Lebewesens durch den Begriff des zeitlichen Daseins substituiert, schlägt diese Ersetzung der Essenz durch die zeitliche Existenz auch auf das Wesen der politischen Gemeinschaft durch, in der sich das Dasein vollenden soll.

innerhalb eines Staates ausgeprägte Seinsart“ (6. Stunde)¹⁹. Die Konstitution des Volkes ist also weder als durch Natur, nämlich durch Abstammung hervor gebracht zu denken, noch ist ein Volk im Sinne der politischen Gemeinschaft wie bei Aristoteles als Zusammenschluss von qualifizierten, freien und vernünftigen Hausherrn unter einer Verfassung umwillen der Beförderung des Gemeinwohls zu begreifen, noch kann es als durch Kunst, nämlich durch den Akt des Staatsvertrags erst gestiftete Gemeinschaft der Bürger wie in den neuzeitlichen Vertragstheorien verstanden werden. Es ist vielmehr das „gemeinsame [...] Schicksal“²⁰, dem sich diejenige Seinsart von Menschen verdankt, die sie so verbindet, dass sie ein Volk ausmachen und vermittelt derer sie sich im Staat die ihnen als Schicksalsgemeinschaft gemäße Seinsart neuer Stufe sozusagen zu geben vermögen. „Das Sein des Staates liegt verankert im politischen Sein der Menschen, die als Volk diesen Staat tragen, die sich für ihn entscheiden“.²¹ Volk und Staat gründen demnach im geschichtlichen Sein des Menschen, dessen Grundmöglichkeit und ausgezeichnete Seinsweise das Politische ist.

Mit dieser Definition des Menschen als politisches Lebewesen werden die Grundbestimmungen der Existenz ebenso wie das Verhältnis von Einzelseinzel und Volk in *Sein und Zeit* grundlegend verwandelt. Für die Existenzialontologie von *Sein und Zeit* ist das Geschehen des Daseins „bestimmt als *Geschick*. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes“.²² Diese in ihren ontologischen Möglichkeitsbedingungen, nämlich in ihrem Zeitsinn, ungeklärt bleibenden, immer schon als Ansatzpunkt für Heideggers Einsatz für den Nationalsozialismus geltend gemachten Ausführungen aus § 74 werden in diesem Seminar von 1933/34 aufgegriffen und umgestaltet. Während es sich in *Sein und Zeit* so verhält, dass das Geschehen des Volkes begründet ist im Geschehen des jeweiligen, vereinzelt Daseins, das zufolge seines als Mitsein bestimmten In-der-Welt-seins wesentlich ein Mitgeschehen ist, implementiert Heidegger in diesem Seminar das Politische als zentrale ontologische Bestimmung des Menschen. Die Konzeption der wesenhaften Bezogenheit des jeweiligen vereinzelt Existierenden auf Seiendes von nichtdaseinsmäßigem Sein und auf Seiendes qua Mitsein, derart, dass das Ganze dieser Bedeutungen von Seienden, die sich das jemeinige, vereinzelt Dasein erschließt, die Welt ist, erfährt eine Engführung auf die Sorge um das Sein in der völkischen Gemeinschaft und um diese selbst. Zugespitzt ließe sich sagen: Während in *Sein und Zeit* das Richtmaß des Existierens allein darin besteht, ob sich das jeweilige Dasein selbst in seinem „Wesen“ als endlicher Entwurfsspielraum ergreift, um als solches bestimmte inhaltliche Entscheidungen zu treffen, wird das Dasein jetzt als von vornherein

¹⁹ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 73.

²⁰ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 73.

²¹ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 73.

²² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 2), Frankfurt am Main 1977, 508.

teleologisch auf eine bestimmte inhaltliche Möglichkeit, das Existieren in der politischen Gemeinschaft, ausgerichtetes Wesen konzipiert; und daran, wie dieser höchste Zweck realisiert wird, entscheidet sich jetzt, wie das Dasein ist. Der Staat als Telos des Seins des Daseins wird damit zum eigentlichen Stifter des Sinnes von Sein: Der Staat ist „die wirklichste Wirklichkeit, die in einem neuen ursprünglichen Sinn dem ganzen Sein einen neuen Sinn geben muß. Die höchste Verwirklichung menschlichen Seins geschieht im Staat“²³.

Das bedeutet zugleich eine Verschiebung in den temporalen Grundlagen des Existierens: nicht aus der Art der Zeitigung der Zeitlichkeit begründet sich, wer das Dasein ist, sondern aus einer geschichtlichen Besinnung auf die Situation des Volkes leitet sich eine Art Anspruch an das jeweilige Dasein her, dem es sich gewachsen zeigen kann oder demgegenüber es versagen kann. Anders als in *Sein und Zeit* kommt der Philosophie nicht mehr die Rolle zu, durch existenzielle Entwürfe das jeweilige Dasein zum eigentlichen, endlichen Existieren aufzurufen, sondern es ist die Aufgabe der Philosophie, den geschichtlichen Augenblick zu deuten und das Dasein vor seine geschichtliche Entscheidung als politisches Wesen zu bringen.

Die Ausgestaltung des Politischen als Grundmöglichkeit des Daseins kann daher nicht einfachhin dem existenziellen Entschluss des jeweiligen Daseins überlassen werden. Es bedarf vielmehr der „politischen Erziehung, d. h. der Hineinführung in unser eigenes politisches Sein“²⁴, oder anders gesagt: der „Schaffung einer neuen Grundhaltung willensmäßiger Art“²⁵ (10. Stunde). Es ist die Aufgabe der Philosophie, ein solches in sich selbst auf Praxis oder, wie Heidegger sagt, auf den „Sprung in den Vollzug“ (ebd.) angelegtes Wissen von dem Wesen des Staates und Volkes bereitzustellen. Dieses – eben auch konkret in der Situation dieses Seminars vermittelte – Wissen kann sich „jetzt“ nur an den Einzelnen adressieren: „Jeder Einzelne hat sich jetzt zu besinnen, um zu dem Wissen von Volk und Staat und zu eigener Verantwortung zu kommen“²⁶ (6. Stunde). Nicht zufällig stellt Heidegger diesen Imperativ ebenso wie die wesentlichen Inhalte dieses Wissens als das Resultat von Überlegungen zur politischen Situation der Gegenwart als Augenblick der Stiftung eines dritten Reiches dar. In einer erneuten geschichtlichen Besinnung, die sich jetzt auf das Schicksal des Deutschen Reiches konzentriert, geht es darum, aus der Reflexion auf Kontinuitäten und Brüche zwischen erstem und zweitem Deutschen Reich eine Situationsbestimmung der Gegenwart als geprägt durch den von Bismarck mitverursachten Zerfall des zweiten Deutschen Reiches vorzunehmen.²⁷ Es entspricht der Einsicht in die wesenhafte Geschichtlichkeit der Wahrheit, dass

²³ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 88.

²⁴ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 73.

²⁵ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 87.

²⁶ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 74.

²⁷ Faye macht darauf aufmerksam, dass sich Heideggers politikgeschichtliche Überlegungen auf

in einer solchen geschichtlichen Betrachtung über das Schicksal des Deutschen Reiches die grundlegenden Einsichten in Aufbau und Struktur des Staates zu gewinnen sind, die für die philosophische Erziehung in der als Augenblick der Entscheidung verstandenen Gegenwart maßgeblich sein sollen. Gemäß dem zuvor geltend gemachten Status geschichtlicher Wahrheit der hier zu erreichenden Sacherkenntnis wird also nach der kritischen Einschätzung des in der Renaissance freigesetzten Subjektivismus eine weitere, auf die konkrete Situation der hier und jetzt politisch existierenden Menschen fokussierte geschichtliche Besinnung vorgenommen, deren Funktion darin besteht, die Inhalte und Adressaten der philosophischen Erziehung zu bestimmen, um durch sie den geschichtlichen Augenblick der Entscheidung für das neue, dritte Deutsche Reich vorbereiten zu können.

Skizzenhaft lassen sich Heideggers aus der Geschichte geschöpfte staatsphilosophische Überlegungen folgendermaßen zusammenfassen:

Anders als in Platons *Staat* sollen die Erzieher, die Philosophen, nicht zugleich die Lenker des Staates sein. „Denn der Ursprung alles staatlichen Handelns und Führens liegt nicht im Wissen, sondern im Sein. Jeder Führer ist Führer, muß der geprägten Form seines Seins nach Führer sein und versteht und bedenkt und erwirkt in der lebendigen Entfaltung seines eigenen Wesens zugleich, was Volk und Staat ist“²⁸. „Ein Führer braucht nicht erzogen zu werden, wohl aber eine Hüterschar im Volk, die die Verantwortung für den Staat mit tragen hilft. Denn jeder Staat und jedes Wissen um den Staat wächst in einer politischen Tradition. Wo dieser nährende, sichernde Boden fehlt, kann die beste Staatsidee nicht Wurzel fassen und aus dem tragenden Schoß des Volkes hervorwachsen und sich entfalten“.²⁹ Der Staat ist also nach Heidegger so verfasst, dass er von einem durch sein Sein qualifizierten Führer gelenkt wird, der sich auf einen politischen Adel als Hüterschar der politischen Tradition stützen muss. Infolgedessen aber, dass das zweite Deutsche Reich unter Bismarck anders als das erste Deutsche Reich unter Otto dem Großen und Preußen unter Friedrich dem Großen die Verwurzelung des Staates in einem politischen Adel „übersehen“ hat, ist mit dem nicht zuletzt dieser Vernachlässigung geschuldeten Zusammenbruch des zweiten Deutschen Reiches diese Tradition abgeschnitten worden. Und dieser Bruch ist der Grund dafür, dass „jetzt“ jeder Einzelne gefordert ist, ein Wissen um den Staat auszubilden und die Verantwortung für den Staat zu übernehmen. „Auf unserer Wachheit und Bereitschaft und unserem Leben ruht der Staat. Die Art und Weise unseres Seins prägt das Sein unsres Staates“.³⁰ Nach Heidegger kommt es also darauf an, dass die Philosophie durch

Stadelmann beziehen. Vgl. Emmanuel Faye, *Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*, 170ff.

²⁸ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 73.

²⁹ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 73.

³⁰ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 74.

eine geschichtliche Besinnung auf das „Schicksal“ des Deutschen Reiches die eigene Gegenwart als geschichtlichen Augenblick aufschließt, in dem die Philosophie eine solche „Aus- und Umbildung des Staatsdenkens“ herbeiführt, die die Einzelnen in die Lage versetzt, wissen zu lernen, „dass ihr einzelnes Leben das Schicksal des Volkes und Staates entscheidet, es trägt oder verwirft“³¹. Demnach hat sich auch die Philosophie selbst geschichtlich aus einer „Besinnung“ auf das Schicksal des Deutschen Reiches zu begründen, denn ihre Aufgabe der Aus- und Umbildung des Staatsdenkens bestimmt sich aus dem geschichtlichen Augenblick.³² Und die sich derart in ihrer eigenen Augenblicklichkeit begreifende Philosophie bereitet den Boden dafür, dass die Einzelnen in dem Sinne augenblicklich zu sein vermögen, dass sie das Sein des Volkes entscheiden.

Auch die temporale Ontologie des Daseins aus *Sein und Zeit* hatte nach ihrem Selbstverständnis nicht die Aufgabe, Feststellungen über das Dasein zu treffen, sondern dieses vor seine Wahrheit des Existierens zu bringen, damit es sich von sich aus entscheide, ob es als Seiendes dieser Seinsart entspreche.³³ Dieses evokative Wahrheitsverständnis wird nun entscheidend transformiert: Auf der Grundlage der temporalen Konzeption des Daseins erfolgt eine Art politikgeschichtliche Metareflexion, deren Intention es ist, das als politische Wesen verstandene Dasein in die Situation der Entscheidung für eine bestimmte Form der Gemeinschaftsbildung zu bringen. Durch diese auf die grundlegende temporale Bestimmung des Daseins aufgesattelte politikgeschichtliche Betrachtung als eine temporale Interpretation zweiter Stufe wird die Philosophie in die Lage versetzt, bestimmte inhaltliche Möglichkeiten des Existierens, die nach *Sein und Zeit* nur dem je vereinzelt, sich in den Grenzen seines Seins erfassenden Dasein entspringen können, als die für eine bestimmte historisch-politische Lage des Menschen maßgeblichen zu identifizieren und zur Instanz zu erheben, an der sich die Augenblicklichkeit des Existierens entscheidet. Die existenzialen Bestimmungen des einzelnen Daseins verlieren ihren formalen Charakter und werden als inhaltlich bestimmte, philosophisch autorisierte Maßgabe für die politische Situation seiner Zeit eingesetzt, wenn Heidegger fordert, die Gegenwart aus der Zukunft zu bestimmen, sodass mit der Übernahme des Schicksals des Deutschen Reiches die Möglichkeit der Stiftung eines dritten, den Zerfall des zweiten Reiches überwindenden, das Wesen bewahrenden Reiches zu ergreifen sei.

Diese Vorklärungen zu den Adressaten und Inhalten politischer Erziehung werden mit einer ausführlichen Erörterung des Verhältnisses von Volk und Staat weitergeführt. Dieses wird genauer bestimmt als eines der wechselseitigen Prägung: Das Volk gibt sich Gestalt und Prägung im Staat, und der Staat gibt dem

³¹ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 77.

³² Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 77.

³³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), 314.

Volk seine Gestalt und Prägung.³⁴ Wenn des Weiteren gilt, dass das Volk das Seiende ist, das sich zu seinem Staat als zu seinem Sein verhält³⁵, kommt es darauf an, das spezifische Verhältnis von Volk und Staat mittelst des Verhältnisses von Seiendem und Sein weiter zu explizieren. Das Sein wird vielfach ausgesagt, und das Ausgezeichnete des Seins des Menschen besteht darin – wie Heidegger hier sagt –, dass er ein Bewusstsein seines Seins und des Seins von anderem Seienden hat und infolgedessen sich um sein eigenes Sein kümmern kann.³⁶ Damit aber steht er – anders als das Tier – zugleich in der Gefahr, in seinem Verhältnis zu seinem Sein „bewußtlos, verlottert oder gleichgültig“³⁷ zu werden und damit seine eigenste Würde zu verlieren. Durch seinen wissenden und sorgenden Bezug zum Sein ist der Mensch in zweifacher Weise mit dem Nichts konfrontiert: er kann durch Bewusstlosigkeit selbst nichtig werden und er hat „sich der Gefahr des Nichts, des Nihilismus“ auszusetzen, „um aus dessen Überwindung den Sinn seines Seins zu erfassen“³⁸. Offenbar werden hier verschiedene Gedanken miteinander verbunden: Zunächst ist der triviale Sachverhalt gemeint, dass der Mensch als das Sein verstehende Dasein mit dem Nichts konfrontiert ist, insofern das Sein als Nichtseiendes in gewisser Weise ein Nichts ist. Erst auf dem Boden der Angstanalyse wird die mit dem Seinsverstehen einhergehende Hineingehaltenheit in das Nichts sprechend: die vertrauten Bezüge zu Seiendem werden nichtig, um die Unheimlichkeit der Welt als Welt erfahrbar zu machen. „Im Selbstverständlichen eröffnet sich plötzlich ein Abgrund, unüberblickbar und gefährlich, aber unumgänglich für den, der wahrhaft *fragt*“.³⁹ Die Bedeutungslosigkeit des Seienden eröffnet zugleich die Möglichkeit und Notwendigkeit des Daseins, sich in seinem Sein zu entwerfen. Diese Zumutung ist für das Verständnis von Heideggers Dezsionismus entscheidend: Ohne Orientierung an Prinzipien der Vernunft entschließt sich das Dasein zu sich als Sein verstehendem Seiendem und entscheidet sich zu bestimmten inhaltlichen Existenzmöglichkeiten. Deren Wahl begründet sich allein aus dem unverdeckten Vollzug seines endlich-zeitlichen Existierens. Aber Nihilismus ist hier wohl auch im Sinne Nietzsches als geschichtliche Bewegung zu verstehen, die die Nichtigkeit aller Werte an den Tag bringt. Nicht zufällig klingen also Konnotationen des letzten Menschen aus der Vorrede von Nietzsches *Zarathustra* an, wenn Heidegger von einer den Menschen selbst nichtig machenden Bewusstlosigkeit redet. Nur wenn der Mensch als Dasein bestimmt wird – so will Heidegger offenbar sagen –, ist dem halbherzigen Nihilismus zu entkommen, denn sich als Dasein zu verstehen, heißt zugleich, allen Bezug auf „platonische“ In-

³⁴ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 70.

³⁵ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 76.

³⁶ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 76.

³⁷ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 76.

³⁸ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 76.

³⁹ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 75.

stanzen wie Werte oder Vernunftprinzipien aufgegeben zu haben. Im Seinsverstehen setzt sich das Dasein mithin auf seine Weise dem Nihilismus aus und überwindet ihn zugleich, indem es sich in seiner Nichtigkeit übernimmt. Damit wird der schon in der Bestimmung des politischen Wesens des Menschen zur Sprache gebrachte Zusammenhang zwischen Politik und Philosophie erneut aufgerufen. Nur der philosophisch existierende Mensch, der sich dem Abgrund des Seinsverständnisses stellt, entgeht – in der Überwindung des Nihilismus den Sinn des Seins erfassend – der Gefahr seiner eigenen Nichtigkeit.

Für die weitere Klärung des Verhältnisses von Volk und Staat bedient sich Heidegger durchgängig der Analogie zwischen dem Verhältnis eines einzelnen Menschen zu seinem Sein und dem zwischen Volk und Staat: Wie der einzelne Mensch ein sorgendes und wissendes Verhältnis zu seinem Sein hat, so hat „das Seiende Volk ein wissendes Grundverhältnis zu seinem Staat“⁴⁰. Wie der einzelne Mensch „sein Dasein in der Welt liebt, so will und liebt das Volk den Staat als seine Art und Weise, als Volk zu sein“. Die vermittelt dieser Analogie erreichte existenzialontologische Begründung des Staates gipfelt darin, dass Verfassung und Recht als Verwirklichung „unserer Entscheidung zum Staat“, als „Zeugen für das, was wir für unsere geschichtliche Aufgabe halten und zu leben versuchen“⁴¹, gedeutet werden. „Die Verfassung des Staates ist wesentlicher Ausdruck dessen, was das Volk sich als Sinn setzt für sein Sein“⁴². Überflüssig zu sagen, dass damit jede Form einer rationalen Begründung des Staates oder eines überpositiven Rechts beseitigt ist: Ohne genauer angeben zu können, was überhaupt unter dem Willen eines Volkes zu verstehen ist (vgl. 9. Stunde), liefert Heidegger Staat und Recht einem durch Berufung auf Verwurzelung im Geschichtlichen kaum zu kaschierenden kollektiven Dezsionismus aus, dessen verzweifertes Pathos als sich mit dem Nihilismus konfrontierende Sinnstiftung nur Peinlichkeit hervorruft.

Die Grundgestalt der neuzeitlichen Staatsidee als einer durch Freie und Gleiche kontraktualistisch begründeten Herrschaftsordnung, die bei Rousseau und Kant als Freiheitsordnung gedacht ist – derart, dass der Staat die Bewahrung der Freiheit und Gleichheit der sich im Staatsvertrag Unterwerfenden zu gewährleisten hat – gibt Heidegger zugunsten der mittelalterlichen Idee einer im Herrschafts- und Dienstverhältnis der Menschen zueinander gründenden Staatsordnung auf. „Wie die mittelalterliche Lebensordnung so ist auch heute die Ordnung des Staates getragen von dem freien, reinen Willen zu Gefolgschaft und Führerschaft, d.h. zu Kampf und Treue“.⁴³ Herrschaft hat nach Heidegger nichts zu tun mit „Macht, Knechtschaft, Unterdrückung, Zwang“; Herrschaft wird hier positiv bestimmt als „Unterordnung in einer gemeinsamen Auf-

⁴⁰ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 76.

⁴¹ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 77.

⁴² Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 76.

⁴³ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 77.

gabe“⁴⁴. „Nur wo Führer und Geführte gemeinsam in ein Schicksal sich binden und für die Verwirklichung *einer* Idee kämpfen, erwächst wahre Ordnung. Dann wirkt sich die geistige Überlegenheit und Freiheit aus als tiefe Hingabe aller Kräfte an das Volk. Den Staat als strengste Zucht, als Einsatz, Standhalten, Einsamkeit und Liebe. Dann ist die Existenz und Überlegenheit des Führers eingesenkt in das Sein, in die Seele des Volkes und bindet es so mit Ursprünglichkeit und Leidenschaft an die Aufgabe. Und wenn das Volk diese Hingabe spürt, wird es sich in den Kampf führen lassen und den Kampf wollen und lieben. Es wird seine Kräfte entfalten und ausharren, treu sein und sich opfern. In jedem neuen Augenblick werden sich Führer und Volk enger verbinden, um das Wesen des Staates, also ihres Seins zu erwirken; auseinander wachsend werden sie den beiden bedrohenden Mächten Tod und Teufel, d. h. Vergänglichkeit und Abfall vom eigenen Wesen, ihr sinnvolles geschichtliches Sein und Wollen entgegensetzen“.⁴⁵

Diese vermittelt der Geltendmachung eines gemeinsamen Schicksals erreichte, alle Klischees des heroischen Nihilismus bedienende, harmonisierende Deutung des Bezugs von Volk und Einzelnen zum Staat und des Führers zum Volk hindert Heidegger keineswegs daran, in einem weiteren Schritt der Klärung dessen, was unter Herrschaft zu verstehen ist, die Machtfrage in aller Entscheidung zugunsten des Führers zu beantworten. „Herrschaft ist Macht im Sinne der Willensdurchsetzung“⁴⁶. Es ist das Auszeichnende des Wollens im Unterschied zum Wünschen, dass der Wille das Ziel immer schon in Hinsicht auf Mittel und Wege seiner Verwirklichung erfasst. „Der Wille erfasst die Lage, die ganze Fülle der Zeit, in ihm wirkt der *καρὸς*, der Entschlossenheit und Handeln fordert“⁴⁷. Der Wille des Führers richtet sich auf den Volkswillen, um in dieser Willensgemeinschaft „diese oder jene Handlung oder Haltung hervorzubringen“ (9. Stunde). Heidegger trägt keine Bedenken, gerade dieses Handeln des Führers – Kant missbrauchend – zufolge seines Bezugs auf Menschen als freie moralische Wesen als moralisch-praktisches Handeln gegenüber instrumentellem Handeln auszuzeichnen und die unter einem solchen Willen Stehenden euphemistisch als Beherrschte, nicht aber als Unterdrückte zu qualifizieren (vgl. 9. Stunde). Dass es an der Zeit ist, eine solche Herrschaftsordnung zu etablieren, dass es „heute gilt“, das „Grundverhältnis unseres gemeinsamen Seins auf diese Wirklichkeit von Volk und Führer einzurichten“, lehrt der Philosoph Martin Heidegger im Februar 1934.

Die bis dahin erfolgte Betrachtung des Staates vom Allgemeinen, vom Sein und Seienden her, wird abschließend ergänzt durch eine „gewissermaßen von

⁴⁴ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 77.

⁴⁵ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 77.

⁴⁶ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 84.

⁴⁷ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 85.

unten, von Volk und Staat, von uns selbst her“⁴⁸ durchzuführende Betrachtung. In dieser Perspektive wird die Räumlichkeit des Volkes verstanden als eines der Prinzipien der Individuation leitend. Kritisch auf das Schlagwort vom „Volk ohne Raum“ (Hans Grimm) reagierend, expliziert Heidegger seine eigenen Vorstellungen vom „Volk im Raum“: „Raumbezogenheit, d. h. Raumbeherrschung und Vom-Raum-geprägt-Werden, gehört mit zum Wesen und der Seinsart eines Volkes. Es ist deshalb nicht richtig für ein Volk, in der Bodenständigkeit, in der Bodenverwachsenheit, in der Ansässigkeit, die im Bauerntum Pflege und Verwirklichung finden und die dem Volk eine eigentümliche Beharrlichkeit in seiner Fortpflanzung, in seinem Wachstum, in seiner Gesundheit geben, das einzige Ideal zu sehen. Gleich notwendig ist die Beherrschung des Bodens und des Raumes, die Auswirkung in die Weite, der Verkehr. Die konkrete Weise, wie ein Volk im Raum wirkt und ihn gestaltet, enthält notwendig beides: Bodenständigkeit und Verkehr“⁴⁹.

Das Verhältnis zwischen beiden Momenten der Raumbezogenheit eines Volkes bestimmt Heidegger dahingehend, dass Bodenständigkeit als Ausdruck der durch Geburt bestimmten Heimat nur dann zur Seinsweise eines Volkes werden kann, wenn die Weitenwirkung, der Verkehr, hinzukommt. Von daher ergibt sich eine Differenzierung zwischen dem Raum eines Volkes und dem seines Staates. „Wir können zusammenfassend sagen, dass der Raum eines Volkes, der Volksboden, soweit reicht, als Glieder eines Volkes eine Heimat gefunden haben und bodenständig geworden sind, dass der Raum des Staates, das Territorium, mit dem Verkehr, mit der Wirkung in die Weite seine Grenzen findet“.⁵⁰ Die politischen Implikationen dieser existenzialontologischen Deutungen von „Volk im Raum“ werden in Bezug auf die sogenannten Nomaden einerseits und in Bezug auf die außerhalb der Reichsgrenzen lebenden Deutschen andererseits manifest: Über die Nomaden im Allgemeinen belehrt uns die Geschichte, dass sie nicht nur durch die „Trostlosigkeit der Wüste und der Steppe zu solchen geprägt wurden, sondern dass sie vielfach Wüste hinterließen, wo sie fruchtbares und kultiviertes Land vorfanden“⁵¹. Das heißt also, dass der spezifische Lebensraum eines Volkes diesem eine Art Wesen aufprägt, das sich auch in ganz anderen Räumen zur Geltung bringt. Damit wird ein Ausschlusskriterium aufgestellt, demzufolge bestimmte Völker nicht zu bestimmten Lebensräumen passen oder – anders gesagt – nicht in bestimmte Lebensräume hineingehören. Nicht nur übernimmt Heidegger also – wenn auch existenzialontologisch transformiert – das nationalsozialistische Blut-und-Boden-Ideologem; er verbindet es auch der Ideologie konform mit einem unverhohlenen Antisemitismus, wenn er von den semitischen Nomaden sagt, ihnen werde „die

⁴⁸ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 79.

⁴⁹ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 81.

⁵⁰ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 82.

⁵¹ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 81.

Natur unseres deutschen Raumes [...] vielleicht nie offenbar⁵². Die Juden sind im Klartext gesprochen als Nomaden eine Gefahr für das deutsche Volk, indem sie seinen Lebensraum zu verwüsten drohen. Und sie stehen außerhalb jeder Möglichkeit, die diesem Lebensraum zugehörige Art des Offenbarwerdens der Natur zu erfahren, denn „diese ursprüngliche Teilhabe am Wissen des Volkes kann nicht gelernt“⁵³ werden, somit sind sie wesensmäßig als Nichtdeutsche markiert. An die Stelle biologistischer Lehren vom Unwert dieses Volkes setzt Heidegger mit der Lehre von den Juden als Fremden und Feinden des deutschen Volkslebens also einen existenzialontologisch fundierten Rassismus.

Vermittelt des zweiten Momentes völkischen Raumbezugs, der Wirkung in die Weite, versucht Heidegger zu begründen, dass die Volksdeutschen, die außerhalb des deutschen Territoriums leben, eine Art Wesensmangel erleiden: Sie haben zwar eine deutsche Heimat, infolge dessen, dass sie aber nicht dem Staat der Deutschen, dem Reich, angehören, entbehren „sie ihre eigentliche Seinsweise“⁵⁴. Auf welche Weise einem solchen Wesensmangel abzuhelfen ist, kann jeder Teilnehmer des Seminars leicht folgern.

In dieser „von unten“ ansetzenden Betrachtung über Volk und Staat stellt sich das Verhältnis der drei Bereiche Natur, Geschichte, Staat folgendermaßen dar: „Die Natur wirkt aber nur dann auf den Menschen, macht ihn nur dann bodenständig, wenn sie gleichsam als Umwelt dem Volke zugehört, dessen Glied jeder Mensch ist. Heimat wird nur dann eine Seinsweise eines Volkes, wenn zu ihr die Weitenwirkung, der Verkehr kommt, wenn sie Staat wird“⁵⁵. D.h. die Prägungen des Menschen durch die Natur werden erst durch den Staat zu einer ihn als geschichtliches Wesen bestimmenden Seinsart. Wenn sich das Sein des Menschen als politisches Wesen im Staat erfüllt, sind auch alle Bereiche des Daseins teleologisch auf den Staat ausgerichtet, d.h. sie sind als Daseinsbereiche in ihrem Sinn vom Staat aus zu bestimmen.

Der Staat ist als engster Bezirk des menschlichen Daseins zugleich die „wirklichste Wirklichkeit“, „die höchste Verwirklichung menschlichen Seins“⁵⁶. In seinen auf die Konkretionen – zunächst des Räumlichen – von Volk und Staat abhebenden Überlegungen geht Heidegger so weit, den Staat als wirklichste Wirklichkeit im Sinne der Wesensvollendung des Menschen bruchlos mit dem wirklichen Staat, d.h. dem real existierenden Führerstaat des Nationalsozialismus, zu identifizieren: „Heute gilt es, das Grundverhältnis unseres gemeinsamen Seins auf diese Wirklichkeit von Volk und Führer einzurichten, wobei beide als eine Wirklichkeit nicht zu trennen sind“⁵⁷. Worin aber besteht die Be-

⁵² Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 82.

⁵³ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 82.

⁵⁴ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 82.

⁵⁵ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 82.

⁵⁶ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 88.

⁵⁷ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 86.

gründung für diese hegelianisierende Figur der Vereinigung von Wesen und Wirklichkeit in der Anerkennung des wirklichen Staates als Wesensvollendung des deutschen Volkes? Die vom Allgemeinen her durchgeführte Bestimmung des Staates muss offensichtlich mit der konkreten Betrachtung zusammengeführt werden, um den Begründungszusammenhang in den Blick zu bekommen: Der Führer verfügt über den mächtigsten, „die Lage, die ganze Fülle der Zeit“⁵⁸ erfassenden Willen, seine „Willensdurchsetzung geht [...] auf Erweckung desselben Wollens im anderen, d.h. desselben Zieles und Einsatzes, Vollzugs. Willensdurchsetzung in diesem Sinne bewirkt Umschaffung der Menschen nach dem Grade der Größe des wirkenden Willens“⁵⁹. Daher gilt: „Der Führerstaat – wie wir ihn haben – bedeutet die Vollendung der geschichtlichen Entwicklung: die Verwirklichung des Volkes im Führer“⁶⁰. Das schon durch den Raumbezug qua Heimat konstituierte Volk wird erst durch den Führer und seinen mächtigen Willen zum Volk im höchsten und eigentlichen Sinne der Willensgemeinschaft gebildet. Wenn der Staat nicht als durch Vertrag zustande gebrachte Einrichtung zur Sicherung des Rechts, sondern als schicksalhafte Gemeinschaft zu begreifen ist, kann die staatliche Gemeinschaft nur durch den Willen des Führers gestiftet werden. Der an nichts gebundene, von allen Werten und Vernunftprinzipien befreite, sich dem reinen Nichts aussetzende Führerwille ist es, der durch Umschaffung des Willens der Einzelnen die politische Gemeinschaft schafft. In der Entschlossenheit zum Führer kann sich das Dasein mithin als seinsverstehendes und als auf Gemeinschaft angelegtes geschichtliches Wesen zugleich vollenden. Entscheidend für Heideggers seinsgeschichtliche Legitimation des Hitlerstaates ist also der Gedanke, dass im Sein des Führers die geschichtliche Wahrheit des Seins so erfasst ist, dass durch Umschaffung der Einzelwillen eine politische Gemeinschaft entsteht, in der dem „ganzen Sein“⁶¹ ein neuer Sinn gegeben wird. Mit der Bejahung des Führerwillens unterstellt sich der Einzelne nicht einem fremden Willen, sondern er findet seine höchste Wesensverwirklichung, insofern sein geschichtliches und sein politisches Sein zur Konvergenz gebracht sind: Das Dasein bringt sich in die geschichtliche Wahrheit seiner Existenz, sodass aus dieser Wahrheit zugleich die wahre Form politischer Gemeinschaft entspringt. In dieser Weise als geschichtliche Existenz politisch zu sein und als politisches Wesen geschichtlich zu existieren, heißt, in das Wahrheitsgeschehen der Schaffung eines neuen Sinnes von Sein eingebunden zu sein. Und damit ist der Politik ihr wahrer Rang als „Grundcharakter des in der Geschichte philosophierenden Menschen“⁶² zurückgegeben.

⁵⁸ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 85.

⁵⁹ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 87.

⁶⁰ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 88.

⁶¹ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 88.

⁶² Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 72.

Als Fundament der politischen Lehren Heideggers hat sich damit die Bestimmung der Geschichtlichkeit als Grundverfassung des Seins des Daseins erwiesen. Dadurch wird die Geschichtlichkeit aller Wahrheit gerechtfertigt, sodass gefordert ist, einen Augenblick der Entscheidung der politischen Zukunft vorzubereiten und durch geschichtliche Betrachtungen zutage zu bringen, welches die besonderen Aufgaben und Inhalte sind, um deren Entscheidung es in diesem Augenblick geht. In diesem geschichtsphilosophischen Ansatz wird mithin nicht nur die Rolle und Aufgabe der Philosophie im Allgemeinen als einer geschichtliche Entscheidungen evozierenden Instanz definiert, es wird weitergehend ihre besondere Aufgabe in dieser geschichtlichen Situation dahingehend bestimmt, dass sie dem in der Gegenwart zu konstatierenden Verfall des Politischen infolge von Individualisierung, Spezialisierung und Dissoziierung durch Zurückgewinnung des Rangs von Politik entgegenzuwirken hat. Heidegger nennt am Ende des Seminars drei große, die Moderne bestimmende „Ablösungen“: die Ablösung vom christlichen Glauben und die Selbstbegründung des Menschen in der Vernunft; die Ablösung von der Gemeinschaft und die Erhebung des Einzelnen zur letzten Instanz; und schließlich die Trennung von Geist und Leib⁶³. Das Auszeichnende der geschichtlichen Lage seiner Zeit sieht Heidegger – wiederum in einer hegelianisierenden Perspektive – darin, dass es darum geht, diese Entgegensetzungen der Moderne aufzuheben. Zu leisten ist dies nicht vermittelt der Vernunft, sondern auf dem Boden des durch Seinsverstehen bestimmten Daseins. Die Wahrheit des Existierens, die darin besteht, aus der Überwindung des Nihilismus den Sinn von Sein zu erfassen, ist als Konstitutionsprinzip aller menschlichen Verhältnisse zur Geltung zu bringen. Nur so glaubt Heidegger, dem aus der Philosophie existierenden Menschen des Abendlandes überhaupt eine Zukunft sichern zu können (vgl. 8. Stunde). Im nationalsozialistischen Führerstaat erkennt Heidegger die Wirklichkeit, die diesem Anspruch genügt oder genügen kann, wenn seine Umwandlung ins Wesentliche erfolgt ist (vgl. 9. Stunde).

Im Rückblick klärt sich damit der Gesamtaufbau des Seminars: Im Ausgang von der Natur als physis wird der Zeitsinn des Seins als Anwesenheit festgestellt, um in einem zweiten Schritt die Zeitlichkeit als Grund des Verstehens von Sein überhaupt aufzuweisen. Auf diesem Boden wird die Bestimmung des Staates als Seinsart eines Volkes und der Verfassung als „Verwirklichung unserer Entscheidung zum Staat“ gewonnen. Entscheidend für die Bestimmung des wahren, geschichtlich notwendigen Staates ist also, dass er vom „Prinzip“ des Seinsverstehens aus zu definieren ist. Nur so kann der Staat als Instanz, die einen neuen Sinn von Sein zu schaffen in der Lage ist, in Ansatz gebracht werden. Und deshalb ist der Staat ein Führerstaat, denn allein der geistigen Überlegenheit und Freiheit des Führers und dessen mächtigstem Willen ist das Vollbringen dieses

⁶³ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 88.

„Werks“ zuzutrauen. Die Natur ist vom Staat als „wirklichster Wirklichkeit“ her erneut, und zwar als Lebens- und Entfaltungsraum von Volk und Staat zu thematisieren.

Abschließend ist die These Fayes zu diskutieren, in Heideggers Denken gehe es von Anfang darum, den Nationalsozialismus in die Philosophie einzuführen und propagandistisch zur Geltung zu bringen. Demgegenüber wird hier eine abweichende Deutung vertreten: 1. Es ist die seit 1929 erfolgende Auseinandersetzung mit Nietzsche, die Heideggers Einsatz für den Nationalsozialismus bestimmt. 2. Heideggers philosophischer Ehrgeiz besteht darin, ein eigenes, überlegenes Konzept des Führerstaates zu präsentieren und dessen Durchsetzung zu betreiben.

Ohne Zweifel ist dieses Seminar der Beweis dafür, dass Heideggers Philosophie aus *Sein und Zeit* zur Legitimierung des Nationalsozialismus, des Führerstaates, der Gefolgschaft, des Opfers und Kampfes ebenso wie zur Rechtfertigung des Antisemitismus und des besonderen Auftrags des deutschen Volkes in der ideologisch beschworenen Geschichte des Abendlandes verwendet wird. Die Verabschiedung von Recht und Demokratie, die Obsoleterklärung von Vernunft und Kritik erfolgen unter Berufung auf die Existenz und ihre Geschichtlichkeit. Und das als Rettung aus allen Gefahren der Moderne proklamierte dritte Reich ist hinsichtlich seiner Begründung im Ganzen wie in allen seinen Elementen existenzialontologisch und seinsgeschichtlich fundiert: der Führer legitimiert sich als solcher durch sein Sein; das Volk hat eine existenzielle Beziehung der Sorge zu seinem Staat und zu seinem Führer; Herrschaft ist Schicksalsgemeinschaft unter dem Willen des Führers. All diese Beziehungen sind von Entscheidungen getragen, deren Wozu sich aus der Analyse des Faktischen, der Geschichte oder des wirklichen Führerstaates ergibt.

Dieses Seminar bestätigt auch die hellsichtige Diagnose des Heidegger-Schülers Marcuse aus dem Jahr 1934,⁶⁴ der im Existenzialismus die philosophische Grundlage der totalitären Staatsauffassung erkannte.⁶⁵ Marcuse hatte sich allerdings an Carl Schmitt gehalten, um den intrinsischen Zusammenhang zwischen totalitärer Staatsauffassung und Existenzialismus zu demonstrieren: Diese Seminarmitrchrift von 1933/34 beweist nun, dass Heidegger selbst seine Philosophie von *Sein und Zeit* in einen politischen Existenzialismus überführt hat, dessen Übereinstimmungen mit Carl Schmitt gesondert herauszuarbeiten wären.⁶⁶

⁶⁴ Herbert Marcuse, „Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung“, ursprünglich 1934 veröffentlicht in der vom Frankfurter Institut für Sozialforschung herausgegebenen *Zeitschrift für Sozialforschung*, erneut abgedruckt in: Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1965, 17–55.

⁶⁵ Vgl. dazu Sabine Doyé, „Deutsche Philosophie und Zeitgeschichte“, in: Marion Heinz / Goran Gretić, *Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus*, 215–231.

⁶⁶ Heidegger selbst grenzt sich in diesem Seminar von dem auf dem Freund-Feind-Verhältnis beruhenden Verständnis des Politischen bei Carl Schmitt mit folgender Bemerkung ab: „Ent-

Konfrontiert man Marcuses Sicht auf Heidegger als einen seinen eigenen Ursprung verleugnenden, in existenziellem Opportunismus endenden Denker mit Fayes Deutung des Heidegger'schen Denkens als „willentliche Einführung der Grundlagen des Nationalsozialismus in die Philosophie und in die eigene Lehrtätigkeit“,⁶⁷ stellt sich die Frage, ob Marcuses auf ein subjektives Fehlverhalten abhebende Interpretation den – von ihm selbst zunächst als vielversprechende Versuche zur Gewinnung eines konkreten Subjekts aufgenommenen – Lehren von *Sein und Zeit* gegenüber zu konzilient ist.⁶⁸ Weder die okkasionalistische noch die von Faye vertretene Auffassung einer bruchlosen Kontinuität zwischen *Sein und Zeit* und der politischen Philosophie und Propaganda zur Zeit des Nationalsozialismus halte ich für richtig. Unter dem Einfluss von Nietzsches Philosophie – mit der sich Heidegger seit 1929 intensiv auseinandersetzt – werden die Lehren von *Sein und Zeit* in eine seinsgeschichtliche Perspektive gestellt, in der sie zum philosophischen Potenzial der Überwindung des Nihilismus aufgebaut werden, und erst damit werden sie zur Rechtfertigung des Nationalsozialismus tauglich gemacht. Die Konfrontation mit den Brüchen und Verlusten der Moderne und mit Nietzsches radikaler Diagnose des Nihilismus zwingt dazu, nicht mehr nur auf das Sinnpotenzial des je einzelnen Daseins zu setzen. Erst der aus der seit 1929 erfolgenden intensiven Beschäftigung mit Nietzsche erwachsende – in *Sein und Zeit* überhaupt nicht formulierbare – Anspruch, dem ganzen Sein einen neuen Sinn zu geben, verspricht die Möglichkeit zur Überwindung der epochalen Krise. Gegen das Schwinden aller Größe, gegen die Angst vor dem Versinken des philosophierenden Menschen des Abendlandes in der Bewusstlosigkeit bietet Heidegger die Lehren von *Sein und Zeit* als entscheidendes Reservoir der Rettung auf. Denn der Ansatz bei dem als Dasein verstandenen Menschen erlaubt einen zweifachen Anschluss an Nietzsche: Mit der Geltendmachung vorrationaler Strukturen des Verstehens von Sein als Wesen des Menschen ist Nietzsches Vernunftkritik Genüge getan. Übereinstimmend mit Nietzsche gilt auch für Heidegger, dass die Vernunft nicht in der Lage ist, die epochale Sinnkrise in den Griff zu bekommen. Des Weiteren aber wird das Seinsverständnis als solches dahingehend qualifiziert, dass es sich dem Nihilismus aussetzt und in sich selbst die Möglichkeit zu seiner Überwindung bietet. Das Verständnis des Menschen als Dasein erweist sich so als die einzige philosophische Position, die der Höhe und Radikalität von Nietzsches Denken gewachsen ist und aus der eine andere Figur der Überwindung des Nihilismus zu entwickeln ist als die von Nietzsche offerierte, die Selbstbejahung des Willens

scheidend für diese Anschauung ist aber, dass die politische Einheit nicht identisch sein muss mit Staat und Volk“ (Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, 74).

⁶⁷ Emmanuel Faye, *Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*, 13.

⁶⁸ Herbert Marcuse, „Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung“, 54f.

im Wissen um das größte Schwergewicht, die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Wenn das Seinsverstehen als solches als nihilistisch und zugleich den Nihilismus überwindendes Vermögen gedacht ist, kommt alles darauf an, die menschlichen Verhältnisse insgesamt daran auszurichten, um die Stiftung eines neuen Sinnes von Sein zu ermöglichen. Die geschichtliche Sinnkrise ist nicht durch den Aufruf der Einzelexistenz zur Eigentlichkeit zu bewältigen; denn es bedarf der Ausrichtung eines Kollektivs auf einen neuen Sinn von Sein, d. h. für Heidegger auf den Führer als höchste Potenz des Seinsverstehens und der Durchsetzung des seinem Sein entspringenden neuen Sinnes von Sein. Der Führer als eine Züge von Nietzsches Übermensch und des entschlossenen Daseins aus *Sein und Zeit* verbindende Figur ist ein Schaffender in dem doppelten Sinne, dass er einen neuen Sinn von Sein entwirft und zugleich in der Umschaffung des Willens der Menschen herrschend macht. Eine Wende der Not in dem skizzierten Sinne ist also nur so möglich, dass Philosophie politisch wird und Politik durch Philosophie in ihr wahres Wesen schicksalhafter Seinsstiftung gebracht wird. Die die „Autonomie“ der Einzelexistenz pervertierende Zumutung eines Salto mortale in die Gefolgschaft des Führers muss als Ultima Ratio eines Denkens verstanden werden, das dem weltgeschichtlichen Abgrund nur durch Implementierung einer neuen, auf Vernunftprinzipien verzichtenden Form überindividueller Sinnstiftung glauben zu können. Die vollständige Depotenzierung der Vernunft zwingt dieses Denken in die Flucht zum Faktischen, um den wirklichen charismatischen Führer selbst als die Wende der Not versprechendes „Prinzip“ aufzurichten. Die Bejahung des „Führerprinzips“ entspringt keinem banalen politischen Opportunismus, sondern einem Überbietungsgestus der Radikalität: die Halbherzigkeiten und faulen Kompromisse der Endgestalt von Metaphysik müssen zu Fall gebracht werden. Der philosophierende Mensch des Abendlandes kann sich paradoxerweise nur behaupten, indem er zum Äußersten entschlossen ist, der Preisgabe nicht nur von Vernunft und Werten, sondern auch der „Autonomie“ des gemeinigen endlichen Seinsverstehens und der Philosophie selbst als autonomer Instanz, um sich dem autochthonen Führerwillen zu unterstellen. Die unbedingte Geltung des Führerprinzips zu legitimieren und zu propagieren, darin besteht der perverse Akt von „Selbstbehauptung“ der Heideggerschen Philosophie. In beispielloser Verkehrung macht sich Heideggers Denken unter Aufbietung des Pathos äußerster Radikalität zum Erfüllungsgehilfen des Faktischen.

Heidegger-Jahrbuch

Herausgeber:

Alfred Denker und Holger Zaborowski

Mitglieder des wissenschaftlichen Beirates:

Pierre Aubenque (Paris)	Christoph Jamme (Lüneburg)
Damir Barbarić (Zagreb)	Jin Xiping (Beijing)
Rudolf Bernet (Leuven)	Shunsuke Kadowaki (Tokyo)
Walter Biemel (Aachen)	David Farrell Krell (Chicago)
Stephanie Bohlen (Freiburg)	Rudolf A. Makkreel (Atlanta)
Thomas Buchheim (München)	Jean-Luc Marion (Paris)
Hartmut Buchner † (Grassau-Rottau)	Henri Mongis (Tours)
Adrian Gabriel Cercel (Bukarest)	Jos de Mul (Rotterdam)
Chen Xiaowen (Beijing)	Günther Neumann (München)
Paul G. Cobben (Tilburg)	Ryôsuke Ohashi (Kyôto)
Ion Copoeru (Cluj-Napoca)	Theodorus Christiaan Wouter Oudemans (Leiden)
Paola-Ludovika Coriando (Innsbruck)	Chan Kook Park (Seoul)
Jean-François Courtine (Paris)	Francesc Pereña Blasi (Barcelona)
Daniel Dahlstrom (Boston)	Herman Philipse (Utrecht)
Françoise Dastur (Nizza)	Claude Piché (Montréal)
Pascal David (Brest)	Otto Pöggeler (Bochum)
Jacques Derrida † (Paris)	Manfred Riedel † (Halle / Saale)
Markus Enders (Freiburg)	John Sallis (Boston)
István M. Fehér (Budapest)	Sun Zhouxing (Shanghai)
Daniel Ferrer (Mount Pleasant)	Jacques Taminiaux (Chestnut Hill)
Günter Figal (Freiburg)	Rainer Thurnher (Innsbruck)
Hans-Helmuth Gander (Freiburg)	Peter Trawny (Wuppertal)
Jean Greisch (Paris)	Gianni Vattimo (Turin)
Jean Grondin (Montréal)	Jean-Marie Vaysse (Toulouse)
Arnulf Heidegger (Singen)	Ben Vedder (Nijmegen)
Burghard Heidegger (Genf)	Helmuth Vetter (Wien)
Marion Heinz (Siegen)	Franco Volpi † (Padua)
	Angel Xolocotzi (Mexiko-Stadt)

Heidegger-Jahrbuch 5

Heidegger und der Nationalsozialismus II

Interpretationen

Herausgegeben von
Alfred Denker und
Holger Zaborowski

Verlag Karl Alber Freiburg/München