

Auszug aus **FORVM** bei **Context XXI**<http://contextxxi.org/die-bodenlosigkeit-und-das.html>

erstellt am: 26. November 2020

Datum dieses Beitrags: September 2020

Die Bodenlosigkeit und das Uneigentliche bei Heidegger

Synonyme, Antonyme – Zur Stilistik, Deutung und Übersetzung

Die erste Fassung dieses Aufsatzes erschien 2018 als Diskussionspapier auf dem Dokumentenserver *academia.edu* und im online-FORVM unter dem Titel

Heideggers Sprachbilder der Bodenlosigkeit und Entwurzelung und ihre Antonyme 1922-1938/39: Zur Stilistik, Deutung und Übersetzung und wurde, teils in der Folge einer auf *academia* geführten und im online-FORVM publizierten Diskussion, überarbeitet – siehe: Thomas Sheehan, *Commentary on Kaveh Nassirin's Essay* [1]

■ KAVEH NASSIRIN

- Abstracts, english & deutsch
- Übersicht der herangezogenen Zitate (Auswahl)
- I. Privates
- II. Sprachliches im Privaten
- III. Philosophisches
- IV. Zwischenresümee: Bodenlosigkeit und Uneigentlichkeit in *Sein und Zeit*
- V. Blut und Boden und drei Thesen zu Heidegger
- VI. Ist „Bodenlosigkeit“ die „Abwesenheit des Bodens“?
- VII. Von der Bodenlosigkeit zum sprechenden Feldweg

Abstracts, english &

deutsch

abstract: It is controversial to which extent Heidegger's figurative language relating to the ‚Boden‘ should be classified in the scale of meaning a reasonable ground or an early Nazi conception of Blood and Soil. I will first show that these aren't conceptions that can be considered to be methodical and sufficiently definite philosophical terms. Furthermore, the reading of a reasonable ground must be questioned. However, the unit with the Blood-and-Soil-thought is to be refused also, not merely because of the philological evidence – the incompatibility with conceptions of Being and Time speaks also in favor of it. The translations „groundlessness“ and „absence de sol“ are debated and rejected.

abstract: In der Deutung um Heideggers Sprachbilder zum Boden ist umstritten, in welchem Maß sie im Spektrum des vernünftigen Grundes und der Blut-und-Boden-Mystik der Nationalsozialisten zu bewerten und einzuordnen sind. Die Studie zeigt zunächst, dass es sich dabei nicht um Begriffe handelt, die als methodische und hinreichend bestimmte philosophische Termini gelten können. Des weiteren ist die Lesart des „angemessenen Grundes“ fragwürdig. Jedoch ist auch die Einheit mit dem Blubo-Gedanken vor 1933 nicht nur aufgrund der philologischen Evidenz auszuschließen, auch die Unvereinbarkeit mit Konzeptionen aus Sein und Zeit sprechen dafür. Die Übersetzungen „groundlessness“ und „absence de sol“

werden debattiert und zugunsten anderer verworfen.

Übersicht der herangezogenen Zitate (Auswahl)

1. Rede zum Hochzeitstag, 1925

„Der unvergleichliche Wert eines solchen Bundes kann nur gewürdigt werden, wenn man bedenkt, wie das heutige Leben ganz in die Großstadt dringt, und daß die Menschen, die dort das Leben bestimmen, entwurzelte Menschen sind. (...)„Die Bodenlosigkeit des heutigen Lebens ist die Wurzel des wachsenden Verfalls. Und alle Erneuerungen und Neuerungen blieben hoffnungslos, wenn es nicht wieder gelingt, die führenden und gebenden Kräfte aus heimatlichem Boden zurückzuführen. Und dieser Bund gibt uns die Gewähr, daß solche Möglichkeiten noch offen stehen.“ [2]

2. Brief an die Eltern, 1922

„Wo ich jetzt viel mit jungen Leuten zusammenkomme, sehe ich, wie vielen, besonders denen in der modernen Stadt eine eigentliche Heimat fehlt, wie sie eigentlich keinen Boden haben, auf dem (sie) gewachsen sind und dessen Kräfte in ihnen wirken. Dagegen spüre ich das mit den Jahren immer stärker, wie sehr ich verwurzelt bin in meiner Heimat, im Charakter meines Volksstammes, seinen Eigentümlichkeiten, in der Ursprünglichkeit ländlichen Lebens – und es ist mein größer Wunsch, daß unsere Hei-

degger-Familie in diesem Boden verwurzelt bleibt und sich nicht in Boden- und Charakterlosigkeit modernen Lebens zerstreut. Wenn wir Gesundheit unseres Volkes erwarten wollen, dann nur aus diesem Kräftequell.“ [3]

3. *Sein und Zeit*

„Die Tradition entwurzelt die Geschichtlichkeit des Daseins so weit, daß es sich nur noch im Interesse an der Vielgestaltigkeit möglicher Typen, Richtungen, Standpunkte des Philosophierens in den entlegensten und fremdesten Kulturen bewegt und mit diesem Interesse die eigene Bodenlosigkeit zu verhüllen sucht. Die Folge wird, daß das Dasein bei allem historischen Interesse und allem Eifer für eine philologisch ‚sachliche‘ Interpretation die elementarsten Bedingungen nicht mehr versteht, die einen positiven Rückgang zur Vergangenheit im Sinne einer produktiven Aneignung ihrer allein ermöglichen.“ [4]

4. *Sein und Zeit*

„In solchem Nach- und Weiterreden, dadurch sich das schon anfängliche Fehlen der Bodenständigkeit zur völligen Bodenlosigkeit steigert, konstituiert sich das Gerede. Und zwar bleibt dieses nicht eingeschränkt auf das lautliche Nachreden, sondern breitet sich aus im Geschriebenen als das ‚Geschreibe‘. (...) Das durchschnittliche Verständnis des Lesers wird nie entscheiden können, was ursprünglich geschöpft und errungen und was nachgeredet ist. (...) Die Bodenlosigkeit des Geredes versperrt ihm nicht den Eingang in die Öffentlichkeit, sondern begünstigt ihn.“ [5]

5. *Sein und Zeit* [Antonym: „Bodenständigkeit“]

„Jeder ursprünglich geschöpfte phänomenologische Begriff und Satz steht als mitgeteilte Aussage in der Möglichkeit der Entartung. Er wird in einem leeren Verständnis weitergegeben, verliert seine Bodenständigkeit und wird zur freischwebenden These.“ [6]

6. *Sein und Zeit*

„Da, das ‚In-der-Welt‘ ist, hat die Seinsmöglichkeit solcher Entwurzelung, die so wenig ein Nichtsein des Daseins ausmacht als vielmehr seine alltäglichste

und hartnäckigste ‚Realität‘. In der Selbstverständlichkeit und Selbstsicherheit der durchschnittlichen Ausgelegtheit jedoch liegt es, daß unter ihrem Schutz dem jeweiligen Dasein selbst die Unheimlichkeit der Schweben, in der es einer wachsenden Bodenlosigkeit zutreiben kann, verborgen bleibt.“ [7]

7. *Sein und Zeit*

„Wenn aber das Dasein selbst im Gerede und der öffentlichen Ausgelegtheit ihm selbst die Möglichkeit vorgibt, sich im Man zu verlieren, der Bodenlosigkeit zu verfallen, dann sagt das: das Dasein bereitet ihm selbst die ständige Versuchung zum Verfallen.“ [8]

8. *Sein und Zeit*

„Wir nennen diese ‚Bewegtheit‘ des Daseins in seinem eigenen Sein den *Absturz*. Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst, in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit. (...) Die Bewegungsart des Absturzes in die und in der Bodenlosigkeit des uneigentlichen Seins im Man reißt das Verstehen ständig los vom Entwerfen eigentlicher Möglichkeiten und reißt es hinein in die beruhigte Vermeintlichkeit, alles zu besitzen bzw. zu erreichen. Dieses ständige Losreißen von der Eigentlichkeit und doch immer Vortäuschen derselben, in eins mit dem Hineinreißen in das Man charakterisiert die Bewegtheit des Verfallens als *Wirbel*.“ [9]

9. *Sein und Zeit*

„Offenbaren die Paralogismen trotz ihrer fundamentalen Bedeutung nicht die ontologische Bodenlosigkeit der Problematik des Selbst von Descartes' *res cogitans* bis zu Hegels Begriff des Geistes?“ [10]

10. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (Rektoratsrede)

„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 erd- und bluthaften Kräfte als Macht der innersten Erregung und weitesten Erschütterung seines Daseins.“ [11]

11a. Brief an Victor Schwoerer

(dieses Zitat wurde in der ersten Fassung der vorliegenden Studie nur marginal erwähnt und wird erst jetzt hier eingefügt, daher 11a.)

„Was ich in meinem Zeugnis nur indirekt andeuten konnte, darf ich hier deutlicher sagen: es geht um nicht Geringeres als um die unaufschiebbare Besinnung darauf, daß wir vor der Wahl stehen, unserem deutschen Geistesleben wieder echte bodenständige Kräfte und Erzieher zuzuführen oder es der wachsenden Verjudung im weiteren u. engeren Sinn auszuliefern.“ [12]

11b. Gutachten zu Richard Höningwald

„Höningwald kommt aus der Schule des Neukantianismus, der eine Philosophie vertreten hat, die dem Liberalismus auf den Leib geschrieben ist. Das Wesen des Menschen wurde da aufgelöst in ein freischwebendes Bewusstsein überhaupt und dieses schließlich verdünnt zu einer allgemein logischen Weltvernunft. Auf diesem Wege wurde unter scheinbar streng wissenschaftlicher philosophischer Begründung der Blick abgelenkt vom Menschen in seiner geschichtlichen Verwurzelung und in seiner volkhaften Überlieferung seiner Herkunft aus Blut und Boden. Damit zusammen ging die bewusste Zurückdrängung jeden metaphysischen Fragens, und der Mensch galt nur noch als Diener einer indifferenten, allgemeinen Weltkultur. (...) Es kommt aber noch hinzu, dass nun gerade Höningwald die Gedanken des Neukantianismus mit einem besonders gefährlichen Scharfsinn und einer leerlaufenden Dialektik verpöcht. Die Gefahr besteht vor allem darin, dass dieses Treiben den Eindruck höchster Sachlichkeit und strenger Wissenschaftlichkeit erweckt und bereits viele junge Menschen getäuscht und irreführt hat. (...) Heil Hitler. Ihr ergebener Heidegger“ [13]

12. *Schwarze Hefte, Überlegungen VIII* (1938/39)

„Sobald das Geschichtslose sich ‚durchgesetzt‘ hat, beginnt die Zügellosigkeit des ‚Historismus‘ -, das Bodenlose in den verschiedensten und gegensätzlichen Gestalten gerät ohne sich als gleichen Unwesens zu erkennen – in die äußerste Feindschaft und Zerstörungssucht. Und

vielleicht ‚sieg‘ in diesem ‚Kampf‘, in dem um die Ziellosigkeit schlechthin gekämpft wird und der daher nur das Zerbild des ‚Kampfes‘ sein kann, die größere Bodenlosigkeit, die an nichts gebunden, alles sich dienstbar macht (das Judentum). Aber der eigentliche Sieg, der Sieg der Geschichte über das Geschichtslose, wird nur dort errungen, wo das Bodenlose sich selbst ausschließt, weil es das Seyn nicht wagt, sondern immer nur mit dem Seienden rechnet und seine Berechnungen als das Wirkliche setzt. (...) Eine der verstecktesten Gestalten des Riesigen und vielleicht die älteste ist die zähe Geschicklichkeit des Rechnens und Schiebens und Durcheinandermischens, wodurch die Weltlosigkeit des Judentums gegründet wird.“ [14]

13. *Sein und Zeit*, Zitat von Graf Paul Yorck von Wartenburg

Briefwechsel mit Dilthey, 1877-1897

„Die Bodenlosigkeit des Denkens und des Glaubens an solches Denken – erkenntnistheoretisch betrachtet: ein metaphysisches Verhalten – ist historisches Produkt. (S. 39)“ [15]

14. *Einführung in die Metaphysik* (1935)

„Dieses Europa, in heillosen Verblendung immer auf dem Sprunge, sich selbst zu erdolchen, liegt heute in der großen Zange zwischen Rußland auf der einen und Amerika auf der anderen Seite. Rußland und Amerika sind beide, metaphysisch gesehen, dasselbe; dieselbe trostlose Raserei der entfesselten Technik und der bodenlosen Organisation des Normalmenschen. (...) Der geistige Verfall der Erde ist so weit fortgeschritten, daß die Völker die letzte geistige Kraft zu verlieren drohen“ [16]

Die griechischen Zitate werden, den Originalen entsprechend, ohne die späteren Lesehilfen der Akzente wiedergegeben, wobei allerdings der *spiritus asper* in der Transskription berücksichtigt wird.

I. Privates

Zum Hochzeitstag seines Bruders Fritz und dessen Frau Liesel sprach Martin Heidegger 1925 von Liebe und Bodenlosigkeit. [Zitat 1] Die „wahre Liebe“ gründe „nicht in äußeren Eigen-

schaften“, sondern wachse „zuerst aus innerer Wahrhaftigkeit gegen sich selbst.“ Durch „innere Wahrhaftigkeit“ sei „echter Boden gewonnen für eine fruchtbare und wirksame Gemeinschaft.“ Von dort, da der Boden schon erwähnt war, hätte es ohne weiteres möglich sein sollen, zur „Bodenlosigkeit“ zu kommen, doch der gerade Verlauf von der „inneren Wahrhaftigkeit“, die erst „die Wahrhaftigkeit zum ändern möglich“ macht und dadurch also echten Boden gewinnt, zum Gegenteil desselben, schien dem Denker möglicherweise doch eine Spur zu trivial zu sein – *sei wahrhaftig mit dir selbst und mit dem anderen, das ist der Boden wahrer Liebe* – und jedenfalls kam der Festredner noch vor der Nennung des Begriffes der Bodenlosigkeit recht unvermittelt von der Liebe und der Ehe auf die Großstadt: „Der unvergleichliche Wert eines solchen Bundes kann nur gewürdigt werden, wenn man bedenkt, wie das heutige Leben ganz in die Großstadt dringt, und daß die Menschen, die dort das Leben bestimmen, entwurzelte Menschen sind.“ Erst dann, nach der wahren Liebe, dem Bund, dem Boden und den entwurzelten Stadtbewohnern und mit einer für einen in die Höhe greifenden Kleinbürger recht typischen Schussfahrt in ein Jammertal der Stilitik zieht Heidegger ein erstes Resümee: „Die Bodenlosigkeit des heutigen Lebens ist die Wurzel des wachsenden Verfalls.“ Die erst nur marginale Stilblüte des Undings eines wachsenden Verfalls mitsamt der Wurzel der Bodenlosigkeit soll noch einige Aufmerksamkeit beanspruchen – doch zunächst belegt die Festrede zum Hochzeitstag auf so schlechte wie deutliche Weise eine der Verwendungen des Wortes „Bodenlosigkeit“ bei Heidegger, die nicht als Mangel an einem argumentativem Grund („Unhaltbarkeit“) gedeutet werden kann und die Frage eröffnet, was mit dem Boden gemeint sei, der den Verfall des „heutigen Lebens“ beende. [17]

Die Rede vor der Familie ist für die Bedeutungen und Konnotationen, die Heidegger den Begriffen des Bodens und der Bodenlosigkeit zuspricht, auch deshalb so aufschlussreich, weil sie in einer dem Anlass gemäßen Wortwahl verfasst ist, leicht verständlich für jedermann. Heidegger spricht von der

Notwendigkeit, „die führenden und gebenden Kräfte aus heimatlichem Boden zurückzuführen“. In seiner Laudatio auf ein einfaches Leben im Bund der Ehe, „das in seiner Vorbildlichkeit wieder Treue zur Scholle zeigen möge“, prangert der Redner die „Scheinkultur der Großstadt“ an, mahnt, sein Plädoyer für Mühe und „das Rätsel ernsthaften Lebens“ nicht zu vergessen und schließt: „So kann das Verständnis des Gesagten für die einzelnen zur Quelle des wahren Glückes werden.“

Schon in einem Brief an die Eltern und den Bruder Fritz drei Jahre zuvor hatte Heidegger die „moderne Stadt“ zum Negativ dessen genommen, was er die „eigentliche Heimat“ nannte, die den „jungen Leuten“ der Stadt fehle, da „sie eigentlich keinen Boden haben, auf dem sie gewachsen sind“ [Zitat 2] Dann das Sprachbild der Wurzel: „Dagegen spüre ich das mit den Jahren immer stärker, wie sehr ich verwurzelt bin in meiner Heimat, im Charakter des Volksstammes, seinen Eigentümlichkeiten, in der Ursprünglichkeit ländlichen Lebens – und es ist mein größter Wunsch, daß unsere Heidegger-Familie in diesem Boden verwurzelt bleibt und sich nicht in Boden- und Charakterlosigkeit zerstreut. Wenn wir Gesundung unseres Volkes erwarten wollen, dann nur aus diesem Kräftequell.“

Dieses Element der Gegenposition einer Perspektive, die durch ein einst dem Botanischen zugehörigen Vokabular eher beschworen als beschrieben wird, erhält durch das biographische Faktum eine erste Relevanz, dass Heidegger wie auch die „Heidegger-Familie“ nicht in irgendeiner Weise auf eine Praxis des Bezuges zur Heimaterde oder dem Boden verweisen konnten – die „Heidegger-Familie“ war nicht bäuerlich, niemand von ihnen war Landwirt oder bestellte den Acker, es ist nicht einmal bekannt, dass der Philosoph in seinem Leben auch nur ein kleines Feld angelegt hätte. Heidegger kam vielmehr aus einer kleinbürgerlichen Familie, Einzelhaus in Meßkirch, der Vater war Fassbinder, aber als Mesner in der Kirche angestellt, der Bruder war Bankkaufmann bei der Volksbank. Von vorbildlicher „Treue zur Scholle“ konnte bei den Heideggers kaum die Rede sein.

Es ist für die Bewertung der Begriffe des Bodens und der Bodenlosigkeit nicht unerheblich, dass Heidegger sie schon in den ersten dokumentierten Erwähnungen als Antagonismen und Merkmale zur Großstadt benutzt und sich im selben Gedankengang persönlich mittels des „echten Bodens“ der inneren Wahrhaftigkeit des Bundes der Ehe und den Gruppierungen der „Heidegger-Familie“ und des „Volksstammes“ in einen Prozess der Gewachsenheit aus der Heimerde einordnet. Redlicherweise hätte der Meßkircher die Kleinstadt und ihr enges soziales Gefüge als Gegenpol reklamieren können – doch er weicht auf die Überhöhung eines mit dem Heimatboden verwurzelten „Volksstammes“ aus, ohne mitzuteilen, worin der Vorzug des Lebens dort gegenüber den Großstädten liege, und auch ohne mitzuteilen, um welchen „Volksstamm“ es sich dabei handeln soll. Wenn hier also schon in den frühen Hinweisen auf jene Begriffe zunächst einmal Uneindeutigkeit konstatiert werden muss, so ist in diesen privaten Briefen und Reden aber kein Grund dafür zu erkennen, dass selbige nicht die des Denkens, sondern eine des vorsätzlichen Verbergens wäre: Heidegger hätte in dem Brief an seine Eltern auch ganz zweifellos sagen können: *im Charakter des deutschen Volksstammes* – doch er setzt „den Charakter meines Volksstammes“ und die „Ursprünglichkeit ländlichen Lebens“ gegen „die moderne Stadt“, und nichts lässt annehmen, dass zu den „jungen Leuten“, denen die „eigentliche Heimat“ fehle, nicht auch nicht-jüdische deutsche Stadtbewohner gehörten. Die erste Bedeutung, in der Heidegger „Boden“ und „Bodenlosigkeit“ verwendet, betrifft mithin die Zurückweisung des Modernen und Urbanen zugunsten der verklärenden Selbstdarstellung eines volkstämmischen Ursprungs.

Und dabei ist Heidegger, wie angemerkt, mit den Sprachbildern und Metaphern, die ihm zur Beschwörung eines Ursprunges dienen, den er sich selbst andichtet, nicht gerade stilsicher: der fehlende Boden des städtischen Lebens wird in eine Wurzel verwandelt, in die Wurzel eines gedanklichen Gebildes, in dem wiederum das Wachstum den Verfall bezeichnet – noch grauslicher lassen sich die Regeln der Stilkunde schwer in nur einem Satz zerstückeln. Doch das

probat Mittel, hinter der Schwäche der Formulierung den tatsächlich gemeinten Gedanken zu erkennen, ist gerade bei Begrifflichkeiten zweifelhaft, die Heidegger den volkstümlichen und völkischen Idiomen seiner Zeit und seiner Umgebung entnimmt. Wenn in dem obigen Satz *Die Bodenlosigkeit des heutigen Lebens ist die Wurzel des wachsenden Verfalls* das Botanische paraphrasiert wird – *Die Bodenlosigkeit des heutigen Lebens ist der Grund des zunehmenden Verfalls* – so wird die Bodenlosigkeit zu ihrem Gegenteil, dem Grund. Denn die Bodenlosigkeit ist hier in jeder Deutung das Bewirkende, also das Kausale – es ist das Privative, das Nicht-Existente, das den Verfall hervorruft. *Die Bodenlosigkeit des heutigen Lebens ist der kausale Ursprung des zunehmenden Verfalls*. Das ist nun für den anti-wissenschaftlichen Denker Heidegger eine allzu kantianisch-kategorische Formulierung, weshalb, wenn das Kausale nicht explizit hervorgehoben werden soll, die Exegese der Aussage die Aufgabenstellung wiederholen muss, was der Festredner zum Hochzeitstag denn stattdessen zum Ausdruck bringen wollte. Es zeigt sich hier schon beispielhaft, dass die hermeneutische Unschärfe des Gedankens und seiner Formulierung nicht auf ein notwendiges und der Sprache an sich inhärierendes Gesetz zurückgeht, sondern auf einen Mangel an Präzision des Ausdrucks, der in diesem Fall auf einen Mangel an Tiefe des Gedankens schließen lässt. Denn das Sprachbild der Wurzel, aus welcher der Verfall wächst, verbrämt die Folge von Ursache und Wirkung, sei es in naturwissenschaftlicher oder in soziologischer Bedeutung, und versetzt die kategoriale Aussage in das Uneindeutige des Botanisch-Metaphorischen und damit des Ungefähren. In eher dunkler Weise wird die Bodenlosigkeit also zu einer Erklärung für den Verfall.

Es ließe sich darum als Paraphrase des Satzes etwas allgemeineres denken: *Da sich das heutige Leben von der Verbundenheit mit dem Heimatboden entfernt, verfällt es*. Doch es ist nicht das Leben, das verfällt. Heidegger kommt von dem besagten Satz auf die „Aufgabe, ein Leben in Einfachheit und gesundem Sinn zu wählen – ein Leben, das nicht der Scheinkultur der Großstadt zum Opfer fällt, ein Leben, das in seiner Vorbildlichkeit wieder Treue zur Scholle

zeigen möge.“ Folglich ist das Leben in der Stadt auch ein Leben, wenn auch eines, das in einer „Scheinkultur“ gelebt wird. Der „Verfall“, der aus der Wurzel der Bodenlosigkeit wächst, betrifft mithin nicht das Leben an sich, sondern eine Art des Lebens, von der sich jedoch kaum sagen ließe, dass sie bestimmt sei, jedenfalls nicht hinreichend. Dem Leben der Bodenlosigkeit, das der Scheinkultur der Großstadt zum Opfer fällt, wird die Einfachheit des Lebens und die „Treue zur Scholle“ entgegengesetzt, wodurch nun die Aussage mit ihren spärlichen Bestimmungen vom Ungefähren ins Tautologische gerät. Es zeichnet sich hier bereits ab, wie sehr auch „Eigentlichkeit“ und „Uneigentlichkeit“ in Bedingungen gründen, die, wenn sie nicht den Rückgang in einen volkstämmischen Atavismus meinen, in ihrer Bedeutung fragwürdig bleiben.

Der Satz *Die Bodenlosigkeit des heutigen Lebens ist die Wurzel des wachsenden Verfalls* ist darum nicht mehr als eine Variante dessen, was Heidegger im erwähnten Brief an seine Eltern und seinen Bruder mitteilt: das Land im Gegensatz zur Stadt sei die „eigentliche Heimat“, wobei der „Boden als ‚Kräftequelle‘“ die „Gesundung unseres Volkes“ sicherstelle. Der Versuch, den argumentativen Gehalt der Aussagen freizulegen, bringt das Gegenteil hervor, wodurch deutlich wird, dass die Adaption der Boden- und Wurzel-Sprachbilder, da sie auch keinerlei Entsprechung in der familiären Herkunft oder in einer persönlichen Neigung zum bäuerischen Leben [18] (von Meßkirch bis zum Rötebuckweg) haben, ganz einer provinziellen, antiurbanistischen und volkstämmischen Verbrämung entspringen, die nicht zuletzt dadurch charakterisiert ist, das Emotionale, das Gemüthafte, auch den Schauer der Rührung der Gegner des modernen Lebens in den Großstädten zu bedienen und ihm zu entsprechen, so dass sich die „hermeneutische Unschärfe“, die dem Sprachbild der Bodenlosigkeit in diesen Kontexten zu eigen ist, noch als ein bloßes Pendant zur bündischen Reaktion jener Zeit erweist.

Die kurze Ansprache zum Hochzeitstag fällt in die Entstehungszeit von *Sein und Zeit* und wenn dort, wie noch erörtert wird, alles explizit Heimatliche auch

fehlt und es formal möglich ist, die Bedeutung der Sprachbilder zum Boden und zur Verwurzelung vom erdhaften, heimatlichen Boden zu trennen [19], so ist die private Rede für das Verständnis des Denkens des Festredners, der ja schließlich dem Verfasser von *Sein und Zeit* nicht fremd war, doch derart aufschlussreich, dass sie sich teils als Synopsis dafür lesen lässt: „Und alle Erneuerungen und Neuerungen blieben hoffnungslos, wenn es nicht wieder gelingt, die führenden und gebenden Kräfte aus heimatlichem Boden zurückzuführen“, worin unschwer zu erkennen ist, dass der Einheit aus Bodenlosigkeit und Uneigentlichkeit durch den Rückgang zum heimatlichen Boden entgegen gewirkt werden kann und soll. Auch die Einschränkung, dass dabei hier schon nur auf „die führenden und gebenden Kräfte“ referiert wird, ist für die spätere Frage nach der allgemeinen Möglichkeit für ein solches „eigentliches Selbst“, das bald vielmehr als eines nur der „Auslese der Besten“ (Rektoratsrede) begriffen wird, früh schon bezeichnend. Auch der Nachtrag, dass dieser „Bund“ (der eheliche Bund des Bruders und seiner Braut) „uns die Gewähr“ gibt, „daß solche Möglichkeiten noch offen stehen“, sofern die in diesem Boden verwurzelte „Heidegger-Familie“ aus dem Brief an die Eltern [Zitat 2] dabei bedacht wird, ebenso wie die dort erwähnte „Gesundung des Volkes“, die aus diesem „Kräftequell“ bewirkt werden soll, ist bereits ein flüchtiges Indiz für eine familiär-volksstämmische Eigentlichkeit, durch die das ganze Volk geheilt werden soll.

II. Sprachliches im Privaten

Gehört das Wort der Bodenlosigkeit im privaten Gebrauch bei Heidegger in den Jahren 1922 und 1925 zum Repertoire des Verklärenden und Verbrämenden, des Anti-Argumentativen im Sinn eines rationalen oder wissenschaftlichen Diskurses, der mit Begriffen dieser Art befehdet wird, so lässt sich zwar nicht einfach von diesen Nennungen im Brief an die Eltern und in der Rede zum Hochzeitstag auf alle anderen schließen, wie es in apologetischen Abhandlungen geschieht, doch es setzt der Lesart der „Unhaltbarkeit“ und des „Unbegründeten“ und den entsprechenden Übersetzungen

„groundlessness“, „manque de fondement“, „infondatezza“ und „falta de base“ einen diese Begriffe entweder verneinenden, ablehnenden oder wenigstens deutlich konträren Gebrauch entgegen, da die Bodenlosigkeit als Wurzel des Verfalls, als mangelnde Treue zur Scholle, die eine Scheinkultur befördere und der „Gesundung unseres Volkes“ nicht förderlich sei, offensichtlich auf eine Kraft des erdhaften Heimatbodens referiert und auch das „Unbegründete“ in diesem Sinn konnotiert. Mit einem Verweis auf Sartres *viscosité* wird dieser Rekurs auf die Kraft des Heimatbodens „verklebend“ genannt, da er jede rationale Bedeutung abweist und dagegen allein das Gemüt ansprechen soll. [20]

Darum sollte die Wortwahl im Brief und in der Rede noch einmal näher betrachtet werden: denn gerade das nach kaum akzeptablem völkischem Kitsch klingende Sprachbild der Wurzel wird hier, wie erwähnt, in derart laienhafter Weise verwendet, dass es zunächst einmal das Hilflöse und das Aufgeblähte des heideggerschen Ausdrucks jener Jahre bezeugt – hier ist die Wurzel nicht jenes Element, das dringend nötig ist, um die Verbindung zum Heimatboden zu sichern, vielmehr ist es die Wurzel des Übels, die das Wachsen des Schädlichen und Ungesunden ermöglicht – jene Wurzel, von der sich folgen ließe, dass sie ausgerissen werden müsste, um die „Gesundung unseres Volkes“ zu ermöglichen: die Wurzel des wachsenden Verfalls eines Lebens der Heimatlosigkeit. Bei Heidegger sind demnach beide Sprachbilder für dasselbe Phänomen möglich: die Wurzel (des Verfalls) und die Entwurzelung (vom Heimatboden). Angesichts eines solchen Sprachgebrauchs – ob „Wurzel“ oder „Entwurzelung“ ist gleich – lässt sich aus diesen privaten Schriften zunächst der begründete Verdacht mitnehmen, dass es sich gerade um das handelt, was Heidegger in *Sein und Zeit* das „Gerede“ der Herrschaft des Alltäglichen nennt: ein Bild, das er gleichwohl in Verfallenheit zu einer solchen Alltäglichkeit hernahm, die ihm in der Beschwörung des Volksstämmischen gleichgesinnt war. Und das zur Beschreibung einer Heimatverbundenheit, von der sich die Varianten ableiten lassen, was mit Unsicherheiten der Wortwahl reichlich geschah.

Die Hinwendung zum Sprachgebrauch jener antisemitischen badischen Bauern und Weingärtner, deren Verband Heidegger bei den Wahlen von 1932 seine Stimme geben wird, ist durch den erklärten Gegensatz zum Großstädtischen umso bemerkenswerter, als dass der Denker aus der schwäbischen Kleinstadt keiner der beiden Gruppen angehörte, doch durch die Wahl der Worte und durch die Emphasisierung des „gesunden“ Volkscharakters mittels eines ursprünglichen Lebens auf dem Land seine eigene Zugehörigkeit zu einem bäuerischen Dasein simulierte. [21] In der für die spätere NS-Terminologie so beispielhaften Formulierung der „Gesundung unseres Volkes“ in der Einheit mit dem „Charakter meines Volksstammes“ und dem Doppelbegriff der „Boden- und Charakterlosigkeit“ ist der Grundgedanke des von Heidegger im August 1933 gehaltenen Plädoyers für eine Erbgesundheit des Volkes – „was gesund und krank ist, dafür gibt sich ein Volk und ein Zeitalter je nach der inneren Größe und Weite seines Daseins selbst das Gesetz“ und „jedes Volk hat die erste Gewähr seiner Echtheit und Größe in seinem Blut, seinem Boden und seinem leiblichen Wachstum“ [22] – bereits erkennbar, reduziert sich aber noch auf das Lokale und Volksstämmische und kommt auch noch ohne die Referenz auf die Metapher des Blutes aus. In *Sein und Zeit* dagegen fehlt das anti-urbanistische Moment gänzlich: die „Herrschaft der Anderen“, das „Man“, ist zwar das „Subjekt“ einer „Alltäglichkeit“ [23], deren Merkmal der „Uneigentlichkeit“ durch den Antagonismus der „modernen Stadt“ und der „eigentlichen Heimat“ Zitat [2] dem städtischen Leben zuzuordnen wäre, doch werkimern ist ein solcher Hinweis nicht vorhanden, was unausgesprochen schon auf eine der fundamentalen Problematiken von SZ weist: das „Man“ ist nicht die Masse, es ist auch nicht die Herrschaft bestimmter Anderer, doch es wird in seinem entscheidungshemmenden Wirken dem Selbstseinkönnen entgegen gesetzt, wobei das „eigentliche Sein“ des ländlichen Lebens hier ebenso unerwähnt bleibt. Nach der Abkehr von der „Herrschaft der Anderen“, der Besinnung auf das Selbst und der Erwähnung des Volkes endet *Sein und Zeit* ohne zu klären, wie das gewonnene Selbst zur Gemeinschaft werden soll.

Auch in der so privaten – gar im Wortsinn: anderen entzogenen – Rede zum Hochzeitstag ist es die „innere Wahrhaftigkeit“, durch die „echter Boden gewonnen“ wird, für den Bund des Lebens und „für eine fruchtbare und wirksame Gemeinschaft“. Doch die „innere Wahrhaftigkeit“ wird hier durch das einfache Leben und die „Treue zur Scholle“ erreicht, durch die Abkehr von der Scheinkultur der Großstadt. Es zeigt sich dann in der dargelegten Verwendung des Sprachbildes der Wurzel auch für die Wurzel des Übels, dass es bei weitem nicht genügt, um mit diesem den Gedanken einer Blut-und-Boden-Konzeption herzuleiten. Und zudem fehlt die Blut-Metapher in Heideggers Texten bis 1933, [24] und sie in der gerade erwähnten collagierenden Weise aus der Rektoratsrede in frühere Schriften zu setzen und einen faden-scheinigen Vorwand dafür zu finden, wird von denselben vielmehr widerlegt.

Ein hervorstechendes Merkmal der Sprache, derer sich Heidegger in den beiden Beispielen bedient, ist das Sammelsurium von Zuschreibungen und Attributen, die eher doch aus dem Gemüt heraus aufgezählt als in einer konzeptionellen Ordnung gefasst erscheinen: Der Briefeschreiber spürt, wie sehr er „verwurzelt“ ist und zwar, a. in seiner Heimat, b. im Charakter des Volkstammes, c. in den Eigentümlichkeiten des Charakters, d. in der Ursprünglichkeit ländlichen Lebens (in Meßkirch?) und folgert, alles dieses sei „Boden“, das Fehlen dessen also „Bodenlosigkeit“ und „Charakterlosigkeit“. In einer sehr puritanischen Lesart ließe sich die „Ursprünglichkeit ländlichen Lebens“ als die oberste Bedingung dafür erkennen, „im Boden verwurzelt“ zu sein, da es die Heimat enthält und sowohl den Charakter der dort Ansässigen wie auch die Eigentümlichkeiten desselben. Das mag auch tatsächlich so sein. Doch von einem Gesang auf die Schönheit heimatlicher und kräfteverleihender Auen ist die Aussage dann doch deutlich entfernt, nicht zuletzt durch die implizite Trennung von „Volk“ und „Volkstamm“ und die Feststellung der Notwendigkeit einer „Gesundung“ des Volkes, die, im Jahr 1922, nur aus „diesem Kräftequell“, dem „Boden“ und seinen Attributen, zu erwarten sei. Wenn auch völlig dunkel bleibt, von welchem offenbar gesunden „Volkstamm“ Hei-

degger spricht, ob er damit Schwaben meint, Oberschwaben oder nur die Einwohner von Meßkirch und Umgebung, so ist doch deutlich genug, dass dieser mit dem genesungsbedürftigen Volk nicht identisch ist, das sich fern vom „Boden“ befindet: das Volk ist nicht der Volksstamm, es ist nicht gesund und nicht in der Heimat. [Zitat 2]

Gerade die privaten Briefe und Reden, die weder akademischen Gutachtern vorgelegt noch dazu verfasst wurden, um publiziert zu werden, belegen anschaulich, wie sehr Heideggers Sprache mit einem aus dem – nationalistisch-reaktionären – Jargon jener Zeit geborgten Vokabular gesättigt war, denn das erreichte ein Maß, in dem es die erwähnte Verklebung bewirkte und damit das Gegenteil der vernünftigen Darlegung, des sachlichen Argumentierens und Analysierens. Es sind verbreitete Worthülsen, die wie Kletten des Denkens wirken – *Volkstamm, Wurzel, Boden, Heimat, Gesundung*. Da genügt es, kurz innezuhalten und die naheliegende Frage zu stellen, wie eine solche „Gesundung des Volkes“ durch den Kräftequell des Bodens und des Charakters des Volkstammes denn ins Werk gesetzt werden soll, um den ganzen Gedanken den Standards der Bünde jener Jahre zuzuordnen. [25] Andererseits ist die mit dem gesunden Volkstamm gegebene Gegenposition des kranken Volkes oder auch der Ursprünglichkeit des ländlichen Lebens und der Großstadt, des Bodens und der Bodenlosigkeit, die gleichermaßen die „Charakterlosigkeit“ ist, ein kaum zu bestreitender Einwand gegen die Deutung einer protonationalsozialistischen Ideologie der Höherwertigkeit des deutschen Volkes. Die „Bodenlosigkeit“ im Brief von 1922 ist Ausdruck einer antiurbanistischen und dumpf gefassten kleinbürgerlichen Selbstdarstellung in einem dumpfen Heimat- und Bodenmythos, aber sie ist davon entfernt, ein Schlüsselbegriff der Überzeugung von der Größe einer „deutschen Rasse“ zu sein.

III. Philosophisches

Die konstatierten Unsicherheiten und Schnitzer des Stils, denen im privaten Brief an die Eltern und in der Rede zum Hochzeitstag schwerlich ein gewollter Doppelsinn beigelegt werden kann – „Wurzel des wachsenden Verfalls“ –

setzen sich als solche in *Sein und Zeit* fort und betreffen damit zunächst einmal ein bisher nur als „Jargon“ erörtertes Faktum der heideggerschen Schriften der 1920er Jahre: trotz der Eloquenz, die Heidegger beispielsweise in Davos bewies, dringt der provinzielle Habitus der privaten Sprache in sein philosophisches Hauptwerk, wo der Sprachgebrauch nationalistischer und reaktionärer Bewegungen nicht selten in eine Konkurrenz mit der von dem Denker entwickelten und bis heute äußerst wirkungsvollen Technik gerät – und das eben wohl im griechischen Sinn einer Kunst – den Ursprung der Worte in einer Art chronologischer Umkehr des Sprachwandels als Referenz der Bedeutung der Begriffe zu nehmen. Lassen sich in dem einen durchaus Protoformen der *Lingua Tertii Imperii* erkennen, [26] so ist der Verweis auf den etymologischen Quell eines Wortes wenig anderes als jene Manie, der sich auch die athenischen Priester hingaben und über die sich Sokrates im *Kratylos* in einem satirischen Exzess hermacht. [27] Ganz ähnlich ist dieses eher wohlfeile Mittel, um gewöhnlichen Aussagen den Anschein einer ins Urtümliche dringenden Originalität zu geben, jene „Banalität auf Stelzen“, die Karl Löwith als Kritik zu seinem Lehrer überlieferte [28] – und in einer ersten Anmerkung zu T. Sheehans Bemerkungen kann hinzugefügt werden, dass der Nachteil für deutschsprachige Leser, allzu leicht die ihnen gängige und nicht die heideggersche Definition von „Zeit“, „Sorge“, „Dasein“ zugrunde zu legen, von dem Vorteil gewichtet wird, das Blendende darin weniger leicht übersehen zu können und etwa in den behäbigen wortspielerischen Alliterationen – die Zeit zeitigt, das Wesen west, das Nichts nichtet – zunächst einmal jenes Sich-Hinaufschwingen zur stilistischen Erhöhung des ansonsten allzu gewöhnlichen und dann auch als philosophisch zweifelhaften Gehaltes zu erkennen, das mit Löwiths Wort beschrieben ist und das sich nicht nur an derartigen von Substantiven abgeleiteten Neuschöpfungen von Verben zeigt, sondern auch die Merkmale der Adjektivcluster, der gestelzten Substantivierungen und Passiv-Konstruktionen für gängige Tätigkeiten („kommt in die Nennung“ [29]), der Partizipalwendungen und der verkehrten Syntax bemüht,

schließlich der sequentiell bedingten Aussagen, die alles ins Uneindeutige setzen, [30] insgesamt der linguistischen Umkehr dessen, was die Sprache der Philosophen sonst bestimmt: das Bemühen, das so Komplexe in Worte zu fassen, die ermöglichen, dem Gedankengang zu folgen – Heideggers Sprache verrätstelt dagegen gerne das allzu Gewöhnliche.

In *Sein und Zeit* heißt es im Kontext der Forderung nach einer Destruktion der Tradition des Subjektivismus seit Descartes: „Die Tradition entwirzelt die Geschichtlichkeit des Daseins so weit, daß es sich nur noch im Interesse an der Vielgestaltigkeit möglicher Typen, Richtungen, Standpunkte des Philosophierens in den entlegensten und fremdesten Kulturen bewegt und mit diesem Interesse die eigene Bodenlosigkeit zu verhüllen sucht. Die Folge wird, daß das Dasein bei allem historischen Interesse und allem Eifer für eine philologisch ‚sachliche‘ Interpretation die elementarsten Bedingungen nicht mehr versteht, die einen positiven Rückgang zur Vergangenheit im Sinne einer produktiven Aneignung ihrer allein ermöglichen.“ [Zitat 3] An dieser Stelle von *Sein und Zeit* ist die Bodenlosigkeit eine Folge der entwurzelten „Geschichtlichkeit des Daseins“, was bereits in der bloßen Möglichkeit dieser Bedingung äußerst aufschlussreich für diese dort grundlegende Konzeption ist. Denn zunächst meint die „Geschichtlichkeit des Daseins“ zwar generell die „Seinsverfassung des ‚Geschehens‘“ [31] und doch kann dieses „Geschehen“ nicht allein das Werden des Daseins sein, das gegen einen starren Seinsbegriff gesetzt wird. Es ist ein „verwurzeltes“ Geschehen, worauf schon geschlossen werden muss, da es „entwurzelt“ werden kann, was für das Werden überhaupt sonst kaum denkbar wäre. Doch, Heidegger: das „Dasein ‚ist‘ seine Vergangenheit in der Weise *seines* Seins, das, roh gesagt, jeweils aus seiner Zukunft her ‚geschieht‘.“ So ist das „Fehlen von Historie kein Beweis gegen die Geschichtlichkeit des Daseins, sondern als defizienter Modus dieser Seinsverfassung ein Beweis dafür.“ [32] Im Zitat [3], das kurz darauf folgt, ist die Bodenlosigkeit mithin als dieser defiziente Modus erkennbar.

Die „Geschichtlichkeit des Daseins“ als

nicht-defizienter Modus ist hier schon in jener Zeitlichkeit skizziert, die die drei Ekstasen des Gewesenen, der Gegenwart und der Zukunft hervorbringt und kontrastiert den defizienten Modus der Bodenlosigkeit, der zur einer „Vielgestaltigkeit“ des Philosophierens führt, welche, von den „elementarsten Bedingungen“ entwirzelt, sich in den entlegensten und fremdesten Kulturen bewegt. Es erscheint in einer Exegese, die zeitnahe werkexterne Quellen von Heidegger mit heranzieht, sicher legitim, die „eigentliche Heimat“, die in *Sein und Zeit* fehlt, und die Klage über jene jungen Leute, die „eigentlich keinen Boden haben“ [Zitat 2] zur Deutung heranzuziehen. Denn eine Kontinuität mit den beiden erörterten privaten Schriften ist in der Wortwahl und der Konzeption unverkennbar: das erst Provinzielle dringt ins Innere des philosophischen Gedankens. Doch in dieser Ausrichtung gerät ins Uneindeutige, worin die Kultur der Bodenständigkeit und jene Vergangenheit als ein nicht entlegener oder fremder und demzufolge doch offenbar heimatlicher Quell der „produktiven Aneignung“ denn bestehen sollen. Da die „Geschichtlichkeit des Daseins“ eine für *Sein und Zeit* begründende Konzeption ist, muss sie für das Dasein überhaupt Gültigkeit haben, so dass die Geschichtlichkeit selbst dann gegeben ist, wenn dem Dasein die Historie fehlt, als ihr „defizienter Modus“. Dieses Charakteristikum der Dichotomie des Daseins wird hier erstmalig erwähnt und noch gelegentlich verwendet, ohne dass es aber zum *terminus technicus* eines philosophischen Systems reichen würde. Durch die „Bodenlosigkeit des Geredes“ [Zitat 4], das „die Seinsart des entwurzelten Daseinsverständnisses“ [33] ist, lässt sich auch der „defiziente Modus“ der Bodenlosigkeit und des Fehlens der Historie aber der „Herrschaft des Alltäglichen“ zuordnen, dem „Man“. Es beginnt hier die grundlegende Zweiteilung des Daseins von *Sein und Zeit*, die des „eigentlich geschichtlich Seienden“ [34], dem das „entwurzelte Dasein“ entgegensteht; die des „Selbstseinkönnens“, gegen die „Verfallenheit an die Welt“ gesetzt; und sie beginnt mit dem Verweis auf die „Bodenlosigkeit“ und dem Entlegenen und Fremden, dem die „elementarsten Bedingungen“ fehlen, „die einen positiv-

en Rückgang zur Vergangenheit im Sinne einer produktiven Aneignung ihrer allein ermöglichen.“

In einer Umkehr der Frage der hitzigen Debatte, inwieweit der deutsche Heimatboden oder Heideggers spätere Vision eines platonisch-nationalsozialistischen Totalitarismus hier bereits enthalten oder vorgezeichnet sind, inwieweit auch das „verwurzelte Dasein“ und „der positive Rückgang zur Vergangenheit“ implizit antisemitisch konnotiert sind, wird zunächst die Uneindeutigkeit des „eigentlichen“, des nicht vom defizienten Modus bestimmten, des elementar bedingten Daseins offenbar, das in *Sein und Zeit* in einer werkinternen Exegese auch nicht aus einem expliziten Anti-Urbanismus hergeleitet werden kann. Werden auch die Bestimmungen des „Man“ herangezogen, so ist „das Neutrum“ das erste Merkmal, die „Unauffälligkeit“ und „Nichtfeststellbarkeit“, in der es „seine eigentliche Diktatur“ [35] entfaltet, die der „Alltäglichkeit“, deren Charakteristika immer wieder nur damit zu fassen sind, nicht-eigentlich, nicht-verwurzelt, nicht-jemeinig zu sein. Im zitierten Abschnitt kommt Heidegger auch nicht mehr auf das, was seinem privat erwähnten „Volksstamm“, seiner „Scholle“ am nächsten liegt: jetzt ist es die „entwurzelte griechische Ontologie“, die als solche seit dem Mittelalter gelehrt werde, und in dieser verstellten Form zunächst einer Destruktion unterworfen werden müsse, um „die elementarsten Bedingungen“ des Daseins wieder freizulegen.

Der Angriff auf die „Tradition“, die bei Heidegger die Herrschaft des Subjektivismus über das Sein meint, die mit dem seit dem Mittelalter bestehenden Schulweisheiten zum griechischen Denken aus dem philosophischen Diskurs eliminiert gehören, verweist das Sprachbild des Bodens mithin in einen Bereich, in dem es der konkreten Bedeutung der „Scholle“ entzogen wird und den geistigen Boden, ein philosophisches Fundament betrifft. Hier ist die Parallele zur üblichen Philosophen-Schelte der Philosophen – *docta ignorantia* und Kants „cyklopische“ Gelehrsamkeit, der das Auge der „wahren Philosophie“ fehle [36] – deutlich, und so muss auch Nietzsches Kritik an der Vernunft erwähnt werden,

Götzen-Dämmerung und die „Idiosynkrasie bei den Philosophen“, zu der dort „ihr Mangel an historischem Sinn, ihr Haß gegen die Vorstellung selbst des Werdens, ihr Ägyptizismus“ gerechnet werden – nicht weit entfernt von Heideggers Konzeption der „Geschichtlichkeit des Daseins“ und der Zurückweisung von Standpunkten, die zu „den entlegensten und fremdesten Kulturen“ gehören.

Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*:

„Alles, was die Philosophen seit Jahrtausenden gehandhabt haben, waren Begriffs-Mumien; es kam nichts Wirkliches lebendig aus ihren Händen. Sie töten, sie stopfen aus, diese Herren Begriffs-Götzendienen, wenn sie anbeten – sie werden allem lebensgefährlich, wenn sie anbeten. Der Tod, der Wandel, das Alter ebensogut als Zeugung und Wachstum sind für sie Einwände – Widerlegungen sogar. Was ist, *wird* nicht; was wird, *ist* nicht... Nun glauben sie alle, mit Verzweiflung sogar, ans Seiende. (...) Ich nehme, mit hoher Ehrerbietung, den Namen *Heraklit's* beiseite.“ [37]

In Heideggers „Geschichtlichkeit des Daseins“, sei es defizient oder nicht, ist kaum etwas anderes zu sehen, als die Absage an „Begriffs-Mumien“, an den Glauben an ein starres Sein, das, so Nietzsche weiter, „der Conception ‚Ich‘“ [38] erst folgt. Ohne hier nun aber bei Goethe, Nietzsche, Kierkegaard, Dilthey, Yorck, Husserl, Lask, Jaspers, Rosenzweig [39] und Ortega y Gasset nachzuforschen, was sich von ihren Gedanken wohl bei Heidegger in modifizierter Form wiederfindet, lässt sich sagen, dass der Passus aus *Sein und Zeit* nicht in einer lokalpatriotischen und in diesem Sinn „volkstämmisch-schwäbischen“ Bedeutung zu fassen ist – die „Treue zur Scholle“ kann hier nicht konstatiert werden. Dagegen scheint der Entwurf einer griechisch-heideggerischen Kultur des philosophischen Denkens durch, das die Tradition der Schulmeinungen und Dogmen der Lehre aussondert und frei davon bestenfalls bei einzelnen Philosophen – in der Folge von Nietzsche – gefunden werden kann. Die Bodenlosigkeit, die durch philosophische Polymathie „verhüllt“ werden soll, ist ein frühes Beispiel dafür, dass eine Idiosynkrasie dieses Sprachbildes bei Heidegger beginnt: es

ist der durch die „Tradition“ bewirkte Verlust des „eigentlichen griechischen Denkens“ einer defizienten „Geschichtlichkeit des Daseins“.

Auch wenn eingeräumt wird, dass die „entlegensten und fremdesten Kulturen“ des Philosophierens auch geographisch bedingt sind, zeichnen sich die Konturen eben jenes eigentümlichen „Bodens“ ab, mit dem Heidegger in letzter Folge die Voraussetzung seines eigenen Denkens bezeichnet: fern von jenem, was eine entlegenste und fremdeste Kultur sein mag, die aus jenem Bereich herausfällt, in dem die „Verwurzelung“ der Ontologie in diesem Sinn lokalisiert werden kann. Der gewöhnliche und dadurch auch allzu schlichte intentionale Schnellschluss, dass die fremdesten Kulturen, noch dazu im Plural, die „jüdischen“ – geographisch entlegen? – seien, ist jedenfalls in dieser direkten Form nicht zu bestätigen, schon, da das Jüdische in Heideggers späterem Urteil auch das Neukantianische ist, dem er dann zwar eine „Schwebe“ und damit eine Art der „Bodenlosigkeit“ nachsagt, das aber in die Tradition des Subjektivismus gehört und nicht als „entlegenste und fremdeste Kultur“ begriffen werden kann – ähnlich hat sich Heidegger auch zu Spinoza geäußert [40] – und noch davon abgesehen, dass der Begründer der Phänomenologie ein gebürtiger Jude war. Diese Lesart trägt daher wenig.

Weitaus plausibler und im Sinn der Immanenz auch tensionaler – da es auf einen inneren Konflikt in *Sein und Zeit* und ebenso bei dessen Verfasser hindeuten kann – ist die Hypothese – und es kann schwerlich mehr sein, nicht einmal eine These, die sich bestätigen oder widerlegen ließe –, dass das von der heimatlichen Kultur entwurzelte Geschehen („Geschichtlichkeit“) des Daseins im allgemeinen wohl ein großstädtisches und modernes meint, im Speziellen aber begründetermaßen zulässt, an bestimmte Repräsentanten dieses „Philosophierens in den entlegensten und fremdesten Kulturen“ zu denken. Dabei mag das Jüdische, das Heideggers Gegnern als ewige Grille sofort ins Denken gerät, schon auch zu den Konnotationen gehört haben, doch das ist keineswegs zwingend notwendig. Es genügt schon, an August Faust und Eu-

gen Herrigel zu denken, beide Rickert-Schüler wie Heidegger, später auch beide NSDAP-Mitglieder wie Heidegger: ersterer, der auch bei Husserl und Heidegger selbst Vorlesungen besucht hatte, übersetzte 1925 japanische Zen-Texte, letzterer nahm eine Gastprofessur in Sendai an, wo er von 1924 bis 1929 lehrte. [41] Ähnliche Beispiele lassen sich für die Begeisterung für hinduistische Schulen finden, die in den 1920er Jahren nicht wenig verbreitet war.

Allerdings ist es ebenso gut möglich, dass Heidegger hier unter anderem an die Resultate der engen Zusammenarbeit zwischen Ernst Cassirer und der Hamburger *Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg* dachte, die dazu geführt hatte, dass Cassirer 1925 mit dem zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* – den Heidegger in *Sein und Zeit* erwähnt [42] – und mit einer Kurzfassung dessen, *Sprache und Mythos – Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, eine semiotische Lehre entwickelte, die von den Upanischad bis zum altägyptischen Totenbuch und den Konzeptionen melanesischer und amerikanischer Ureinwohner, von *mana*, *tabù*, *wakanda* bis *manitu*, aus fernen Kulturen alles heranzog, was die ethnographisch orientierte Bibliothek hergab. [43] In dieser äußerst personifizierten und ebenso spekulativen Deutung würde der vielfach ungeduldig bereitgehaltene Vorwurf zwar greifen, dass jenes „entwurzelte Dasein“ doch auf ein jüdisches Dasein ziele – doch zum einen war Cassirer nicht nur Jude, sondern auch Repräsentant des großstädtischen Lebens, und diesem das Jüdische überzuordnen, wäre Willkür (wobei, wie noch erörtert wird, es wahrscheinlich ist, dass Heidegger *auch* an Juden dachte, wenn er die Großstadt befandete). Zum anderen aber wäre die Beziehung zwischen Heidegger und Cassirer mit den drei Begegnungen (1923 in Hamburg, 1929 in Davos und 1932 in Freiburg) dafür heranzuziehen, die äußerst ambivalent genannt werden muss: der Weltmann und der Bauernbub, wie Gadamer es beschreiben sollte, waren so voneinander angetan, wie sie sich auch abstießen, und in welchem Maß dabei Cassirers jüdische Herkunft und Heideggers Antisemitismus entscheidend waren, ist gerade deshalb fraglich, weil

beide in vielerlei Hinsicht Gegensätze darstellten – bis hin zum Idealismus ewiger Werte und dem Sein-zum-Tode. [44]

Diese Perspektive aus der engen Fixierung auf die eine Person zu lösen, würde allgemeiner den Neukantianismus als die durch die Tradition des Subjektivismus entwurzelte „Geschichtlichkeit des Daseins“ in dem Maße zulassen, in dem dieser dem Zeitgeist jener Jahre folgte, das Exotische für die philosophischen Betrachtungen heranzuziehen, sei es der indischen oder der japanischen Kultur oder jener als urtümlich und ursprünglich geltender Stämme – Heidegger: des „primitiven Daseins“ [45] – in afrikanischen, amerikanischen und auch pazifischen Regionen. Da das Thema in *Sein und Zeit* im § 11 angesprochen wird, und die ganz ähnliche Formulierung dort wiederkehrt – „der heute verfügbare Reichtum an Kenntnissen der mannigfaltigsten und entlegensten Kulturen“ – und auch das Resümee durchaus vergleichbar ist – das „synkretistische Allesvergleichen und Typisieren gibt nicht schon von selbst echte Wesenserkenntnis“ – wäre gemäß der aus der Gräzistik genommenen Methode der strikten Immanenz der Exegese – nur aus dem Werk oder mehreren Werken eines Verfassers selbst heraus – in diesem Fall die Deutung zwingend, dass die um sich greifende Mode der von Heidegger dort kritisierten empirischen Anthropologie und Ethnographie gemeint ist, wobei das 1923 in Hamburg geführte Gespräch mit Cassirer, wie dort vermerkt, Einigkeit über die Notwendigkeit einer „existenzialen Analytik“ hervorbrachte, die solche Wissenschaften erst dazu befähigen sollte, über das „primitive Dasein“ Aussagen zu treffen, die eine subjektivistische Weltsicht nicht wieder selbst dort hineinlegen. Wird aus dem o. a. Zitat noch das „historische Interesse“ und der „Eifer für eine philologisch ‚sachliche‘ Interpretation“ herangezogen [46], so ist die Kritik an einer Wissenschaftlichkeit der Philosophie jedoch ein Wegweiser in dieselbe Richtung, die insgesamt eine moderne und urbane Polymathie betrifft und dann jedes Philosophieren, das wenigstens als eine solche erscheinen kann. Anzumerken ist dann auch, wie noch näher ausgeführt wird, dass die zitierten Textstellen

aus dem privaten Bestand und jene aus *Sein und Zeit* ohne das Prinzip der Immanenz nahezu komplett die Inhalte der Aussagen ergeben, die Heideggers Begriff der Bodenlosigkeit von 1933 bestimmen.

Wenn in der Forschung gelegentlich darauf hingewiesen wird, welche große Bedeutung Heidegger in seiner Selbstsicht der Sprache beimaß, so muss diese Sicht weder zu seinen Gunsten noch zu seinen Lasten geteilt werden, denn wie hier schon eingangs erwähnt und an zwei Beispielen verdeutlicht, befand sich der Stilist im Verlauf der 1920er Jahre noch in einem Stadium, in dem ihm der Jargon der lokalen Vereinsnationalisten als Marschgepäck ins Philosophische diente, womit erneut die These eines solchen Zweierlei der Wortwahl in *Sein und Zeit* in Erwägung gezogen werden soll: dass es sich dabei mitnichten durchgängig um ein Werk wohlüberlegter und reiflich erwogener begrifflicher Fassungen und Verweisungen handelt. Das mag durch das oft und auch noch in späteren Schriften verwendete Wörtchen „entwurzelt“ bekräftigt werden. Denn allem Entwurzelten geht ein Ereignis des entscheidenden Wandels von einem Zustand des Gegenteils, des Verwurzelten, voran, so dass die zunächst harmlos und marginal erscheinende Frage, warum Heidegger stattdessen nicht besser „wurzellos“ gesagt habe, ein *tertium non datur* hervorbringt, denn entweder es wurde ein solcher Wandel zugrundegelegt, oder der Begriff wurde von dem Denker aus der schwäbischen Kleinstadt unreflektiert verwendet. In diesem Fall ließe sich der Ursprung im Repertoire des völkischen Jargons der lokalen Gruppierungen und Verbände finden. Das Dritte – gleichwohl immer denkbar – wäre hier zugunsten von Heidegger konstruiert: ein dafür festgelegter Privatgebrauch des Wortes – was den Darlegungen zur Sprache dort nicht entsprechen würde. [47] Und es ist nicht wenig bezeichnend, dass Heidegger die Formulierung der Entwurzelung in *Sein und Zeit* in der Erörterung des „Geredes“ bekräftigt und gar mit dreifacher Wiederholung im selben Absatz präsentiert. Es heißt dort:

„Das Gerede, das in der gekennzeichneten Weise verschließt, ist die Seinsart des entwurzelten Daseinsverständnisses.

Es kommt jedoch nicht als vorhandener Zustand an einem Vorhandenen vor, sondern existenzial entwurzelt ist es selbst in der Weise der ständigen Entwurzelung. Das besagt ontologisch: Das im Gerede sich haltende Dasein ist als In-der-Welt-sein von den primären und ursprünglich-echten Seinsbezügen zur Welt, zum Mitdasein, zum In-Sein selbst abgeschnitten. Es hält sich in einer Schweben (...). (...). Da, das ‚In-der-Welt‘ ist, hat die Seinsmöglichkeit solcher Entwurzelung, die so wenig ein Nichtsein des Daseins ausmacht als vielmehr seine alltäglichste und hartnäckigste ‚Realität‘.“ [48]

Zunächst einmal sollte hier der doch wohl gemeinte Sinn des verstellten Stils und der verzerrten Sprachbilder freigelegt werden: entwurzeltes Verständnis, existenzial entwurzelt in ständiger Entwurzelung des Daseins, das sich, ontologisch, durch Gerede in der Schweben hält, Seinsmöglichkeit der Entwurzelung – die Entwurzelung ist jedoch ein Ereignis, und üblicherweise wird es als ein solches begriffen, das sich nicht beliebig an ein- und demselben „Dasein“ wiederholen lässt: mit der „ständigen Entwurzelung“ ist bei Heidegger somit entweder eine „bleibende Entwurzelung“ gemeint, die linguistisch aber eine vorherige Verwurzelung voraussetzen würde, oder eine „beständige Wurzellosigkeit“ – und wohl nicht ein endlos repetitives Ereignis des Entwurzeln, das ebenso oft eine Wieder-Verwurzelung bedingen würde. Das am Ende doch Gewöhnliche des Gedankens ist auch hier durch eine eben solche Sprache gekennzeichnet und kongruiert ihr. Mithin eine beständige und so zunehmende Entfernung von den Wurzeln des eigentlichen Daseins durch das Gerede als die gemeinte Aussage hier gesetzt, ist in den „primären und ursprünglich-echten Seinsbezügen“ sicher nichts anderes zu sehen als in jenen „elementarsten Bedingungen“ des Daseins aus dem Zitat zuvor. Auch in dieser Stelle wird die Alltäglichkeit, die ja die Herrschaft des „Man“ bestimmt, zum Merkmal des „entwurzelten Verständnisses“, wobei das „Mيتدasein“ hier nicht das „innerweltliche Ansichsein“ [49] zu sein scheint, sondern bereits das der modifizierenden *eigentlichen* Erschlossenheit [50], von dem die alltägliche und hartnäckige Realität des im Gerede sch-

webenden Daseins ausgeschlossen ist.

Entsprechend dazu verwendet Heidegger im § 35 von *Sein und Zeit* erneut *ad hoc* [51] und ohne nähere Erörterung den Begriff „primären Seinsbezug“ [52], um festzustellen, dass ein solcher zwischen der Rede (dem „Geredeten“) und ihrem Sujet nicht besteht. Das, was gesagt wird, betreffe mithin nicht das Sein des Seienden, sondern entferne sich von diesem, ziehe dabei „weitere Kreise“ und übernehme „autoritativen Charakter“ [Zitat 4]:

„In solchem Nach- und Weiterreden, dadurch sich das schon anfängliche Fehlen der Bodenständigkeit zur völligen Bodenlosigkeit steigert, konstituiert sich das Gerede. Und zwar bleibt dieses nicht eingeschränkt auf das lautliche Nachreden, sondern breitet sich aus im Geschriebenen als das ‚Geschreibe‘. Das Nachreden gründet hier nicht so sehr in einem Hörensagen, es speist sich aus dem Angelesenen. Das durchschnittliche Verständnis des Lesers wird nie entscheiden können, was ursprünglich geschöpft und errungen und was nachgeredet ist. (...) Die Bodenlosigkeit des Geredes versperrt ihm nicht den Eingang in die Öffentlichkeit, sondern begünstigt ihn.“ [53]

Insbesondere das zweite Personalpronomen – „ihn“ – weist die Bodenlosigkeit als die des Lesers aus, dadurch zweifach bestimmt, da selbiger auch der Rezipierende der Bodenlosigkeit ist und von einem zum anderen Satz darin die Seiten wechselt. [54] Ebenso der „Leser“, der in *Sein und Zeit* nur dieses eine Mal genannt wird, wie jene, die das Gerede und das Geschreibe erzeugen, ermangeln des „primären Seinsbezuges“, und dieser ist mit der Bodenständigkeit gegeben. Die „Bodenständigkeit“, das explizite Gegenstück zur „Bodenlosigkeit“, wird zu Beginn von *Sein und Zeit* bei der Erörterung des „Vorbegriffes der Phänomenologie“ erwähnt, auch in diesem Fall beiläufig, d.h. ohne den definitorischen Aufwand einer philosophischen Begriffsbildung und offenbar auch ohne diese Absicht. Es geht dort um drei Formen der „Verdecktheit“ der Phänomene, wobei die dritte, die „Verstellung“, die „häufigste und gefährlichste“ sei, da sie die „Möglichkeit der Täuschung und Mißleitung“ enthalte. Die „in ihrer Bodenständigkeit verhüllten Seinsstrukturen“

seien aber gleichwohl „verfügbar“. [55] Doch jeder „ursprünglich geschöpfte phänomenologische Begriff und Satz steht als mitgeteilte Aussage in der Möglichkeit der Entartung. Er wird in einem leeren Verständnis weitergegeben, verliert seine Bodenständigkeit und wird zur freischwebenden These.“ [Zitat 5] [56] Die „Bodenständigkeit“ ist also ein Merkmal des „ursprünglich geschöpften phänomenologischen Begriffes“ wie auch des „primären Seinsbezuges“, während die „Bodenlosigkeit“ die „Entartung“ solcher Aussage zu „freischwebenden Thesen“ ermöglicht, zum „leeren Verständnis“, das dann auch die „Möglichkeit der Täuschung“ enthält.

Zunächst beschreibt Heidegger in [Zitat 4] mit dem „Nach- und Weiterreden, dadurch sich das schon anfängliche Fehlen der Bodenständigkeit zur völligen Bodenlosigkeit steigert“, einen stilistisch recht fragwürdigen Übergang vom Fehlen der Bodenständigkeit zur Bodenlosigkeit, gerade so, als wäre es denkbar, den fehlenden Boden noch weiter zu entziehen, bis „völlige Bodenlosigkeit“ erreicht ist. Auch hier patzt der philosophierende Stilist in bemerkenswerter Unsicherheit der Verwendung von gegebenen Sprachbildern und gibt mit ihrer unbeholfenen Reproduktion selbst ein valides Beispiel für das, was er das „Geschreibe“ nennt. Das Fehlen der Bodenständigkeit noch zur Bodenlosigkeit zu steigern, kann im besten Fall nur als Rabulistik durchgehen, denn wenn es mehr wäre, müsste die Frage gestellt werden, ob der Ernst des Gedankens auf eine prozesshafte Entfernung von einem „primären Seinsbezug“ zum gänzlichen Verlust des Bezuges zum Sein schließen lasse – ob noch ein sekundärer und tertiärer Seinsbezug die Entwicklung vom anfänglichen Fehlen der Bodenständigkeit bis zur Schweben im Vielerlei der Lehren aus entlegensten Kulturen der Welt und bis zur Täuschung begleiten. Doch ein solcher gradueller Übergang ist dort nicht dargelegt, und es ist nicht zu erkennen, in welchem Zustand ein „Dasein“ eines nur teilweise bodenlosen Seinsbezuges zu denken wäre.

Die minuziösere Exegese des § 35 zum „Gerede“, das in Zitat [4] als „Nach- und Weiterreden“ jene „völlige Bodenlosigkeit“ bewirkt, kann unschwer doku-

mentieren, dass die stilistische Schwäche das viel entscheidendere Unvermögen verbirgt, den Sprachbildern der Bodenständigkeit und der Bodenlosigkeit und ihren dort verwendeten Synonymen oder Entsprechungen die Bedeutung philosophischer Begriffe zu verleihen, dagegen sie auch dort deutlich das Gegenteil sind, d.i. verklärende Begrifflichkeiten, dazu gedacht, auf ein bloß gemüthafes, intuitives Wissen zu verweisen, was das „Bodenständige“ etc. überhaupt sagen soll. Nach einer durch Substantivierungen gestelzten und sonst ganz unphilosophisch gewöhnlichen Definition der Rede [57], wird gezweifelt, ob die verbal geäußerte Sprache einen „echten Seinsbezug“ vermitteln kann. Die Rede kann aber verstanden werden, so heißt es dort weiter, „ohne dass sich der Hörende in ein ursprünglich verstehendes Sein zum Worüber der Rede bringt“. Denn: „Die Mitteilung ‚teilt‘ nicht den primären Seinsbezug zum beredeten Seienden...“, da es diesen „verloren bzw. nie gewonnen hat“ [58]. Deshalb „teilt es sich nicht mit in der Weise der ursprünglichen Zueignung dieses Seienden“ – dadurch somit das „anfängliche Fehlen der Bodenständigkeit“ gesteigert werde. Vom Problem der Rezeption eines erschlossenen Seins geschieht ein Sprung zurück zum Problem der Mitteilung, die den primären Seinsbezug nicht teilt – in dieser zweiten Problematisierung kann „der Hörende“ aber keine entscheidende Bedeutung mehr haben, da schon die Mitteilung eine Vermittlung des Seins ausschließt. [59] Da sich der „primäre Seinsbezug“ in der Rede durch die Mitteilung also verliert, wird „auf dem Wege des Weiter- und Nachredens“ so das „anfängliche Fehlen der Bodenständigkeit zur völligen Bodenlosigkeit“ gesteigert. Hier gerät insgesamt die schon seit Platons *Kratylos* debattierte Frage der „Richtigkeit des Namens“ (*orthototos ton onomaton*) für das Seiende [60] und für die Wahrheit (*aletheia*) durch eine nahezu volkstümliche Kritik des Problems der Intention und der Rezeption der Sprechakte in die Konturlosigkeit, in das Ungefähre, das den Sprachbildern des Bodens und der Bodenlosigkeit entspricht.

Wenn die „Ausgesprochenheit“ ein Verstehen der erschlossenen Welt verwahrt – wobei sich schon fragt, wie und ob

das Aussprechen und das Verwahren überhaupt identisch stattfinden kann – und das Problem mit der „Teilnahme am erschlossenen Sein“ gegeben und in der Mitteilung selbst begründet ist, die ein Modus des „Miteinanderseins“ darstellt, dann zielt die Problematik des Kapitels auf den Satz, die „Mitteilung ‚teilt‘ nicht den primären Seinsbezug“, was eine ihr inhärente und damit wesenseigene Zuschreibung ist: die Mitteilung kann demnach das erschlossene Sein überhaupt nicht kommunizieren, nicht in der verbalen Sprache. Hier wäre dann eine profunde Analytik zu dieser Aussage nötig gewesen, die erörtert hätte, was im Akt des Aussprechens eine solche Vermittlung verhindert, anders als in der geschriebenen Sprache. Gilt es für den sokratischen Dialog? Für die *Davoser Disputation*? Oder gilt es nur für das „Gerede“, die „Seinsart des Verstehens und Auslegens des alltäglichen Daseins“ [61] – was also nur eine schlichte Tautologie wäre. Doch auch der vorherige Abschnitt, „Da-sein und Rede. Die Sprache“, der ebenfalls viele Gemeinplätze der Sprachphilosophien zusammen legt, erhellt dazu nichts. Die Darlegungen des § 35 besagen nicht viel mehr, als dass sich philosophische Gedanken im kommunikativ-verbalen Miteinander gewöhnlich verflachen und in der Folge die Verflachung für das erschlossene Sein gehalten wird, was den Mangel an dem primären Seinsbezug und die freischwebende Rede noch steigere – und auch hier bleibt im Vagen, was genau jene „Bodenständigkeit“, damit dann aber auch das „primäre Seinsverständnis“, also sein soll.

Hinzu kommt eine definitonische Festschreibung des „Geredes“, von dem zunächst gesagt wird, dass es nicht herabziehend gebraucht werde, sondern „terminologisch ein positives Phänomen“ [62] sei. Doch die „Bodenlosigkeit des Geredes“ [63] ist im heideggerschen Sinn allerdings herabziehend. „Das Gerede ist die Möglichkeit des Verstehens ohne vorgängige Zueignung der Sache.“ Es „entbindet nicht nur von der Aufgabe des Verstehens, sondern bildet eine indifferente Verständlichkeit aus, der nichts mehr verschlossen ist.“ Noch herabziehender geht es schwerlich. Mithin wird vorgegeben, von einem „Phänomen“ des Miteinanderseins zu

handeln, das durch die Zuschreibungen aber als ein Modus feststeht, der jedes philosophische, seinsphilosophische, so gar nur jedes tiefere Verständnis *per definitionem* ausschließt. Es ist demnach eine eher gewöhnliche Kritik an der alltäglichen Rederei.

Der „primäre Seinsbezug“ dagegen ist nur durch die „Bodenständigkeit“ möglich, wodurch die „Bodenlosigkeit“ akkurat und ohne dass ein guter Zweifel daran bestehen könnte, von demselben ausgeschlossen ist – das „Gerede“ ist dann das kommunikative Phänomen der Bodenlosigkeit und als solches ein Antonym jener Bodenständigkeit, durch die Seinerschließung und „eigentliches“ Verstehen erst möglich sind. Dann aber kann „Bodenlosigkeit des Geredes“ nicht „Unhaltbarkeit“ im Sinn eines angemessenen Argumentes bedeuten – vielmehr ist es das Fehlen jenes Verhältnisses zum verwurzelten Dasein wie auch zu der nicht durch Kommunikation erschließbaren Einsicht des Selbst in der Besinnung auf die elementaren Bedingungen, und mit diesem ersten Gedanken von *Sein und Zeit* gründet Heideggers Seinsphilosophie in einem dort leeren Verweis auf einen Bezug zum Boden. [64]

Die „Bodenlosigkeit des Geredes“ im obigen Satz fasst das „Nachreden“ zusammen, den nur durch die Mitteilung vernommenen, „entarteten“ Gedanken, der zudem mit einem „durchschnittlichen Verständnis“ rezipiert und reproduziert wird – die „Bodenlosigkeit des Geredes“ ist daher, und das lässt sich wortwörtlich aus dem dortigen Kontext herleiten, das Gegenteil dessen, was „ursprünglich geschöpft und errungen“ ist – wobei der Akt eines ursprünglichen Schöpfens und Ringens eine bloße Ankündigung bleibt, die im dritten und nie gelieferten Abschnitt des ersten Teils von *Sein und Zeit* erfüllt werden sollte. Damit öffnet sich, um im Bild zu bleiben, ein Abgrund der assertorischen und proklamierten – Kant hätte womöglich gesagt: der postulierten – Tiefe eines Denkens, das nicht vollzogen wird, jedenfalls nicht dort, weshalb die immanente Exegese des Begriffes der Bodenlosigkeit kaum über synonyme Worthülsen hinauskommt, da er zwar z.B. durch „nicht ursprünglich geschöpft“ ersetzt werden kann, eben diese Formulierung

alle Forschenden aber sofort wieder dadurch zwingend an den Ausgangspunkt zurückverweist, dass eine philosophische Erkenntnis, die „nicht ursprünglich geschöpft“ ist, in *Sein und Zeit* vornehmlich die Erklärung der Bodenlosigkeit und ihrer Konnotationen und Antonyme findet. Auch dieses letztere, die „Bodenständigkeit“, die gleichermaßen in die Übungsphase der Suche nach dem stilistischen Selbst des Denkers gerät [65], bietet wieder nur „Seinsstrukturen“, für deren Definition sie selbst das entscheidende Merkmal ist.

„Bodenlosigkeit“ und „entwurzeltes Dasein“ bleiben philosophisch im Entwurf der Innerlichkeit des Subjektivismus, der „Tradition“ seit Descartes, eine Folge dessen, und die Verwerfung einer Teilhabe an dem Gerede der Masse gemeinsam mit der Bereitschaft, die Herausforderung des Daseins im Dasein-zum-Tod zu erkennen, fallen in das Gegenteil, in die „Bodenständigkeit“ und „Verwurzelung“, ohne dass das Geheimnis um die seinerschließende Wirkung eines „Bodens“ an irgendeiner Stelle von *Sein und Zeit* eine hinreichende philosophische Klärung finden würde. Die Referenz auf den Boden bleibt auch in *Sein und Zeit* das, was sie sonst ist: uneindeutig, verweisend, anti-aufklärerisch, im genannten Sinn verklebend, ein Sprachbild, das nicht auf das einsehbare Denken zielt, sondern einen Verweis auf den Zugang zu einer postulierten Urtümlichkeit impliziert und mit der „Eigentlichkeit“ parallelisiert. Die „Bodenlosigkeit“ ist dann das Entwurzelte der Befindlichkeit der Uneigentlichkeit. [66]

Hinreichend ausdrücklich bestätigt wird die werksimmanente Verwendung des Begriffes als ein Ausdruck der Verlorenheit im Allgemeinen durch die Aussage, dass dem Dasein unter dem Schutz der Mehrheitsmeinung „die Unheimlichkeit der Schweben, in der es einer wachsenden Bodenlosigkeit zutreiben kann, verborgen bleibt“. [Zitat 6] Erneut ist das schiefe Sprachbild ein Ausdruck der Unbeholfenheit des Schreibers, der seinen Stil noch sucht: die Schweben, im Sinn einer begrifflichen Systematik genommen, wäre hier die Form einer offenbar schon begonnenen Bodenlosigkeit, welche daselbst wachsen kann – das Fehlen des

Bodens wächst – doch nicht wachsen muss, weshalb demnach auch beginnende Bodenlosigkeit möglich ist: also die Schweben. So oft auch von Heideggers Sprache gehandelt wurde, war die teils kniende Anerkennung die Voraussetzung selbst der herben Kritik, sei es als „Sprache eines unsichtbaren Königreichs“ und einer „Liturgie von Innerlichkeit“ [67], sei es als Kryptik entsprechend einer hermeneutischen Unschärfe, die das ewig Unsagbare der Not der Deutung anheimgibt oder auch als komplex und scharfsinnig durchdachte Chiffrierung eines frühen Entwurfes einer erst später enthüllten nationalsozialistischen Ideologie. Bei alledem wurde eines übersehen: der Verfasser von *Sein und Zeit* war ein stilistischer Provinzler, einer, der sich gerade erst dazu aufschwang, von geborgten Sprachbildern aufsteigend selbst zu formulieren, der den Humus, den „Boden“ seines Ausdrucks in eben jenem volkstümlichen Gerede fand, das zu reproduzieren er wohlweislich als „uneigentliches Dasein“ – welch' Armseligkeit der Wortfindung, nein? – brandmarkte, weshalb Psychologen, die sich über sein Werk beugen, es einmal damit versuchen möchten, ob jene Warnungen vor dem Uneigentlichen, dem Angelesenen, dem Gehörten, vor jenem, das der „Bodenlosigkeit“ des Gesagten entspringt und nicht einer „Bodenständigkeit“ des zeitlebens nur simulierenden Bauern Heidegger, in erster Linie, sei es bewusst oder nicht, sein Alter ego anriefen.

IV. Zwischenresümee: Bodenlosigkeit und Uneigentlichkeit in *Sein und Zeit*

Zur Interpretation und Wertung der Sprachbilder der Bodenlosigkeit und Bodenständigkeit in *Sein und Zeit* und ihrer Synonyme sollte zunächst entschieden werden, ob sie die weltanschaulichen Überzeugungen des Philosophen Heidegger belegen oder auch aus diesen heraus bestimmt werden oder vielmehr eine werkimmanente Exegese sein sollen, zu der die Person des Verfassers des Werkes nicht oder nicht notwendigerweise herangezogen wird. Wird nach Heideggers weltanschaulicher Entwicklung gefragt, dann sind auch

andere zeitnahe Quellen der Begrifflichkeiten zu bedenken, wie die Zitate [1] und [2], aber, mit einem gewissen Vorbehalt, der die für Heidegger äußerst prägenden Jahre zwischen 1927 und 1933 betrifft, auch zum Beispiel die Textstellen aus der Rektoratsrede und dem Gutachten zu Richard Höningwald. Mit dieser ersten, gewissermaßen auf die Person Heidegger erweiterten Deutung zu beginnen, wird leichter ermöglichen, daraus entstehende Schlüsse für die werkimmanente Exegese wieder in Klammern zu setzen und schließlich nach einer Bedeutung des Begriffes der Bodenlosigkeit und der Synonyme in SZ zu forschen und von Heidegger abzusehen.

Werden zuerst andere, zeitnahe einschlägige Textstellen von Heidegger bei der Exegese bedacht, so erhalten Verweise wie die auf die „eigene Bodenlosigkeit“, die mit dem „Philosophieren in den entlegensten und fremdesten Kulturen“ verdeckt werden soll, zunächst einmal eine bestimmbare und konkrete Bedeutung, also die der „Boden- und Charakterlosigkeit modernen Lebens“, welches der „Ursprünglichkeit ländlichen Lebens“ in der „Heimat“ entgegen steht, der Verwurzelung „im Charakter meines Volksstammes“ [Zitat 2]. Es ist hier zwar schon einzuwenden, dass die philosophischen Implikationen, die durch werkexterne Textstellen wie diese erst entstehen, auch neue Problematiken schaffen – hier insbesondere die Einheit der Bodenständigkeit und der Verwurzelung im Volksstamm, obgleich die Bodenständigkeit in *Sein und Zeit* eine Bedingung des Selbstseinkönnens ist. Doch zum einen führt *Sein und Zeit* selbst in eine unauflösbare Problematik, die durch eine solche Exegese einsehbarer werden könnte, und zum anderen ist die strikt werkimmanente Deutung, wie zu sehen sein wird, dagegen zu fragwürdigen und teils inakzeptablen hermeneutischen Notlösungen gezwungen.

Wenn bei der auch auf werkexterne Textstellen von Heidegger referierenden Deutung der Begriffe zum Boden in *Sein und Zeit* auf solche verwiesen wird, die in der Zeit der Entstehung des Werkes verfasst wurden, so ist jedenfalls das Argument erst nach *Sein und Zeit* entwickelter Konnotationen ausgeschlossen. Das hier noch zu

erörternde Gutachten zu Richard Höningwald [Zitat 5] stammt nun deutlich aus der Zeit danach, 1933, wodurch es sicher legitim erscheint, die nun antisemitische Definition des Neukantianismus – als „freischwebendes Bewusstsein überhaupt (...), verdünnt zu einer allgemein logischen Weltvernunft“, in dem „unter scheinbar streng wissenschaftlicher philosophischer Begründung der Blick abgelenkt vom Menschen in seiner geschichtlichen Verwurzelung und in seiner volkhaften Überlieferung seiner Herkunft aus Blut und Boden“ sei – wodurch es also legitim erscheint, diese antisemitische Konkretisierung der teils in wortgleichen Kontexten verwendeten Begriffe der Bodenlosigkeit und Bodenständigkeit und ihrer Synonyme in *Sein und Zeit* nur der späteren biographischen Phase von Heidegger zuzuordnen. Eingedenk auch des Zeugnisses von Husserl, der bei seinem einstigen Schüler eine Zunahme des Antisemitismus seit dem Frühjahr 1932 konstatiert hatte, [68] kann dem zwar auch in einem bestimmten Maß zugestimmt werden, doch nicht ohne dadurch die grundlegende Frage aufzuwerfen, worin die Bodenständigkeit, die „elementarsten Bedingungen“, die einen positiven Rückgang zur Vergangenheit ermöglichen – wobei die „Geschichte nicht so sehr die ‚Vergangenheit‘ im Sinne des Vergangenen, sondern die *Herkunft* aus ihr“ meint [69] –, worin „das Entwerfen eigentlicher Möglichkeiten“ [Zitat 8] und damit das Selbstseinkönnen dann überhaupt besteht.

Bevor die Sartre'sche Perspektive eingenommen – leicht paraphrasierend gesagt: *was geht mich Heidegger an, wenn ich „Sein und Zeit“ lese* – und auf die Option eingegangen wird, dass *der Boden*, der für den gesamten Gedanken der Eigentlichkeit unverzichtbar ist, also nur der kulturelle Boden der deutsch-griechischen Philosophie nach der Destruktion schulmäßiger und subjektivistischer Irrlehren sei, ist aufgrund der Kontinuität der Sprachbilder zum Boden und zur Verwurzelung bis *Sein und Zeit* doch die Frage zu stellen, inwieweit Heideggers Beschwörung der „eigentlichen Heimat“ [Zitat 2], die dem Leben in der Großstadt entgegen gesetzt wird und aus dessen „Kräftequelle“ die „Gesundung unseres Volkes“ zu

erwarten sei, auch der „Verwurzelung“ im „Charakter meines Volksstammes“, es zulässt, eine solche Perspektive auszuschließen, die heute rassistisch genannt werden würde. Es ist zunächst durch die Kontinuität der Sprachbilder zum Boden von 1922 bis weit in die nationalsozialistische Zeit hinein in angemessener Weise kaum zu bestreiten, dass Heidegger *auch* den Heimatboden im Sinn hatte, und der gesamte Entwurf von *Sein und Zeit* die *topoi* des Werdens und der Geschichtlichkeit des also zeitbedingten Daseins, die in der einen oder anderen Form seit Kierkegaard und Nietzsche, Dilthey und Yorck und anderen ins Zentrum gerückt waren, wie auch den Zirkunzialismus, der aus dem Neukantianismus hervorgegangen war („Ich bin ich und meine Lebensumstände“ [70]), nun in einer volks-stämmischen Fixierung der Zeitlichkeit des Daseins fasste, deren drei Ekstasen die Herkunft und die aus ihr zu entwerfende Zukunft des Gegenwärtigen bestimmen und die „Eigentlichkeit“, die dem Sein erst den Sinn zuweist, allein in diesem Rückgang ermöglicht.

Die Formel, dass der Antisemitismus in *Sein und Zeit* keine Erwähnung findet, weil er für den Gedanken dort auch nicht nötig ist, so zutreffend das sein mag, wird durch die Frage, ob der „Kräftequell“ (1922) der „Herkunft“ (SZ) zum „Entwerfen eigentlicher Möglichkeiten“ (SZ) ebenso verzichtbar ist, dahingehend variiert, dass jene „Treue zur Scholle“, jene Verwurzelung in der Heimat auf der Kehrseite einen stillen Antisemitismus enthält, der sich nur, wie bei Heidegger bis 1933, bei Gelegenheit mal zeigt, schon, weil die Verherrlichung eines Volksstammes, wenn auch nur eines behaupteten, den Ausschluss der anderen ohnehin enthält. [71] Es ist dann allerdings auch deutlich darauf hinzuweisen, dass der Heidegger, der *Sein und Zeit* verfasste, noch das Stämmische, das Schwäbische, das Regional-Ländliche verherrlichte und sich darauf stützte und die „Gesundung des Volkes“ noch im Rückzug vom urbanen Leben sah, und erst um 1930 eine Nationalisierung zu erkennen ist, mit der auch der zunächst wenig bestimmende und zumeist stille Antisemitismus verschärft wurde und schließlich, 1933, das Blut zu den Sprachbildern des Bodens hinzukam,

dann in nationalsozialistischer Diktion. So lässt sich schließen, dass noch nicht das „Völkische“, doch aber das – behauptete – „Stämmische“ bei der Verfassung von *Sein und Zeit* als implizite Metaebene der „Herkunft“ und der „Verwurzelung“, der „elementarsten Bedingungen“ und somit der Möglichkeit zur „Eigentlichkeit“ konstituierend war.

Unabhängig davon jedoch, was gewissermaßen Heideggers Hintergedanken gewesen seien, die im Sartre'schen Sinn bei einer idealen Rezeption von *Sein und Zeit* nicht interessieren müssen – wie auch Heidegger zu Aristoteles dozierte, er sei geboren worden, habe sein Werk verfasst und sei gestorben, das Biographische sei also irrelevant – lässt sich nun strikt werkimmanent vorgehen, wobei auch die Zeitumstände keine Rolle spielen und das Werk so gelesen werden kann wie das eines Anonymus.

Dabei fällt zunächst auf, dass explizite Erwähnungen all dieser privaten Beiordnungen dort nicht vorhanden sind: weder „Heimat“, „Schwaben“, „Deutschland“, noch „Stadt“ oder „Land“ nicht „Kräftequell“ und nicht „Gesundung“ und nur eine Nennung „des Volkes“. Gleichwohl kann daraus nicht geschlossen werden, dass von irgendeinem kulturell zu denkenden Boden gehandelt wird, was schon durch die zitierte Abwertung der „entlegensten und fremdesten Kulturen“ augenfällig genug, des Weiteren aber durch den einer „positiven“ Destruktion zu unterwerfenden Kulturraum zu sehen ist, in dem die mittelalterlich verschleppten Lehrmeinungen zur griechischen Philosophie und der cartesische Subjektivismus überwunden sein werden und eine auf vornehmlich deutsche und jedenfalls abendländische Denker (Kant, was den Schematismus betrifft, Nietzsche, Dilthey, Yorck, Husserl und Scheler) begrenzte Tradition das griechische Erbe in unverstellter und elementarer Weise erfasst.

Die für den Gedanken von *Sein und Zeit* exemplarische Verwendung des Begriffes der „ontologischen Bodenlosigkeit“ [Zitat 9], welche durch die Paralogismen der *Kritik der reinen Vernunft* die „Problematik des Selbst von Descartes' res cogitans bis zu Hegels Begriff des Geistes“ offenbaren, führt auf die Problematik der Seinserkenntnis

überhaupt und zeigt dann eine der engen Begrenzungen der Möglichkeit des Selbstentwurfes zur Eigentlichkeit und des Zuganges zum Gegenteil jener „ontologischen Bodenlosigkeit“: das subjektivistische *organon* der Logik, dann auch die vernünftigen Schlüsse leiten bei den elementaren Fragen des Seins zuverlässig nur in Paralogismen und entziehen der Vernunft somit das ontologische Fundament, den Boden der Seinserkenntnis. Da auch der „Eifer für eine philologisch ‚sachliche‘ Interpretation“ durch die entwurzelte Tradition ja doch die „elementarsten Bedingungen nicht“ versteht, „die einen positiven Rückgang zur Vergangenheit“ ermöglichen [3], bringt auch die philologische Sachlichkeit ohne „Bodenständigkeit“ lediglich „Vielgestaltigkeit“ des „Philosophierens in den entlegensten und fremdesten Kulturen“ hervor und ist daher „uneigentlich“. Die Urteilsakte des Verstandes und der Vernunft und die auf philologische Sachlichkeit reduzierte Tradition zur Erschließung der griechischen Ursprünge stehen in *Sein und Zeit* dem „positiven Rückgang zur Vergangenheit“ entgegen, damit der Möglichkeit zur Eigentlichkeit und dem Selbstseinkönnen.

Es kann dann kaum deutlich genug hervorgehoben werden, dass alle diese Begrifflichkeiten und Sprachbilder zum Boden und der Verwurzelung und ihre werkimmanenten Synonyme die erste Bedingung darstellen, die für die Erschließung des Sinnes des Seins notwendig ist: jene für das Selbstsein, die Eigentlichkeit, die sich der Diktatur des Man zwar nicht gänzlich entzieht, aber eine „existenzielle Modifikation des Man“ ist [72], die allein in jenem „positiven Rückgang zur Vergangenheit“ entsteht. Dabei ist es die Ekstase des „Gewesen“, die „erst das Sich-finden“ ermöglicht: „Das Verstehen gründet primär in der Zukunft, die *Befindlichkeit* dagegen zeitigt sich primär in der Gewesenheit.“ [73] Die „Gewesenheit“ modifiziert die Ekstasen, in der die Stimmung der Gegenwart und Zukunft sich zeitigt. [74] Das „Gewesen“, die „Gewesenheit“, die „Vergangenheit“ bestimmen jene Verwurzelung, aus der die „Befindlichkeit“ die „Stimmung“ prägt, die ursprünglich erschlossen werden muss, „weil die Erschließungsmöglichkeiten des Erkennens viel zu kurz tragen gegenüber dem ur-

sprünglichen Erschließen der Stimmungen, in denen das Dasein vor sein Sein als Da gebracht ist.“ [75]

Das „Gewesen“, die „Gewesenheit“, die „Vergangenheit“ sind nicht auf biographische Bedingungen zu begrenzen, vielmehr stellen sie den Boden zur Bodenständigkeit dar, dem die Phänomene der „Versuchung, Beruhigung, der Entfremdung und des Sichverfangens (das Verfängnis)“ in sie verdeckender Weise entgegen wirken: „Wir nennen diese ‚Bewegtheit‘ des Daseins in seinem eigenen Sein den *Absturz*. Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst, in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit. (...) Die Bewegungsart des Absturzes in die und in der Bodenlosigkeit des uneigentlichen Seins im Man reißt das Verstehen ständig los vom Entwerfen eigentlicher Möglichkeiten und reißt es hinein in die beruhigte Vermeintlichkeit, alles zu besitzen bzw. zu erreichen. Dieses ständige Losreißen von der Eigentlichkeit und doch immer Vortäuschen derselben, in eins mit dem Hineinreißen in das Man charakterisiert die Bewegtheit des Verfallens als *Wirbel*.“ Zitat [8]

Vom Wirbel des Verfallens in die Alltäglichkeit des Vortäuschens der Eigentlichkeit bedroht, tragen das vernünftige „Erkennen“, die Logik der Schlüsse und die Sachlichkeit der Philologie nicht weit genug, im Gegenteil, sie erhöhen den „freischwebenden“ Schein des Daseins, die Uneigentlichkeit, das leere Philosophieren in Begriffen „der fremdesten und entlegensten Kulturen“, dagegen allein die Bodenständigkeit und Verwurzelung es ermöglichen, in der Befindlichkeit des „Gewesen“, im „positiven Rückgang zur Vergangenheit“ die Prägungen des Man zu modifizieren und die Stimmung der Gegenwart und der Zukunft zu erschließen und das Dasein somit vor sein Sein als Da zu bringen.

Wie nahe es liegen mag, darin das *abstractum* einer Pädagogik zum völkischen Aufbruch zu sehen, so wenig deutlich scheint das aus einer werkimmanenten Exegese hervorzugehen. Die Deutungen der Begrifflichkeiten und Sprachbilder zur Bodenständigkeit als „angemessen“, „fair“ und „philosophisch begründet“ zeigen aber andererseits, dem Einwand von T. Sheehan

erneut widersprechend [76], wenn sie auch philologisch-formal möglich erscheinen, eine Unzulänglichkeit in der Frage der Möglichkeit des eigentlichen Seinkönnens, die mit einer solchen bloß „angemessenen Fundierung“ („reasonable foundation“) einem der wesentlichen Anliegen von *Sein und Zeit* eine Formalie zuweisen, eine bloße Leerformel. Das wird dadurch bekräftigt, dass Heidegger im Kapitel 74, *Die Grundverfassung der Geschichtlichkeit*, wo diese Frage endlich explizit gestellt wird, *ad hoc* den Begriff des Erbes einführt: „Trotzdem muß gefragt werden, woher überhaupt die Möglichkeiten geschöpft werden können, auf die sich das Dasein faktisch entwirft.“ Zur Antwort darauf dann: „Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens aus dem Erbe, das sie als geworfene *übernimmt*. (...) Wenn alles ‚Gute‘ Erbschaft ist und der Charakter der ‚Güte‘ in der Ermöglichung eigentlicher Existenz liegt, dann konstituiert sich in der Entschlossenheit je das Überliefern eines Erbes.“ Die „eigentliche Geschichtlichkeit“ ist demnach „das vorlaufend sich überliefernde Wiederholen des Erbes von Möglichkeiten“ [77], mit dem „die ‚Geburt‘ im Zurückkommen aus der unüberholbaren Möglichkeit des Todes in die Existenz eingeholt“ ist, was der „schicksalhaften Wiederholung gewesener Möglichkeiten“ entspricht. In der „eigentlichen Geschichtlichkeit“ ist die „Wiederkehr“ des Möglichen gegeben. [78] Angesichts des Begriffes der „Eigentlichkeit“, der Bedeutung der „eingeholten Geburt“ ist das auch dadurch gegebene „vorlaufend sich überliefernde Wiederholen des Erbes von Möglichkeiten“ ohne die Bodenständigkeit und die Verwurzelung auszuschließen, denn diese sind die Bedingungen dessen und der Eigentlichkeit.

Wenn so die Geburt „einzuholen“ ist und es in diesem Rückgang gilt, das „Erbe“ zu übernehmen, damit das eigene Dasein „auf sich selbst“ zurückkommt und die „faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens“ erschließt, sich der „Bewegtheit“, die ein „Wirbel“, ein „Absturz“ ist, enthaltend, so lassen sich alle diese deontologischen Bestimmungen in werkimmanenter Exegese in der

Notwendigkeit zur „Bodenständigkeit“ zusammenfassen, die allerdings konnotativ den Boden der Geburt enthält, auch das „Erbe, das sie als geworfene übernimmt“ („sie“, die „Entschlossenheit“), wie das Bodenständige im Wortsinne, also ein der „Bewegtheit“ entgegenstehendes Verharren. Dagegen scheint die von dieser Art der Bodenständigkeit – respektive Bodenlosigkeit – bereinigte Deutung, als „angemessen“, „fair“ und „philosophisch begründet“ auch ohne externe Quellen kaum hinreichend zu sein. [79]

Wird noch bedacht, dass die „positive Destruktion“ das noch verstellte griechische Denken offenlegen soll und dass jede „Synthese“ mit den dreifach in *Sein und Zeit* erwähnten „entlegensten Kulturen“ oder „fremdesten Kulturen“ [80] wieder nur eine „Entfremdung“ hervorbringt und das Dasein „in seine Uneigentlichkeit“ drängt [81], so ist die Bedeutung der Bodenlosigkeit respektive der Bodenständigkeit, die den Rückgang bedingt, die eingeholte Geburt, die Verwurzelung des Gewesen, welche Befindlichkeit und Stimmung prägt und das Dasein vor sein Sein als Da bringt, von jener der Rektoratsrede nicht mehr weit entfernt, wenn auch der Zusatz des Blutes hier noch gänzlich fehlt und die Eigentlichkeit noch die des Selbstseinkönnens ist. Doch dieses vermeintliche „Selbst“-seinkönnen ist als solches zu erkennen, dem die einzuholende Geburt und das im Rückgang auf das Gewesen zu modifizierende Man und die Übernahme des im Entwurf der Ekstasen der Gegenwart und Zukunft vorangehenden Erbes alle solche Bedingungen vorgeben, die durch Befindlichkeit und Stimmungen erschlossen gehören, wobei die *organoi* der Vernunft, die Logik, die Sachlichkeit, der kritische Scharfsinn der Wissenschaftlichkeit ebenso ins Bodenlose, ins Freischwebende leiten wie die Orientierung an fremden Kulturen, wodurch nun jenes „Selbstseinkönnen“ vielmehr ein deontologisches So-Sein-Sollen ist, dessen „Jemeinigkeit“ eher der „Je-Unsrigkeit“ eines prototypischen Selbst entspricht.

V. Blut und Boden und drei Thesen zu Heidegger

Pünktlich in dem Jahr, in dem die nationalsozialistische Herrschaft begann, ver-

wendete Heidegger das Sprachbild des Bodens, respektive der „erdhaften Kräfte“, erstmals gemeinsam mit dem des Blutes. Das geschah zunächst in seiner Antrittsrede als Rektor der Freiburger Universität am 27. Mai 1933 und, in dieser Eigenschaft, im Gutachten vom 25. Juni 1933 über die Qualitäten des jüdischen Kollegen Richard Hönigswald. Diese beiden ersten Dokumentationen der Blubo-Begrifflichkeit bei Heidegger zu erörtern, ist heute kaum möglich, ohne die exegetischen Strategien zu nennen, die in den Debatten um die Deutung entwickelt wurden, wobei es als ausreichend gewertet wird, sich auf drei davon zu begrenzen. Die erste ist die These der Radikalisierung seit 1930, die zweite die der Angleichung an die NS-Terminologie. Die dritte ist die Kassiber-These, derzufolge Heideggers vorherige Schriften verschlüsselt waren und jene nach 1933 sein unmaskiertes Gesicht zeigen. Dabei ist nicht auszuschließen, dass manche Aspekte aus jeder dieser Perspektiven gültig sein mögen, wie zu sehen sein wird, während andere aber zu konstruiert erscheinen, um ernst genommen zu werden. [82]

Über Heideggers geschickte Selbstdarstellung ist viel gesagt worden, von Arendt und Adorno, die seine Unehrlichkeit und Verbrämung hervorhoben, oder von Löwith und Bordieu, die seine Neigung „Abstand“ zu schaffen und sich durch „Distinktion“ seiner selbst als alleinigen Denker zu gerieren, früh erkannten [83] und das ebenso im persönlichen Habitus wie in seinen Schriften. Die Selbstdarstellung bezüglich der Zeit des Nationalsozialismus wurde von einer ganzen Reihe von Forschern als eine Verzerrung und Verschleierung nachgewiesen und gilt nahezu unbestritten als Heideggers Weißwäscherei in eigener Sache. Doch vor der fulminantesten Selbstdarstellung des Denkers Heidegger gingen und gehen die Forscher, seien es Philosophen oder Historiker, bis heute in großer Einigkeit sofort hinunter auf die Knie: Vor dem Wort „Kehre“, das Heidegger im *Brief über den Humanismus* 1946 verwendet, um zu erläutern, warum der dritte Abschnitt von *Sein und Zeit* nicht publiziert wurde – er wurde nicht publiziert, „weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte“, wobei „diese Kehre“ den Satz

davor betrifft: „Hier kehrt sich das Ganze um.“ Und „hier“ meint den besagten dritten Abschnitt des ersten Teils von *SZ – Zeit und Sein* – der den Nachvollzug des „die Subjektivität verlassenden Denkens“ ermögliche, in welchem das Seinsverständnis des Entwurfes der Erschlossenheit von *SZ* „allein gedacht werden kann“. [84] Diese etwa zwanzig Jahre nach *Sein und Zeit* äußerst marginal und beiläufig formulierte Erklärung für das Scheitern der „Fundamentalontologie“ mitsamt einer äußerst zweifelhaften Zurückweisung des Subjektivismus schon für die ja vorliegenden beiden Abschnitte [85], verweist den Übergang vom Subjektivismus zur „Ek-sistenz“ also in jenen Text, den Heidegger zwar verfasst, aber aber zeit lebens zurückgehalten haben will, der sich auch nicht in seinem Nachlass findet und von dem er angibt, dass er dort jene Deutung eines „Hineinstehens in das Sein“ bereits *Sein und Zeit* zugeschrieben habe. Heideggers Selbstdarstellung bezüglich der „Kehre“ wurde von den Deutern aber nicht nur in bedenklicher Zustimmung und Gutgläubigkeit übernommen, vielmehr wurde sie nachgerade in geistiger Ehrerbietung auf den Denker selbst übertragen, der somit noch nicht einmal behaupten musste, selbst eine solche Umkehr vorgenommen zu haben, da eine Schar von Jüngern und anderen Gefolgsleuten in einer weit vom Original abgehenden Exegese dieses kurzen Absatzes im *Humanismusbrief* nun dort eine „Kehre“ auf Heideggers „Denkweg“ erfand, wo der Philosoph selbst dagegen nur das „Hineinstehen“ schon in die beiden Abschnitte von *SZ* hineinlegte. Heidegger selbst hat nie behauptet, eine „Kehre“ vollzogen zu haben, ganz im Gegenteil bestritt er schon dort, dass die Umkehr von *Sein und Zeit* zu *Zeit und Sein* eine Änderung des Standpunktes sei.

Da kein einsehbarer Grund dafür zu erkennen ist, in den durch Missdeutungen oder durch die vornehmliche Fixierung auf die Sekundärliteratur (die einer positiven Destruktion zu unterwerfende Tradition der Heidegger-Forschung!) oder durch die weiter allzu sehr geförderte Hemmung eines uneingeschränkten *sapere aude*, das der allgemeinen Meinung nicht gehorcht, und jedenfalls nicht durch die akkurate Exegese des *Briefes über den Humanismus* entstandenen Kanon zu „Heideg-

gers Kehre“ einzustimmen, ist dagegen eine bedenkliche Kontinuität von *Sein und Zeit* zur Rektoratsrede zu konstatieren, wenn auf dem Weg zwar das subjektivistische Selbstseinkönnen ganz fallen gelassen wurde und zugestanden wird, dass dieser, ohne jenes Bild zu rechtfertigen, auch nicht linear verlief.

Ganz im Sinn von *Sein und Zeit* ist in der Rektoratsrede der „Geist“ eine „ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins“, doch

„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 erd- und bluthaften Kräfte als Macht der innersten Erregung und weitesten Erschütterung seines Daseins. Eine geistige Welt allein verbürgt dem Volke die Größe. Denn sie zwingt dazu, daß die ständige Entscheidung zwischen dem Willen zur Größe und dem Gewährenlassen des Verfalls das Schrittgesetz wird für den Marsch, den unser Volk in seine künftige Geschichte angetreten hat.“ [Zitat 10] [86]

Entschlossenheit, Schrittgesetz, Marsch, ständige „Entscheidung zwischen dem Willen zur Größe und dem Gewährenlassen des Verfalls“: es kann kein Zweifel bestehen, das die Reduktion nur auf ein passiv-empfangendes „Hineinstehen in das Sein“, auf die bloße „Ek-sistenz“, auf das stille Vernehmen der „sprechenden Landschaft“ auch in der Rektoratsrede nicht als ausreichend betrachtet wird, um die „geistige Welt“ zu erschließen. Denn „das Entscheidende im Führen ist nicht das bloße Vorangehen, sondern die Kraft zum Alleingehenkönnen, nicht aus Eigensinn und Herrschgelüste, sondern kraft einer tiefsten Bestimmung und weitesten Verpflichtung. Solche Kraft bindet an das Wesentliche, schafft die Auslese der Besten und weckt die echte Gefolgschaft derer, die neuen Mutes sind.“ [87]

Wegen der durch den *Humanismusbrief* ausgelösten Fehldeutung – und so sollte sie genannt werden – einer „Kehre“ in Heideggers Denken ist gleichermaßen unbeachtet geblieben, dass ein sich teils synchron vollziehender Übergang von der „Tat zur Gelassenheit“ im denk-

erischen Werk und von der „Gelassenheit zur Tat“ in Bezug auf Heideggers privatnationalsozialistischen Visionen und Aktivitäten stattfand, wobei die Überwindung des Subjektivismus zu einer das Sein vernehmenden „Ek-sistenz“ zwar, wie Heidegger dort andeutet, um 1930 mit „Vom Wesen der Wahrheit“ deutlich geworden sein mag, sich aber im steten Widerspruch zu der Forderung nach „Entschlossenheit“ und dem „Marsch“ und der „ständigen Entscheidung“ zum Willen gegen ein „Gewährenlassen des Verfalls“ befand.

Entsprechend dazu scheint es möglich zu sein, in den Bedingungen und Begrenzungen des Entwurfes zum Selbstseinkönnen in *Sein und Zeit* bereits das Gegenteil der behaupteten und aber nur vermeintlichen Individuation zu erkennen, die ja schon einmal nicht durch Logos und Vernunft und nicht durch fremde Kulturen, sondern dagegen nur in der Bodenständigkeit, der eingeholten Geburt, durch Befindlichkeit und Stimmung zu erschließen ist. Wenn es in der Rektoratsrede heißt, „Geist“ sei „weder leerer Scharfsinn, noch das unverbindliche Spiel des Witzes, noch das uferlose Treiben verstandesmäßiger Zergliederung, noch gar die Weltvernunft, sondern Geist ist ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins“, so scheint das also ganz auf der Linie von *Sein und Zeit* zu liegen. Erst das „Vorangehen“, die „Führerschaft“, das „Alleingehenkönnen“, das „die echte Gefolgschaft derer, die neuen Mutes sind“, weckt, weist das „Selbstseinkönnen“ nun als das eines Führers aus, dem gefolgt werden muss, wozu „das studentische Dasein (...) durch den Arbeitsdienst“ in die „Volksgemeinschaft“, die Heidegger hier erstmals erwähnt, „eingewurzelt“ wird. Hier erscheint die gesamte implizite Deontologie des Selbstseinkönnens zu dem Zweck, den Sinn des Seins zu erschließen als eine Form der Selbstanleitung des Denkers zu einer Führerschaft, die also Heideggers Führerschaft ist. Die bis heute vernebelnde Wirkung der fehlrezipierten „Kehre“, in welcher aus der „Umkehr“ des Subjektivismus von *Sein und Zeit* die Ek-sistenz in *Zeit und Sein* wurde, hat bisher weithin verschleiert, dass Heidegger sich selbst an die Stelle des „eigentlichen Selbst“ setzte und das sowohl als ontologischer Erschließender

der Kunstwerke und der Dichtung wie auch als Rektor.

Doch verwundert es dann weniger, wenn das Sprachbild zum Boden nun von der Bodenständigkeit als der Bedingung des Selbstseinkönnens zur „Macht der innersten Erregung und weitesten Erschütterung“ des Daseins des Volkes wird und zwar in der „Bewahrung seiner erd- und bluthaften Kräfte“. Wird die Frage um die mögliche Allgemeinheit des „eigentlichen Selbst“ in *Sein und Zeit*, die dort weder ausdrücklich genannt noch ganz auszuschließen ist, im konnotativen Beiklang der Rektoratsrede erörtert und als „Kraft zum Alleingehenkönnen“ begriffen, was sicher nicht abwegig ist, dann aber auch einer „tiefsten Bestimmung und weitesten Verpflichtung“ folgend und „die Auslese der Besten“ hervorbringend, so wird deutlich, wie sehr die Bodenständigkeit als „Kräftequell“, als welche sie ja doch schon im Brief an die Eltern von 1922 erschien [Zitat 1], auch ein nur ausgelesenes, bestimmtes und alleingehenkönnendes Selbst in *Sein und Zeit* betreffen kann, wobei das Volk nicht als eine Vervielfachung dieses „eigentlichen Selbst“ zu denken ist, sondern als dessen schrittgesetzlich marschierende Gefolgschaft. Bei allen Möglichkeiten einer werkimmanenten Exegese von *Sein und Zeit* ist die Wahrscheinlichkeit nicht zu bestreiten, dass der Entwurf des Selbstseinkönnens jener einer „Auslese der Besten“ betraf, die gegen die „Diktatur der Alltäglichkeit“ aus dem Kräftequell des Heimatbodens schöpfen sollte und dertart zur Führerschaft der künftigen Geschichte des Volkes bestimmt gewesen sei. Dann verschwand der Subjektivismus nicht durch eine „Kehre“, sondern dadurch, die ja auch nur implizit und folglich in den Text hineinzulesende Allgemeinheit des Selbstseinkönnens von *Sein und Zeit* explizit zu beenden, hier durch den nur selbst selbstseinkönnenden Deuter der Dichtung und der Künste, dort durch denselben, der sich nun als der geistige Führer sah, dessen Entwurf selbst das „Geschick“ des Volkes vorzeichnete, in das dieses hineinzustehen hatte.

Dass die „bodenständigen Kräfte“ und die „Verjudung“ für Heidegger Antonyme sind, also in einer direkten semantischen Wechselwirkung gedacht

werden, zeigt sich erstmals in dem Brief an Verwaltungsjuristen Victor Schwoerer, der von Heidegger 1929 als Adressat der Entscheidung angeschrieben wurde, ob Eduard Baumgarten zu seinem Assistenten berufen werden könne. Das Argument, es gehe um die „unaufschiebbare Besinnung darauf, daß wir vor der Wahl stehen, unserem deutschen Geistesleben wieder echte bodenständige Kräfte und Erzieher zuzuführen oder es der wachsenden Verjudung im weiteren u. engeren Sinn auszuliefern“ [Zitat 10] fügt sich in Heideggers noch eher gemäßigten Antisemitismus vor 1930, wirft aber doch die Frage auf, inwieweit „Bodenständigkeit“, dann aber auch „Eigentlichkeit“ bereits in *Sein und Zeit* mit einem „je“ jüdischen Dasein unvereinbar war.

Es ist bei einer nicht von Intentionalismus bestimmten Exegese von *Sein und Zeit* aber kaum zu bestreiten, dass die Konzeptionen des Man, des uneigentlichen Daseins der Diktatur der Alltäglichkeit, des „Geredes“ und „Geschreibes“, wie auch der philosophischen Tradition der Herrschaft des Subjektivismus und insgesamt die „Bodenlosigkeit“ nicht nur dem Jüdischen zuzuordnen sind. Dazu lässt sich u.a. die Frage [Zitat 9] aus dem § 64 wiederholen, die auf die *Kritik der reinen Vernunft* referiert und den Begriff auf das Ontologische bezieht: „Offenbaren die Paralogismen trotz ihrer fundamentalen Bedeutung nicht die ontologische Bodenlosigkeit der Problematik des Selbst von Descartes' *res cogitans* bis zu Hegels Begriff des Geistes?“ [88] Es wäre in in der Folge des Begriffes zu schließen, dass Descartes, Kant und Hegel zum jüdischen Denken der Schwebewebe gerechnet werden. Die „freischwebenden Konstruktionen“, die Oberflächlichkeit, die nur angelesene und nicht originär geschöpfte Vielwisserei sind aber Attribute, die Heidegger nicht ganz ohne die ihm später nachgesagte Schlitzohrigkeit [89] als Distinktionsstrategie eines vermeintlich darin Ungleichen verwendet und teils als „Bodenlosigkeit“ fasst und gegen Schulphilosophie, Salonphilosophen und gegen das Urbane und Moderne richtet, und die Aussage, dass er dabei schon auch in *Sein und Zeit* an das gedacht haben mag, was er später die „jüdische Weltlosigkeit“ nennen sollte, wäre eine

durchaus akzeptable These. Doch all das, was in *Sein und Zeit* als bodenlos und als nicht bodenständig befehdet wird, nur oder zunächst dem Jüdischen zuzuordnen, erklärt in der Umkehr nicht bloß den Jesuiten Descartes, den Pietisten Kant und den Protestanten Hegel zu Juden, es ist auch Ausdruck einer Dürftigkeit der philosophischen Exegese dieser Sicht überhaupt, da ihr am Ende von der Forderung der Destruktion der Ontologie bis zum „Man“ als antagonistisches Existenzial des Selbstseinkönnens alles untergeordnet werden muss, und in diesem Prinzip der Allheitlichkeit ertönt nur das Merkmal des Missionarismus. [90]

Es wird daher sinnvoll sein, einen Blick auf die bemerkenswerten und bezeichnenden Unterschiede zu werfen, die sich in Heideggers Zurückweisung des Neukantianismus vor 1933 und in seiner Denunziation des Neukantianers Hönigswald zeigen. Zunächst war Heideggers Kritik an dieser Richtung – 1927/28 in Marburg [91] und im Disput 1929 mit Cassirer in Davos – sicher nicht abwegig:

„Um 1850 ist es so, daß sowohl die Geistes- als die Naturwissenschaften die Allheit des Erkennbaren besetzt haben, so dass die Frage entsteht: Was bleibt noch der Philosophie, wenn die Allheit des Seienden unter die Wissenschaft aufgeteilt ist. Es bleibt nur noch eins: Erkenntnis der Wissenschaft, nicht des Seienden. Und unter diesem Gesichtspunkt ist dann der Rückgang auf Kant bestimmt.“ Jedoch seien Kategorien „nicht Begriffe, über deren Wesen wir allererst nachträglich entscheiden aufgrund der Herausstellung dessen, was zu den Gründen der Ermöglichung einer Erfahrung überhaupt gehört.“ [92]

In diesem Sinn schrieb Heidegger einige Jahre später im Gutachten zu Hönigswald, dieser komme aus der Schule des Neukantianismus, doch nun ersetzte er die Kritik an der Moderkonzeption des von Cassirer, aber auch von Hans Reichenbach vertretenen „relativierten *a priori*“ – „Kategorien (...) über deren Wesen wir (...) nachträglich entscheiden“ – durch Begriffe, die so oder hinreichend ähnlich als Konnotationen des Sprachbildes des Bodens und der Bodenlosigkeit schon in *Sein und Zeit* verwendet worden waren:

Schwebe, Schein, Täuschung, Weltvernunft:

„Das Wesen des Menschen wurde da aufgelöst in ein freischwebendes Bewusstsein überhaupt und dieses schließlich verdünnt zu einer allgemein logischen Weltvernunft. Auf diesem Wege wurde unter scheinbar streng wissenschaftlicher philosophischer Begründung der Blick abgelenkt vom Menschen in seiner geschichtlichen Verwurzelung und in seiner volkhafte Überlieferung seiner Herkunft aus Blut und Boden.“ [Zitat 11b.]

Zunächst vom Blubo-Begriff abgesehen: Von den Fakten auszugehen, um deren Möglichkeit zu bestimmen, war, wie Heidegger ja ganz zutreffend sah, die neukantianische Methode und als solche, auch das von Heidegger in Davos implizit eingestanden, wegweisend für Husserl, der „zwischen 1900 und 1910 in gewissem Sinn in die Arme des Neukantianismus gefallen“ war. Der Schlachtruf der Phänomenologie: *Zurück zu den Sachen!* ist ohne Cohens, Riehls und Natorps: *Am Anfang die Fakten!* nicht denkbar und Cassirers zu Beginn der Debatte geäußerte Feststellung, „daß ich in Heidegger hier einen Neukantianer gefunden habe, wie ich ihn nicht vermutet hätte“, ist nicht nur mit Blick auf Heideggers Curriculum verständlich. Doch eben jene Schule, die sich den naturwissenschaftlichen Disziplinen als eine erkenntnistheoretische Instanz verschrieb, darunter maßgeblich auch der Physik, löste den Menschen nun aber „in ein freischwebendes Bewusstsein“ auf, weshalb es dem Denken der Richtung des Kollegen Hönigswald an „geschichtlicher Verwurzelung“ fehle. Das „relativierte *a priori*“ war primär eine allerdings fragwürdige Reaktion auf die Neuerungen der Physik seit Lorentz, Minkowski und Einstein. Die neukantianische Orientierung an den Naturwissenschaften, die vom protestantischen Pfarrerssohn Natorp ebenso vertreten und verbreitet wurde wie von Cassirer und Hönigswald, galt Heidegger 1933 aber als Lehre der Auflösung des Wesens des Menschen in jenen Schwebezustand, der in *Sein und Zeit* eine Konnotation der „Bodenlosigkeit“ ist. In Marburg und Davos war noch nicht vom „freischwebenden Bewusstsein“ im

Neukantianismus die Rede, sondern von „Erkenntnis der Wissenschaft, nicht des Seienden“, es hieß noch nicht „Bodenlosigkeit“ oder „geschichtliche Verwurzelung“, sondern nur nachherige Bestimmung der Gründe der „Ermöglichung einer Erfahrung“. Das Vokabular zum Boden ist eine Neuheit in Heideggers Kritik am Neukantianismus, und die Erweiterung um den Begriff des Blutes ist eine Neuheit seiner Sprachbilder zum Boden: Im Gutachten über einen jüdischen Professor 1933 ist das deren antisemitisch-völkische Variante. [93]

Und damit ist die Frage gegeben, ob die antisemitisch-völkischen Stereotypen – der „Blick abgelenkt vom Menschen in seiner geschichtlichen Verwurzelung und in seiner volkhafte Überlieferung seiner Herkunft aus Blut und Boden“ – „Diener einer indifferenten, allgemeinen Weltkultur“ – gefährlicher Scharfsinn – Täuschung –, da sie im Gutachten zu Hönigswald nicht nur den Sprachbildern des Bodens hinzugesetzt werden, sondern dem gesamten Gedanken der mangelnden Verwurzelung im Heimatboden und einer daraus abgeleiteten Schwebe des Denkens – ob Heidegger dieses Repertoire des jüdenfeindlichen Rassismus mitsamt der Blubo-Mystik nicht schon bei der Verwendung der Sprachbilder in *Sein und Zeit* mitgedacht hatte und dort nur nicht explizit erwähnen wollte. In dem Maß, in dem eingeräumt wird, dass das sowohl denkbar wie auch nicht ganz unwahrscheinlich ist, gerät die Affirmation allerdings auch in den Bereich der Epistemischen Wahrscheinlichkeit und dort in jenen, in dem fraglich ist, ob ein Grad der persönlichen Überzeugung, gar im Sinne des Bayesschen Wahrscheinlichkeitsbegriffes, überhaupt eingegrenzt werden könnte. Die These, dass Heidegger seinen Antisemitismus chiffrieren wollte, ist schon aufgrund des gleichen Fehlens dieser Stereotypen im Kontext der Sprachbilder zum Boden im privaten Brief an Elfride und der privaten Rede zum Hochzeitstag [Zitate 1 und 2] unwahrscheinlich, andererseits in Betracht gezogen, dass von ihm in anderen Briefen – an Elfride 1916 und in dem genannten Brief an Victor Schwöer 1929 – der Antisemitismus mit Begriffen wie „Verjudung“ und „wachsende Verjudung“ ohne jede „Chif-

frierung“ ausgedrückt wurde. [Zitat 11a]

Weitaus angemessener und insgesamt wahrscheinlicher ist die Deutung, dass Heidegger sein Hauptwerk nicht als antisemitisches Pamphlet verstanden wissen wollte und das Jüdische im Modernen und Allgemeinen, im Entwurzelten und Bodenlosen eigens zu benennen verzichtbar war, weil es zwar, kantisch gesagt, jeweils ein Unterbegriff zu diesen darstellte, letztere sich demzufolge aber nicht darin erschöpften. So ist auch der Neukantianismus für Heidegger eine Fortsetzung des Subjektivismus und damit der „Bodenlosigkeit“ der Tradition der Ontologie und verlängert das so irrierte Werk von Descartes bis Hegel, indem es das Denken weiter in die Schwebeweibe treibt, bis zur „völligen Bodenlosigkeit“ – und diese Fortsetzung wird von Heidegger ganz überwiegend als eine jüdische betrachtet. Die Notwendigkeit, alle dortigen Attribute der Bodenlosigkeit ausschließlich dem Jüdischen zuzuordnen, entspringt aber einem apologetischen Deutungsdiktum, das vorsieht, eine Herrschaft des „Man“, der zu entkommen sei, und die Gemeinschaft des Volkes, in der das Selbst aufgehen solle, im Sinn des nationalsozialistischen Antagonismus Jude-Deutscher darzustellen. [94] Doch dass es sich dabei um eine Brechtstangen-Theorie handelt, zeigt sich nicht nur dadurch, dass jene ontologische Tradition der Philosophie dann ebenfalls jüdisch zu sein hat. Vielmehr ist die Reduktion des „Man“ und der Schwebeweibe, der Alltäglichkeit und ihres „Geredes“, also auch der „Bodenlosigkeit“ und weiterer Merkmale, allein auf das Siegel „jüdisch“ für *Sein und Zeit* methodisch widersinnig und unhaltbar. Man denke zudem an die „jungen Leute“ im Brief von 1922, „denen in der modernen Stadt eine eigentliche Heimat fehlt“ oder wie, in der Rede zum Hochzeitstag, das „heutige Leben ganz in die Großstadt dringt“ und „die Menschen, die dort das Leben bestimmen, entwurzelte Menschen“ sind – man denke an die Unterscheidung des zu gesunden „Volkes“ der „modernen Stadt“ und des „Volksstammes“ in der Heimat [Zitat 2] – selbst das „Volk“ wäre dort dann nur jüdisch.

Da es sich auf philologisch und biographisch dokumentierte Evidenz

stützen kann, ist es ein weitaus valideres Paradigma der Recherche und der Reflexion, dass eine Radikalisierung des heideggerischen Antisemitismus und seiner proto-völkischen Überzeugungen mit der Hinwendung zur NSDAP zu Beginn der 1930er Jahre und bis 1933/34 stattfand, gefolgt von einer weiteren Verschärfung der antisemitisch-völkischen Denkrichtung um 1938. Dagegen ist für eine Einordnung der Sprachbilder zum Boden in die Blut-und-Boden-Mystik auch dessen Entstehungsgeschichte heranzuziehen, wodurch die Unwahrscheinlichkeit einer solchen Bedeutung des Bodens für *Sein und Zeit* schon aus chronologischen Gründen einsehbar wird, auf die hier nur damit hingewiesen werden kann, dass die Anfänge der Synthetisierung der Sprachbilder des (Heimat-)Bodens mit dem Blut (des Volkes dieser Heimat), nach einer marginalen Erwähnung bei Spengler [95], mit Max Wundts Publikation „Was ist völkisch“ von 1924 begann, und *Blubo* erst Ende der 1920er Jahre in nationalistischen Kreisen populär wurde – auch in *Mein Kampf* unerwähnt. Heidegger, der diese dann nationalsozialistische Synthese zweier Sprachbilder 1933 erstmals verwendet, kann sicher nicht als einer der Begründer gelten.

Zudem wäre es für derlei Theorien noch nötig, das Verhältnis zwischen dem Antisemitismus und der Feindschaft, die der Großstadt galt, vom Ersten Weltkrieg bis zum Aufstieg der Nationalsozialisten, bei Heidegger zu erforschen. In der vorzüglichen Dissertation *Feindbild Jude, Feindbild Großstadt. Antisemitismus und Großstadtfeindschaft im völkischen Denken* erörterte B. Kahmann 2016 diese Frage für „Schlüsselwerke“ von Wilhelm Heinrich Riehl, Georg Hansen, Otto Ammon und Oswald Spengler. Auch die „Historische Genese der Großstadtfeindschaft in Deutschland“ (Kapitel 4) wird dargelegt [96] und eröffnet jenen weit kontextualisierenden Blick auf Heideggers Konnotationen des „Man“ und die damit implizierte Großstadtfeindschaft, der den diesbezüglichen Interpretationen bisher fehlt:

„Andrew Lees kommt in seiner vergleichenden Untersuchung zu dem Ergebnis, dass die Polarität zwischen der Ablehnung und der Befürwortung der Großstad-

tentwicklung in Deutschland am größten war und dass das großstadtfeindliche Denken in keiner anderen Industrienation so stark ausgeprägt und verbreitet war.“ [97]

Doch in der Antisemitismusforschung ist bisher „umstritten, dass ein Zusammenhang zwischen dem damaligen Antisemitismus und der Ablehnung der modernen Großstädte besteht“, wobei Kahmanns Studie die erste ist, die sich primär diesem Zusammenhang widmet. [98] Eine ideengeschichtliche Einordnung möglicher diesbezüglicher Konnotationen des „Man“ in *Sein und Zeit* – wo das Wort „Stadt“ nicht vorkommt – wäre die Voraussetzung dafür, das Gebiet der intentionalen oder spekulativen Aussagen dazu zu verlassen. Was Kahmann für Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* (1918/23) formuliert, kann dabei als Muster zum Pro und Contra für Heidegger dienen: „Seine Thesen zu den Großstädten und dem Bauerntum, wenngleich sie nicht antisemitisch begründet waren, lieferten für die völkische und schließlich die nationalsozialistische Bewegung genug Anhaltspunkte, um in Teilen übernommen werden zu können.“ [99] In *Sein und Zeit*, ist das „Man“ nie explizit und dann, wenn, also nur implizit antisemitisch begründet, was nicht ausschließt, dass die Übernahme solcher „Anhaltspunkte“ im Fall von Heidegger in einer Personalunion stattfand, d. i. dass er seine Großstadtfeindschaft zunehmend antisemitisch konnotierte. Es ist andernfalls kaum zu erklären, warum das „Jüdische“ in den Texten [1] und [2] noch nicht erwähnt wird. Die Unternehmung ist aber für *Sein und Zeit* eine Gratwanderung, da beide Begriffe dort fehlen.

Im Gutachten zu Hönigswald kann in der Sequenz der „geschichtlichen Verwurzelung“ – dem Geschehnis des Daseins (dem „Woher und Wohin“ [100]) – und der „volkhafte Überlieferung seiner Herkunft aus Blut und Boden“ eine Aufzählung, aber auch eine Erweiterung des ersteren im Sinn einer Spezifizierung gesehen werden. Diese letzte Lesart gehört zum Repertoire jener retrospektiv-epochenverschleppenden Deutung, die das Gutachten über Hönigswald von 1933 nimmt, um die *Blubo*-Mystik in den Begriff der Geschichtlichkeit von *Sein und Zeit*

(1925/26) hineinzusetzen, wobei die exegetische Differenz, die sich aus dem höchst unterschiedlichen Charakter beider Schriften und aus der für Heideggers Biographie entscheidenden Zeitspanne ergibt, zugunsten einer Collage-Technik unerwähnt bleibt, was den Eindruck bekräftigt, dass ein ideologisch-missionarischer Impetus federführend ist. Mithin muss die Skepsis zunächst wenigstens geäußert werden, ob der Text eines Gutachtens überhaupt hinreicht, die philosophische Terminologie kommentieren zu können, wenn das immerhin insofern eingeschränkt wird, als Heidegger sich hier ja explizit zur Unzulänglichkeit und sogar zur Gefahr äußert, die vom Neukantianismus ausgehe. Als zweifelsfreie Deutungsgrundlage für *Sein und Zeit* kann das trotzdem schon deshalb nicht gelten, weil der denunziatorische Wille, den Heidegger hier recht unverhohlen zu Schau stellt – und der für Hönigswald verheerend werden sollte – bei der Bewertung des Schriftstücks nicht einfach außer acht gelassen werden sollte, da er einen Faktor darstellt, der die verfemende Absicht – nebst der euphorischen Gefolgschaft und der Hingabe an einen wahnwitzigen Hitlerismus, die Heidegger nunmehr charakterisierten – die NS-Terminologie zu bedienen oder sie auch ganz mit Überzeugung zu verwenden, bestimmt haben kann. Es ist weitaus plausibler, Heidegger hier als jenen Denunzianten zu sehen, der philosophische Konzeptionen aus *Sein und Zeit* und seiner Kritik am Neukantianismus vom Ende der 1920er Jahre mit einem hetzerisch antisemitischen und nationalsozialistischen Glossarium befeuert, um den jüdischen Neukantianer Hönigswald aus seinem akademischen Amt zu jagen – oder eben das Gutachten dafür zu liefern –, weitaus plausibler, als die Konstruktion zu errichten, in diesem Gutachten die Reinschrift für die Konzeption der Geschichtlichkeit in *Sein und Zeit* zu sehen, die demnach „die Herkunft aus Blut und Boden“ beinhalten würde. Zudem wird von der „volkhafte[n] Überlieferung“ und der „Herkunft aus Blut und Boden“ durch den Neukantianismus nur „der Blick abgelenkt“, was allein eine Aussage über das Denken von Hönigswald ist, die Blubo-Mystik aber nur implizit als Notwendigkeit für die Philosophie reklamiert. Jedoch ist das letztere nun

zweifelloser Fall, und der Rekurs auf das Blut als hinzugesetztes Element zum Kompositum „Blut und Boden“ bleibt bei Heidegger ja keine Ausnahme.

Auch die im Monat vor der Erstellung des Gutachtens zu Hönigswald gehaltene Rektoratsrede war nicht nur mit Signalwörtern „aus der soldatischen Kampfsprache“ [101] durchsetzt, sondern enthielt die frühesten oder ggf. eine der frühesten (nach der Immatrikulationsrede vom Mai 1933) Nennungen von Signalwörtern des Jargons eines explizit völkischen Rassismus: *deutsches Schicksal, deutsches Wesen, deutsche Studentenschaft, die junge und jüngste Kraft des Volkes, das volklich-staatliche Dasein, Volksgemeinschaft, Volksgenossen, Volkstum* [102] und also:

„die geistige Welt eines Volkes ist nicht der Überbau einer Kultur (...), sondern sie ist die Macht der tiefsten Bewahrung seiner erd- und bluthaften Kräfte als Macht der innersten Erregung und weitesten Erschütterung seines Daseins.“

Damit liegt das anschaulich offen, was hier zuvor die „Verklebung“ durch Sprache genannt wurde, da, wie es auch in *der Lingua Tertii Imperii* üblicherweise der Fall ist, nicht das kritische Denken, das helle Bewusstsein angesprochen wird, sondern das Gemüt, die Stimmung, die Rührung und der Schauer darüber, gerührt sein zu können, durch Schlüsselworte sogar in verlässlicher Repetition. Der „Genuss über die eigene Rührung“ [103] wird geweckt, wenn es heißt, dass „erd- und bluthafte Kräfte“ durch die Macht der geistigen Welt bewahrt werden. Denn diese nicht nur im Rahmen der Philosophien der Vernunft und der Aufklärung platte und eines Philosophen gänzlich unwürdige Proklamation fällt mit den ersten schlichten Fragen danach, was „erdhafte“ Kräfte denn überhaupt seien und worin das „Bluthafte“ einer Kraft liegen mag, das durch die geistige Welt eines Volkes konserviert werden kann, als das in sich zusammen, was es ist: chauvinistisches, völkisches Geschwätz, so dass insgesamt dem Philosophen der Sprache, Benedetto Croce, in seiner Reaktion nur zugestimmt werden kann. [104]

Entsprechendes gilt für das antisemitische Zitat [12], das Heidegger

1938/39 in eines der Notizbücher schrieb („Schwarze Hefte“), das aber erst 2014 veröffentlicht wurde, also unbekannt war: „Und vielleicht ‚siegte‘ in diesem ‚Kampf‘, in dem um die Ziellosigkeit schlechthin gekämpft wird und der daher nur das Zerrbild des ‚Kampfes‘ sein kann, die größere Bodenlosigkeit, die an nichts gebunden, alles sich dienstbar macht (das Judentum). Aber der eigentliche Sieg, der Sieg der Geschichte über das Geschichtslose, wird nur dort errungen, wo das Bodenlose sich selbst ausschließt, weil es das Seyn nicht wagt, sondern immer nur mit dem Seienden rechnet und seine Berechnungen als das Wirkliche setzt. (...) Eine der verstecktesten Gestalten des Riesigen und vielleicht die älteste ist die zähe Geschicklichkeit des Rechnens und Schiebens und Durcheinandermischens, wodurch die Weltlosigkeit des Judentums gegründet wird.“ Es belegt in der Offenheit des Privaten erneut und hinreichend ausdrücklich, dass die „Bodenlosigkeit“ bei Heidegger allemal auch, aber nicht allein jüdisch ist: vielmehr gibt es einen Kampf der Bodenlosigkeit gegen „die größere Bodenlosigkeit, die an nichts gebunden, alles sich dienstbar macht (das Judentum)“. Das „Seiende“ – und nicht das „Seyn“ – bestimme dessen Dasein: hier ist schlicht der Mammon gemeint, und demzufolge werden die Berechnungen als „das Wirkliche“ gesetzt – gefolgt von der „Geschicklichkeit des Rechnens und Schiebens und Durcheinandermischens, wodurch die Weltlosigkeit des Judentums gegründet wird“: Damit ist Heidegger also auf der untersten Ebene der antisemitischen Hetze angekommen: *Schacherjude* etc.

VI. Ist „Bodenlosigkeit“ die „Abwesenheit des Bodens“?

Die These ist nicht sehr gewagt, und dennoch dazu geeignet, die nahezu religiöse Gemeinde der Heideggerianer in ihre Andachtsräume zu treiben, wo sie sich versichert, dass solcherlei Ketzerei das Urteil fehlender Frömmigkeit nach sich zieht, wie wenig das alle anderen interessieren mag. Doch auch jene, die *Sein und Zeit* als das durch den eigentümlichen Jargon chiffrierte Machwerk einer NS-Ideologie erweisen wollen und damit eifrig der Umkehr zuarbeiten,

dem Nationalsozialismus eine weltberühmte philosophische Schrift zuzuordnen und ihn dadurch geistig zu veredeln, sind in ihrer unfreiwilligen Aufwertung der bloßen Ankündigung einer Philosophie der Zeit, die nie geschrieben wurde, in Opposition zu einer Sicht, die neben Löwith und Croce eine ganze Reihe zeitgenössischer und heutiger Denker als Gleichgesinnte zitieren kann: [105] Das Kryptische an Heideggers Sprache, das ja auch in den *Beiträgen* und den *Schwarzen Heften* fortgesetzt wird, sollte nicht seinen Antisemitismus oder Nationalsozialismus, sondern das schon Gegebene und Epigonale in seinem Denken verbergen, dem auch noch nicht, wie H. Givsan argumentiert, die geschichtsphilosophische Replik auf Spenglers Befund des untergehenden Abendlandes zu eigen ist, da die Forderung der Destruktion eben dieser abendländischen Tradition in der Einheit mit einer nur proklamierten wahren Philosophie des Seins eher einer hochaufgezogenen Takelage der Mastlosigkeit entspricht, von der aus die kommende Größe eines Denkens ausgerufen wird, das zu erfüllen dann doch ein leeres Versprechen bleibt. [106]

Doch soweit sich in der deutschen Sprache auch darüber debattieren lässt, ob sich im Wesen, das west und im Nichts, das nichtet, gemäß der Zeit, die zeitigt und in dem von Heidegger penetrant dazu ausgewählten Doppelsinn von Worten wie „versehen“, „aufgehoben“, „wiederholen“ vielmehr die arg lästigen Kniffe eines gestelzten Denkens offenbaren, als dass sie einer tieferen philosophischen Einsicht entspringen, so nötigt die bedingte Übersetzbarkeit dieses – freundlich gemäß Wittgenstein paraphrasierten – „Spiels mit der Sprache“ dazu, nur eine der diversen Bedeutungen festzuschreiben.

Wenn nun Thomas Sheehan mit einigem Recht darlegt, dass Johannes Fritsche in seinem zweifellos skurrilen Werk zu *Sein und Zeit* „jeden Schlüsselbegriff in § 74 falsch übersetzt“ [107] und dafür geltend macht, „Zeit“ sei nicht „time“, „Sein“ nicht „being“, „Da“ nicht „there“, „Dasein“ nicht „existence“ und „Wahrheit“ nicht „truth“ [108], da diese und andere Begriffe bei Heidegger ihre gewöhnliche Bedeutung zugunsten einer das heideggersche

Denken fassenden Bedeutung verlieren, so stellt sich zunächst die Frage, warum die englischsprachigen Leser der Aufgabe der Neubewertung gewöhnlicher Begriffe wie auch „Sorge“ oder „Wiederholung“ vorsorglich enthoben werden sollten. Geht ihnen dabei nicht die Kenntnis um den Charakter der heideggerschen Sprache mit ihren Neologismen und dem idiosynkratischen Jargon im Voraus schon gänzlich verloren? Und wenn es denn so einfach möglich ist, das eine oder andere Wort zu wählen, etwa für die „Sorge“ oder die „Überlieferung“, warum also hat Heidegger das nicht gleich selbst getan? Die englischsprachigen Leser erfahren somit fast zensorisch nichts von jenem Tiefsinn, den Heidegger als hohe Kunst des Denkens feilbietet, „Wiederholung“ als Substantiv von „wieder holen“ und nicht von „wiederholen“ zu gebrauchen oder Alliterationen zu dichten und damit eine Bedeutung zu beschwören, die oft in den Text hineingelesen werden muss.

Um ein Beispiel zu geben: Wenn Heidegger in *Sein und Zeit*, S. 329, sagt, das Dasein „hat nicht ein Ende, an dem es nur aufhört, sondern *existiert endlich*“, fällt der hier wie in vielen Fällen in einem gar so schlichten Vorwitz belassene Doppelsinn weg, insofern es, der gemeinten Bedeutung folgend, richtig heißt: *exists finitely*. Doch selbstverständlich debattieren vornehmlich Heideggers Gegner darüber, ob nicht das für Hörer deutscher Sprache zunächst anklingende *endlich* als *exists finally* im Subtext mitgegeben werden sollte: Das Dasein existiert dann nicht in endlicher Weise, sondern es existiert zu guter Letzt: also mit dem Tod. Die gewollte semantische Dehnbarkeit durch doppelte Bedeutungen oder die Nutzung des Aktiven der Zeit, die zeitigt – was Heidegger einfach mit weiteren Substantiven imitierte – ist in Übertragungen in andere Sprachen aber meist nicht umsetzbar. Denn wird die Alliteration dabei bevorzugt – *temporality temporalizes* –, dann verkehrt es die Bedeutung – *Zeitlichkeit verzeitlicht* – in einem Maß, das geeignet ist, jede Verwunderung über eine kanonisch werdende, weit vom Original abweichende Rezeption durch Einsicht in deren Gründe aufzulösen.

Und was von Kulturen anderer

Sprachen aus als ein exklusives Vordringen zu den Eigenarten und als ein kundiges Eindringen in die Subtilitäten der philosophischen Dimension des Deutschen erscheinen mag, ist für jene, deren Sprachbewusstsein von eben diesem strukturiert ist, oft Anlass zu Ärger. Analog zum ästhetischen muttersprachlichen Irrtum eines jeden Selbst, die Töne des Schönen oder des Erhabenen, den Charakter des Poetischen oder Prosaischen, die Qualität des Präzisen eher im eigenen als im fremden Sprachgebrauch zu wähen, erscheint leeres Wortgeläute nur im letzteren als Glockenklang. Die Übertragung betrachtet das Implizite der Größe, der Originalität und verwischt weitgehend, dass gerade das Redundante und Aufgeblasene durch Alliterationen verborgen wird. [109]

Daher ist in Betracht zu ziehen, dass auch der – nur bedingt übliche – Begriff der Bodenlosigkeit zur gewollten Uneindeutigkeit des Jargons gehört, mit dem Heidegger seinen Gedanken, indem er ihn äußert, der klaren Fassbarkeit entzieht, zur hermeneutischen Unschärfe, die damit zelebriert wird, zum textlichen Vexierspiel, das immer die Möglichkeit einer zweiten, dritten Deutung der Worte lässt – und das zu jenem Erfolg beigetragen haben wird, den gewöhnlich nur die Popularphilosophie für sich beanspruchen kann, da es dazu herausfordert, den einen wahren Sinn zu bestimmen, und jede Festlegung umgehend den Widerspruch der nächsten Deutung hervorruft. Seine Schüler berichteten, Heidegger habe in seinen Vorlesungen gewöhnlich betont leise und schwer vernehmlich gesprochen, um die Aufmerksamkeit für jedes seiner Worte zu erhöhen, und ähnliches ließe sich für seine Texte sagen. Dem Zeitgeist gemäß, der die vielen noematischen Perspektiven auf einen Gegenstand für den Inbegriff des Philosophierens hielt und oft noch hält, gibt Heidegger den Magier des Doppelsinnes.

Somit betrifft das Grundsätzliche in der Fragestellung, ob „Zeit“ mit „time“ übersetzt werden sollte, auch alle heideggerschen Neologismen und Idiosynkrasien. Die Duplizität des Gewöhnlichen und seiner Negation ist Heideggers philosophische Schule und die Voraussetzung der Lektüre der

Schriften, weshalb das doppelsinnige Wortspiel als Initiationsritus des Zirkels der Heidegger-Leser wegfällt, sobald die Übersetzung als Dienstleistung statt des gewöhnlichen jenen anderen Begriff wählt.

Die entsprechende Debatte um die Übersetzung von „Bodenlosigkeit“ wurde durch die französische Ausgabe von *Sein und Zeit* und die Übertragung von E. Martineau, „absence de sol“, aufgelöst, als T. Sheehan der Interpretation von E. Faye attestierte, dass durch diese „groteske Missdeutung“ der Bodenlosigkeit „viel von seinem Buch in sich zusammenfällt.“ [110] Um es klarzustellen, wählte Sheehan aber eine Formulierung, die das in sich Widerstreitende des Begriffes nur unfreiwillig andeutet und die Problematik übergeht: „Aber weit davon entfernt, verweist *Bodenlosigkeit* auf die ‚Grundlosigkeit‘/das ‚Unbegründete‘ ‚groundlessness‘ eines Argumentes, auf seinen Mangel an jeder angemessenen Grundlegung.“ [111] Das noch erläuternd setzt Sheehan dem hinzu: „Heidegger benutzt das Wort Bodenlosigkeit neunmal in *Sein und Zeit*, und in jedem Fall bezieht es sich auf das Unbegründete ‚unfoundedness‘ einer philosophischen Haltung.“ [112] Dem stehen zunächst die Zitate [3], [6] bis [8] entgegen, die also belegen, dass die Bodenlosigkeit in *Sein und Zeit* ein Merkmal des „uneigentlichen Daseins“ ist, der „Verlorenheit im Man“ – womit zwar auch eine Bodenlosigkeit der philosophischen Seinerfassung einhergeht, doch zunächst ist es die des Daseins, was hier entscheidend ist. Explizit ist die „Bodenlosigkeit“ in Zitat [4] die Erklärung für „nicht ursprünglich geschöpft“, und in Zitat [5] ist der Verlust der „Bodenständigkeit“ die „Entartung ursprünglich geschöpfter Erkenntnisse“, so dass in Sheehans Deutung des „Unbegründeten einer philosophischen Haltung“, das „ursprüngliche Schöpfen“ fehlt. [113]

Dagegen wäre „lack of original foundation“ eingedenk der Konnotationen der „Unheimlichkeit der Schweben“ und der „freischwebenden These“, des „Absurdes“ in die „Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit“ [Zitat 8] eine akzeptable, sogar eine sehr treffende Paraphrase, weshalb nicht ganz zu sehen ist, warum Sheehan die Spezifizierung „reasonable“ hineinsetzt

(denn „reasonable“ bedeutet hier gemäß Sheehan: fair, angemessen). [114] Und dann folgt das „Unbegründete einer philosophischen Haltung“, und diesmal entsteht das verwendete Kompositum nicht aus dem Substantiv „ground“, sondern aus dem Verb „found“, das verneint und substantiviert wird: „unfoundedness“. Das „Unbegründete“ einer philosophischen Haltung oder eines Standpunktes („position“) bedeutet nun aber, dass die Begründung fehlt, und da ist sicher nicht an jene Bedeutung des initialen Gründens gedacht. Die Zwickmühle dieses Disputs wird darin sichtbar, dass die Bedeutung der Sprachbilder der Bodenlosigkeit und der Synonyme in *Sein und Zeit* – wie der „Entwurzelung“, der „Unheimlichkeit der Schweben“, des „Absurdes“, der „Bewegtheit“ und der „Entartung“ –, mithin der „Uneigentlichkeit“, in der Deutung: „lack of any reasonable foundation“ alle diese Begrifflichkeiten unter dem Wort des „Angemessenen“ („reasonable“) subsumiert. Das ‚Angemessene‘ ist aber offensichtlich nur eine bloße Wertung – und kann gar jenen „unechten ‚Verhältnisbestimmungen‘ und ‚bodenlosen‘ Relativismen“ zugeordnet werden, die Heidegger mit Yorck in *Sein und Zeit* zurückweist. [115] Zudem trennt es den gesamten Gedanken des Bodenständigen, des Verwurzelten und so des Selbstseinkönnens von allen Konnotationen, die diesen Sprachbildern zu eigen sind – wobei dann doch nachhaltig zu fragen ist, aus welchem guten Grund eine solche linguistische Bereinigung stattfindet – und immerzu offenlässt, womit das dann bloß „Angemessene“ der „foundation“ überhaupt zu fassen sein soll.

Nun berichtet Sheehan von einem gewissen Unmut in dieser Angelegenheit, da Karsten Harries, von dem hinzugefügt wird, dass er muttersprachlich deutsch sei, anlässlich einer Tagung im September 2014 in New York, nach einem Abendessen im italienischen Lokal Stella 34 [116], auf dem Weg zum *Graduate Center* den Versuch unternommen habe, Emmanuel Faye, der „absence de sol“ bevorzugt, zu vermitteln, wie irrtümlich und abwegig das sei, letzterer aber bei seinem Vortrag tags darauf dennoch nicht von jener Übersetzung lassen wollte. Es ist dabei nicht ganz ohne Ironie, dass die

Bedeutung der Bodenlosigkeit bei Heidegger zwischen zwei Blocks in Midtown Manhattan geklärt werden sollte. [117] Angesichts des kurzen Weges durch die Metropole der Metropolen, durch rauschende Straßen am Empire State Building vorbei, sollte es nicht verwundern, dass der Vorhalt im Fußmarsch nicht das gewünschte Resultat hervorrief. Harries' dortige Worte konnten nicht dokumentiert werden, doch der Nachklang legt nahe, dass das stilistisch Groteske der Übersetzung „absence de sol“ in Kontexten von *Sein und Zeit* das schlagende Argument war. [118] Genannt wird aber das Zitat [13], in dem Heidegger wiederum Yorck zitiert. Zurück ins Deutsche übersetzt: „*Die Abwesenheit des Bodens* des Denkens und des Glaubens an solches Denken (...) ist ein historisches Produkt.“ [119]

Das klingt zweifellos nicht annehmbar. Dennoch ist hier auch keine Notwendigkeit zum Disjunktiven zu erkennen. Wenn „absence de sol“ schon aus stilistischen Motiven verworfen gehört, muss „groundlessness“ deshalb nicht besser sein. Das Idiosynkratische oder zumindest das Eigentümliche des heideggerschen Jargons in Betracht gezogen, lässt sich auch nicht von dem dort und gerade hier zitierten Satz des Grafen Yorck vom Ende des 19. Jahrhunderts auf eine Bedeutungs-gleichheit des Begriffes bei Heidegger schließen. Yorck spricht noch sehr vage davon, dass alles „wirklich Reale“ nicht als „Ding an sich“ betrachtet, sondern „erlebt“ werde müsse, und dass an dem „Krimkrams“ der „Herren“, denen das „Experiment fehlt“ also „keine Lebendigkeit dran“ sei – also die „Denkrichtung“, die der Graf als „Bodenlosigkeit des Denkens“ bezeichnet. Die Forderung ist die des „Lebendigen“ im Gegensatz zum „Antiquitätenkasten“, und da folgen die Sprachbilder in einem Gemenge des Stils als Allerlei: die „Wellenschwingungen“, „Athmen und Luftdruck“, der „Bewußtseinsboden“, „Blitz“ und „Schwefeldampf“ – es hieße, Yorck allzuviel Ehre zu verleihen, wenn die „Bodenlosigkeit“ dort als ein philosophischer Terminus gewertet werden würde oder auch nur als ein solcher, dessen Konnotation über die des mangelnden „Bewusstseinsbodens“ schulgelehrter Herren hinausgeht. Damit aber, da Heidegger, von dem Rückblick auf den Zeitbegriff bei Hegel

Referentiellen demnach die „Bodenständigkeit des Begriffes“ gegeben, in der sich das Pendant zur „Bodenlosigkeit des Geredes“ [Zitat 4] erkennen ließe. Doch Heidegger nimmt diese Definition des „Wesens der Rede“ in *Sein und Zeit* nicht wieder auf, nicht einmal mit einem Verweis: er müsste denn mit dem klassischen Art- und Gattungsbegriff argumentieren, was bei einer Vorlesung über Aristoteles unvermeidbar, für den Seinsphilosophen, der die Destruktion der ontologischen Tradition verlangt, aber kaum möglich ist. Wie auch Cassirer in seinen Vorlesungen zum „Sprachproblem“ bei Heidegger hervorhebt, ist selbiges dort weithin ungeklärt und bleibt „bei diesem Anfang stehen“. [129] Das Spezifische – es ließe sich hier sagen: die durch einen Horismos gewonnene Wendung – der „Bodenständigkeit des Begriffes“ verliert sich schon von der Aristoteles-Vorlesung zu Heideggers Hauptwerk, und da erscheint es als ein Euphemismus, wenn gesagt wird, dass *Sein und Zeit* „den Weg für eine andere Bedeutung“ [130] dessen freimache. Der Verlust der ersten Bedeutung zugunsten dreier beiläufiger Verwendungen des Wortes zeigt nun entweder den Mangel an terminologischer Tiefe an, das Oberflächliche, gar das Maß an philosophischer Verlegenheit, die Flucht in einen linguistischen Gemeinplatz an dem Punkt, an dem, wie Cassirer sagt, vom *terminus a quo* zum *terminus ad quem* bei Heidegger nicht viel zu finden ist. Oder aber es muss als ein Sprachbild aus dem Repertoire völkischer Philosophiererei gelten. Die „Bodenständigkeit“ ist in *Sein und Zeit* zwar eine notwendige, sie bezeichnende Eigenschaft der „Seinsstrukturen“ [131], aber darin erschöpft sich ihre Bedeutung, und da der Horismos des Referentiellen hier nicht mehr gegeben ist, ist selbst „Bodenlosigkeit“ tiefgründiger definiert.

Und nicht zuletzt wird das bloß Volkstümliche und allzu Fluktuierende der Bedeutung des Begriffes der Bodenständigkeit, das sich auch durch die bei Heidegger jedenfalls in jenem Zeitraum üblichen stilistischen Patzer zeigt – der Begriff, der auf einem Boden steht – durch die Übersetzungen belegt, die bei T. Sheehan, Th. Kisiel und im Aufsatz von R. Metcalf zu finden sind, und die von dem Gegenteil der vernünftigen,

sachlichen „Unhaltbarkeit“ entfernt sind: Sheehan/Kisiel haben für „bodenständig“ das Verwurzelte: „rooted“ [132] und für „Bodenständigkeit“ nun aber doch „native ground“, wodurch die hier aufgeworfenen Fragen für das Antonym neu gestellt werden könnten. [133] R. Metcalf übersetzt „groundedness“ [134], doch auch „indigenous-character“ [135], „authochthony“ [136], „rootedness“ [137].

Weitaus mehr als durchdachte philosophische Termini sind „Bodenständigkeit“ und „Bodenlosigkeit“ bei Heidegger also die Begrifflichkeiten, die auf jenes Ungefähre verweisen, das an die Stelle einer Methodik der Erfassungsmöglichkeit des Seins die Mystik des Vernehmens setzt, indem sich das Sein dem bodenständigen Dasein selbst vermittelt, gar zu ihm spricht. Je mehr aber das native Element der „jahrhundertelangen, durch nichts ersetzbaren alemannisch-schwäbischen Bodenständigkeit“ für dieselbe als entscheidend gewertet wird, der „indigenous-character“, der nicht nur die eigene Geburt dort betrifft, sondern die Reihe der Abstammung, umso schwieriger ist es, dieses Vernehmen nicht als eines zu fassen, dass sich nur den Abkömmlingen „alemannischer Bodenständigkeit“ erschließt, wobei das Lokale zunächst vom „Volk“ unterschieden wurde, wie das „Schwäbische“ zeigt, und wie auch der Hinweis auf den „Charakter meines Volksstammes“ [Zitat 2] eine Dekade zuvor belegt. Doch spätestens im Provinz-Aufsatz von 1933 wird deutlich, dass die Bodenständigkeit zunehmend eine alemannisch-gebürtige [138] Bedingung des Vernehmens einer geradezu animistischen Welt ist, die sich ausschließlich einem Dasein erschließen kann, das in dieser „bodenständigen“ Weise In-der-Welt-ist.

Dabei muss nicht vorausgesetzt werden, dass Heidegger der hellenistische Animismus geläufig war, der hier zum Vergleich aber kurz erwähnt werden kann. Dort waren es erst Inschriften auf Objekten, welche dadurch als sprechend ausgewiesen werden sollten, dann sprechende Säulen, was bald zur Perspektive der *Locke der Berenike* gesteigert wurde, aus der das gefeierte Gedicht von Kallimachos verfasst ist. [139] Doch diese Form des Animismus

war ein Kunstgriff, ein Spiel mit dem Denkbaren, das gleichwohl nicht als Möglichkeit oder gar als der Weg zur Wahrheit angepriesen wurde, nicht als eine Mystik, die behauptete, dass Zöpfe tatsächlich einen Bericht von sich geben, die Ich-Form wählen, sich vorstellen – $\square \square \rho \square \square \square \square \square \square \square$ $\square \square \gamma \omega \pi \lambda \square \square \alpha \square \square \square \square \square \square$ – und mitteilen, wie sie abgeschnitten wurden. Alles dieses gehörte zu dem sich zwar zunehmend einem Reiz des Gefälligen hingebenden Ausklang der altgriechischen Kultur, doch auch noch zu jener letzten Höhe, die im Hellenismus mit dem Werk eben jenes Dichters gegeben war. Von solchen kunstvollen Spielen ist aber das weit entfernt, was gleichwohl Heideggers Animismus genannt werden kann: der wirkende Berg, die schöpferische Landschaft, der sprechende Feldweg, den Heideggers Bodenständigkeit hört. Und wie der Berg, die Landschaft, der Feldweg, wird der dieses Sein erschließende Heidegger bald der alleinige Eigentliche und so selbstverständlich auch zum Sprechenden der Emanationen des Seins. [141]

In dieser Konzeption zur Erfassungsmöglichkeit des Seins, die zunehmend zur Selbstdarstellung wurde, dienen die Sprachbilder zum Boden als Begriffe der Verweisung auf ein Vernehmen, das der Ganzheit des Seienden abgetrotzt sei und darin zwischen Heimatkitsch, Völkisch-Rassistischem und einer schamlosen Verschleierung des Epigonalen das propagieren, was in jenem 1949 verfassten *Heideggerschen Animismus* zutage kam, *Der Feldweg* genannt, in dem Eichen es diesem flüstern:

„Immer noch sagt es die Eiche dem Feldweg, der seines Pfades sicher bei ihr vorbeikommt. Was um den Weg sein Wesen hat, sammelt er ein und trägt jedem, der auf ihm geht, das Seine zu.“

Und:

„Aber der Zuspruch des Feldweges spricht nur so lange, als Menschen sind, die, in seiner Luft geboren, ihn hören können. Sie sind Hörige ihrer Herkunft, aber nicht Knechte von Machenschaften. (...) Der Mensch versucht vergeblich, durch sein Planen den Erdball in eine Ordnung zu bringen, wenn er nicht dem Zuspruch des Feldweges eingeordnet ist. Die Ge-

fahr droht, daß die Heutigen schwerhörig für seine Sprache bleiben. (...) Der Zuspriech des Feldweges ist jetzt ganz deutlich. Spricht die Seele? Spricht die Welt? Spricht Gott?“ (M. Heidegger, *Der Feldweg*, Frankfurt/Main, 1998, S. 1.)

Vom Lauschen auf den Feldweg soll, mit W. Beierwaltes [142] und anderen, der Heraklit von Meßkirch, der, da er dieser sei, dort wandernd den Weltgeist des Logos vernimmt, in mystischer Weise dem Heimatkult entsteigen: Das Exempel für Heideggers bis heute wirkungsvolle Selbstdarstellung – dem sprechenden Feldweg entnimmt der Wanderer die aus seinem Wald rufende Weltenstimme, die allein vermag, „den Erdball in eine Ordnung zu bringen“ – als wäre dem Professor dafür das initiale der heraklischen Fragmente gerade entfallen, der Beginn von „Heraklits Buch“, der erste Satz – als idyllisch-röhrende Wald-und-Wiesen-Version kolportiert: peinlich. [143] Und hier separieren sich die Jünger der Verbrämung des Nachredens von der gesamten kopfschüttelnden Aufklärung, die dagegen hält, dass nicht einer von Heideggers 102 Bänden die knapp 20 Seiten von Heraklit aufwiegen kann.

VII. Von der Bodenlosigkeit zum sprechenden Feldweg

Der zu recht bestehende Ruf der deutschen Sprache als einer solchen, die ein kaum übersetzbares Glossarium philosophischer Begriffe hervorgebracht hat, deren Bedeutungen und Konnotationen in der Geschichte der deutschen Philosophie teils bis zum späten Mittelalter zurückgehen und auch hier Meister Eckharts mystischen „Seelengrund“ anklingen lassen könnten, verleitet von außen sicher auch leicht dazu, in jedem schwer übersetzbaren Wort eines deutschsprachigen Denkers eine tief durchdachte Konzeption zu wähen. Doch weder die „Bodenlosigkeit“ noch die „Bodenständigkeit“, auch nicht die „Verwurzelung“ und das „Entwurzelte“ können als philosophische Termini betrachtet werden, und bei Heidegger zeigt sich, dass die wechselhafte und unmethodische Verwendung dieser Sprachbilder über die Jahrzehnte hinweg in einem eher volkstümlichen Spektrum

der Bedeutung vollzogen wurde. Heidegger spricht auch von der „Verwurzelung des Da-seins in der Zeitlichkeit“ [144], von der „Verwurzelung der Gegenwart in der Zukunft und Gewesenheit“ [145], von der „Verwurzelung der Geschichtlichkeit in der Sorge“ [146], und in der Rektoratsrede ist es die „Verwurzelung im Wesen der deutschen Universität“, ein „im Wesen ihrer Wissenschaft verwurzelt Vermögen“, und „das studentische Dasein“ ist in die „Volksgemeinschaft (...) eingewurzelt durch den Arbeitsdienst“. Die Zeit ist verwurzelt, das Vermögen, das Dasein, die Geschichtlichkeit – darin, wie auch in anderen Begriffen zu den Sprachbildern des Bodens, ist zunächst ein linguistischer Habitus zu sehen, ein provinziell-nationalistisches Idiom, das Heidegger als überwiegend anti-rationales Element, aber auch als eine Art Platzhalter für künftige Darlegungen benutzt: ein Topos als eine Verweisung auf Vages.

Wenn nun die Übersetzung der Bodenlosigkeit als „Abwesenheit von Boden“ (*absence de sol*) auch zurückgewiesen werden muss, so sind doch die hier unter IV gelisteten Bedeutungen des Fehlens „ursprünglich geschöpfter“ Erkenntnisse und der „Entwurzelung“, der vielen Standpunkte „in den entlegensten und fremdesten Kulturen“ deutlich davon entfernt, die „Unhaltbarkeit“ eines Argumentes zu meinen. Vielmehr zielen sie auf die Negation dessen, was im Englischen mit „tellurian“ und „earthly“ wiedergegeben werden könnte, mit „connected to the land“ und „earthbound“. Die „Bodenlosigkeit des Denkens“ entspricht somit oft eher „a thinking that is not earthbound“, als dass „groundlessness of thinking“ treffend wäre. Wenn T. Sheehan zu denken gibt, dass ein *absence-of-soil-thinking* grotesk klingt [147], so lässt sich fragen, ob Zitat [12] „die größere Bodenlosigkeit, die an nichts gebunden, alles sich dienstbar macht (das Judentum)“ dann „the greater groundlessness“ im Sinn der „größeren Unhaltbarkeit“ sei, die an nichts gebunden ist? Das erscheint nicht weniger abwegig. [148] Ebenso ist die Deutung des „Fehlens einer akzeptablen/angemessenen Fundierung“, wie erwähnt, selbst nichtsagend und weist der Bedingung zur Eigentlichwerdung nur eine Verhältnis-

mäßigkeit zu, so dass gefragt werden muss, warum die Konnotationen des Bodens, die im Begriff der Bodenlosigkeit ohnehin gegeben sind, so dringend und, was *Sein und Zeit* betrifft, durchweg gestrichen werden sollen. Denn Sheehans beharrliches Plädoyer für „groundlessness“ kommt ohne eine philosophische Klärung dieses Einbruchs des Relativen [149] in die heideggersche Philosophie des Eigentlichen aus.

In *Vom Ursprung des Kunstwerkes* sagt Heidegger 1931/32:

„Wohin ein Volk geworfen ist, ist immer die Erde seiner Erde, der sich verschließende Grund, auf dem das geworfene Da aufrucht. Der Entwurf, der wesenhaft Zufuhr ist, entwirft nur, wenn er sein Offenes aus dem verborgenen Grund heraufholt, wenn das, was in ihm aufgegeben ist, im Grunde als verborgene und daher zu entbergende Bestimmung mitgegeben ist.“ [150]

Die „Erde seiner Erde“ kommt kaum vom Erdboden los, will man nicht die Texte selbst gleich neu schreiben: Noch deutlicher lässt sich also nicht sagen, dass es Heidegger um die Erde geht, nicht um das Fundament – auch das Kunstwerk, die Dichtung, wird aus der Scholle heraus geschöpft, nicht aus der Vernunft oder gar dem „Angemessenen“. Das *A-letheia*-Thema der Verborgenheit und des Entbergens, das in den Aristoteles-Vorlesungen 1923/24 anlingt und in *Sein und Zeit* im Abschnitt zum Logos als „Unverborgenes“ eingeführt wird, wird in der ersten Hälfte der 1930er Jahre zur „Lichtung als die Wahr, d. h. die Hut“, die „Hut der Lichtung des Da“. [151] Wird die Kontinuität des grundlegenden Gedankens dabei in Betracht gezogen, dann ist kaum mit gutem Grund zu bestreiten, dass die Sprachbilder der Bodenlosigkeit und der Entwurzelung auch in *Sein und Zeit* zum Teil in die Genese der heideggerschen Mystik eines sich aus der Erde entbergenden Seins eingeordnet gehören, als zumeist okkasionelle und nicht methodisch verwendete Negationen der Protoformen der Lichtung, des sprechenden Feldweges, die nach *Sein und Zeit* erscheinen.

Die „Bodenlosigkeit“ ist bei Heidegger bis 1933 überwiegend das Gegenteil von „in der Heimat und im Charakter des Volksstammes verwurzelt“, und

damit ist es zunächst ein anti-rationalistischer, anti-internationalistischer und anti-urbanistischer Begriff der Volkstümelei, wie die „Bodenständigkeit“ ein bei Heraklit ins Provinzielle abgekupfertes Hören auf einen Logos des Heimatbodens ist. Da es sich nicht um philosophische Termini handelt, sondern um volkstümliche *topoi*, um Wendungen, die einen die analytische Reflexion verklebenden Effekt hervorrufen, selten um Begriffe, die auf den Verstand, sondern um solche, die auf das Gemüthafte zielen und als Verweise auf das Vage dienen, variiert ihre Bedeutung bei Heidegger in einem Spektrum, das vom *Horismos* des Aristoteles über ein „ursprüngliches“ Schöpfen bis hin zum fehlenden soliden Denken von Hönigswald reicht und dann im Einklang mit der Blut-und-Boden-Mystik im Nationalsozialismus erscheint. In dem letzten der eingangs aufgelisteten Zitate [14] belegt Heidegger mit der gemeinschaftlichen Kritik an Rußland und Amerika und „der Raserei (...) der bodenlosen Organisation des Normalmenschen“ im Sinne eines „geistigen Verfalls“ in dem „die Völker die letzte geistige Kraft zu verlieren drohen“, wie wenig das Attribut des Bodenlosen nur ein bestimmtes Volk meint – und wie wenig es ein philosophisch präziser Begriff ist.

Aus den Deutungen und Übersetzungen nun jenes konkret Erdhafte der Sprachbilder und ihrer Botschaften – „Treue zur Scholle“, „Erde seiner Erde“ [152] – zugunsten des „Fehlens einer akzeptablen oder angemessenen Fundierung“ zu streichen, erscheint schließlich im Konnex mit Heideggers philosophischem Grundanliegen fragwürdig zu sein und bedarf diesbezüglich wenigstens einer Erläuterung der dadurch entstehenden Möglichkeiten des gesamten Prozesses der Abkehr vom Uneigentlichen hin zum Eigentlichen, die ansonsten im Wörtchen „angemessen“ liegen sollen. Da Sheehan das für *Sein und Zeit* einfordert, die dortigen Nennungen in den Zitaten [4] bis [8] auch zu lassen, nur das „ursprünglich“ Geschöpfte hervorzuheben, das „uneigentlich Alltägliche“ und die „Schwebel“ etc., und von der Heimerde abzusehen, ist damit also die grundsätzliche Frage gestellt, worauf diese Begrifflichkeiten zielen sollen, wenn *Sein und Zeit* darin als eine dann allerdings auch äußerst zweifelhafte Exzeption im

Gebrauch dieser Sprachbilder bei Heidegger gelten soll: werden die Bedeutungen des Bezuges zur ländlich-heimatlichen Region und eines dem entsprechenden Daseins gestrichen, so sind „Bodenständigkeit“ und „Bodenlosigkeit“ kaum mehr als Platzhalter fragwürdiger Bedingungen.

Das Fehlen des „alemannischen“ erdhaften Heimatbodens – und in der Lesart einer 1925/26 bei Heidegger schon präsenten Blubo-Mystik liegt der ganze Zweck, den E. Faye mit E. Martineaus unglücklicher Übersetzung *absence de sol* verfolgt – ist in *Sein und Zeit* gleichwohl zugunsten der „Verlorenheit des uneigentlichen Seins“ im Man auf eine erste Ebene des Abstrakten gehoben, auf der auch die „ontologische Bodenlosigkeit“ zu verorten ist – der Mangel an ursprünglich geschöpfter Erkenntnis. Zwar verweist auch diese letztere wieder an einen Zustand der „Bodenständigkeit“, doch eben hier zeigen sich die Begriffe aus dem Repertoire der Sprachbilder zum Boden als Leerformeln, die nie erkennen lassen, welche der Konzeptionen der „Verwurzelung“, der „Bodenständigkeit“ in welchem Grad der Konkretion nötig sind, um das „eigentliche Dasein“ erfassen zu können. Die Mystik einer Seinerfassung aus dem Boden, die als „Gesundung“ aus jenem „Kräftequell“ vor *Sein und Zeit* anklingt, ist dort durch die Gegenposition der Bodenlosigkeit nur impliziert, und so sticht dieses als eine Abstraktion dessen hervor, was bei Heidegger bald zum passivem Vernehmen des Seins wird.

[1] Thomas Sheehan, Commentary on Kaveh Nassirin's Essay-

[2] GA 16, S. 53.

[3] Brief an seine Eltern und an seinen Bruder, 29. Januar 1922, Martin Heidegger, Briefwechsel mit seinen Eltern, Freiburg/Br., 2013, S. 51.

[4] SZ, S. 21.

[5] SZ, S. 168f.

[6] SZ, S. 36.

[7] SZ, S. 170.

[8] SZ, S. 177.

[9] SZ, S. 178.

[10] SZ, S. 320, Fußnote.

[11] GA 16, 112.

[12] Ulrich Sieg, Die Zeit, 22. Dezember 1989, Die Verjudung des deutschen Geistes: Ein unbekannter Brief Heideggers.

[13] GA 16, S. 132.

[14] GA 95, Überlegungen VIII, 9, Frankfurt/Main, 2014, S. 96f.

[15] SZ, S. 401.

[16] EidM, Tübingen, 1953, S. 28f.

[17] Vgl. dazu auch die Erinnerung von G. Anders, Brief an Löwith v. 26. 1. 1952: „Schon 1924 hatte ich mit ihm darüber [wie weit Heidegger vom Typus des Seefahrers entfernt sei] ein erbittertes Gespräch; in der Erinnerung scheint es mir, als sei er damals wütend darüber gewesen, statt Wurzeln Füße zu haben.“

[18] Heideggers Vergleiche zwischen ihm und Bauern gehören zu seiner – zweifelhaften – Selbstdarstellung, infra.

[19] das exegetische Prinzip der Werkimmanenz ist hier durch die Position von T. Sheehan repräsentiert, infra.

[20] Jean-Paul Sartre, L'Étre et le Néant, Paris, 1943, S. 698, beschreibt das Klebrige („la viscosité“) als ein kontaminierendes, einnehmendes Element, das zur Selbsttäuschung („mauvaise foi“) beiträgt; hier ist dagegen ein das kritische Denken verklebendes Wort-Element gemeint, das dadurch wirkt, als ein in der jeweiligen Weltsicht letztgültiges Postulat nicht erklärbar zu sein: der im Boden verwurzelte Volksstamm ist ein Begriff, der wie „das Ingenium des kitschhaften Auges (...) in der Entdeckung rührender Aspekte sowie in der gleichzeitigen Verschleierung aller gegenteiligen Instanzen“ (L. Giesz, S. 39) den Schauer über die Möglichkeit der eigenen Rührung weckt und wecken soll und jenseits dessen nur als rassistischer Begriff wirken kann, da er sonst leer ist.

[21] Weitgehend Heideggers Selbstdarstellung folgend und in heideggerschem Duktus, Granz, S. 188: „Heidegger (...) verortet sein Denken in das Bäuerliche. (...) Heidegger vergleicht sich und seine Arbeit mit drei im weitesten Sinne bäuerlichen Tätigkeiten“, vgl. Heidegger, GA 13, Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz (von 1933), Frankfurt/M., 1983, S. 10: „Die philosophische Arbeit verläuft nicht als abseitige Beschäftigung eines Sonderlings. Sie gehört mitten hinein in die Arbeit der

Bauern. Wenn der Jungbauer den schweren Hörnerschlitten den Hang hinaufschleppt (...), wenn der Hirt (...) sein Vieh den Hang hinaufreibt, wenn der Bauer in der Stube die unzähligen Schindeln für sein Dach werkgerecht herrichtet, dann ist meine Arbeit von derselben Art. Darin wurzelt die unmittelbare Zugehörigkeit zu den Bauern.“

[22] GA 16, Nr. 75, S. 151, Tischrede bei der Feier des fünfzigjährigen Bestehens des Instituts für pathologische Anatomie an der Universität Freiburg.

[23] SZ, 114.

[24] Der Begriff des Blutes kommt bei Heidegger in der Rektoratsrede (Mai 1933) zum Boden hinzu, im Juli im antisemitischen Gutachten zu Hönigswald, dann in der Tischrede zum Gesetz der Gesundheit und Krankheit, GA 16, S. 151 f.; in der Vorlesung Das Wesen der Wahrheit, 1933/34, heißt es Blut und Boden seien nicht hinreichend, Wissen und Geist seien dem gleichwertig

[25] Vgl. Breil, S. 65: „Der Übergang dieser ‚Sprachregelungen‘ [„Historisierende Mystifizierung der Gemeinschafts-Ideologie“ durch „die Turner- und die Jugendbewegung und andere Bündische der spätwilhelminischen und Weimarer Zeit, von denen die Nationalsozialisten einen großen Teil ihrer Hitlerjugend, Feier- und Organisationswortschatzes übernahmen: Führer, Gefolgschaft, Stamm, Gau, Heil, Thing, Fahrt, Horde, Schar“, m. Ref. v. Polenz 1999, 539] in die Allgemeinsprache und damit in die Denkweise der Menschen lässt sich exemplarisch anhand der Schulaufsätze höherer Schulen nachweisen, die 1914, unmittelbar nach Ausbruch des Krieges geschrieben wurden. So konnten die Nationalsozialisten an bereits vorhandene sprachliche Strukturen anknüpfen.“

[26] Z.B. „Entartung“ oder „im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei“; doch insbesondere die Bestimmungen und Konnotation des Man der „Verstellung“, der „Täuschung“, der „Verdeckung“, der „Bewegtheit“, die auch in Heideggers späteren Texten so oder ähnlich Juden zugeschrieben werden; wenn sie in Sein und Zeit auch nicht auf diese eine Gruppe zu reduzieren sind, so stellen sich Juden in Heideggers Sicht später doch immer wieder als paradigmatische Repräsentanten dessen dar, denen die Bodenständigkeit offenbar per se fehlt; infra.

[27] Plat., Krat., 400 D – 410 D; vgl. Francesco Aronadio, Cratilo, Bari, 1996, Introduzione, S. XXVII: „In tal senso la serie delle etimologie è stata presentata come ‚l'attacco più radicale della nuova cultura cittadina contro uno dei modi di espressione e di accreditamento più popolari della direzione sapienziale e civile della vecchia classe gentilizia-sacerdotale‘“, m. Anm. 32: M. Buccellato, Linguaggio e società alle origine del pensiero filosofico greco, S. 260.

[28] Karl Löwith Heidegger Denker in dürftiger Zeit. Sämtliche Schriften 8, Stuttgart 1984, S. 231. Dagegen sah T. W. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit S. 11, darin eine Eliminierung der Konnotationen und Bedeutungen, die „austauschbare Spielmarken“ hervorbringe, die von der Geschichte unberührt seien, wobei das Resümee zu den „Jargonworten“ dem Urteil von Löwith entspricht, ebd., S. 12: „wie wenn sie ein Höheres sagten, als was sie bedeuten“; beispielhaft ist dafür Heideggers von T. Sheehan in L'affaire, S. 487 ff. erörterte Behauptung, dass, GA 10 (Der Satz vom Grund), S. 153, „die Überlieferung eigentlich, was ihr Name sagt, ein Liefern im Sinne des liberare, der Befreiung ist. Als ein Befreien hebt die Überlieferung verborgene Schätze des Gewesenen ans Licht“, GA 11 (Identität und Differenz), S. 10: „ein Befreien, nämlich in die Freiheit des Gespräches mit dem Gewesenen“: „ihr Name“ sagt das sicher nicht, da Heidegger hier 1. den Sprachwandel und 2. auch den spezielleren Bedeutungswandel der Komposita einebnet; zu 1: „liefern“ hieß nie „befreien“, sondern immer „bringen“, und auch das etymologisch ursprünglichere li(e)vern, das hanseatische Kaufleute um 1400 benutzten, hatte diese Bedeutung des vorherigen Wortes leveren, nicht mehr, das „losmachen“ bedeutete; von leveren, dem Loslösen der Ware, zu livern, dem Bringen derselben fand mithin der entscheidende Wandel statt. Zu 2: die Komposita verändern die Bedeutung auch hier: „bringen“ heißt soviel wie „liefern“, wenn letzteres auch immer noch weitaus mehr die Konnotationen des Kaufmännischen beinhaltet; doch „überbringen“ ist nicht gleich „überliefern“, denn überbracht werden Blumen und Pakete, aber sie werden eben nicht „überliefert“; Heideggers etymologisches Spiel besteht darin, aus dem Kompositum nur den einen Begriff zu nehmen und die lateinische Bedeutung des Ursprungs mit Dichtung anzureichern („hebt verborgene

Schätze des Gewesenen“) und das Konstrukt zur „ursprünglichen Schöpfung“ zu erklären, was linguistisch eine Scharlatanerie ist; zu Sheehan muss eingewendet werden, dass die pseudo-etymologischen Darlegungen zu „Überlieferung“ von 1955 und 1957 stammen und für Sein und Zeit daher kaum Gültigkeit haben und den Nennungen dort zudem widersprechen, vgl. „überliefern“, S. 6, 21, 22 u. passim u. S. 26: „Destruktion der ontologischen Überlieferung“; siehe auch Anders, Brief an Löwith v. 26. 1. 1952: „Dass H. viele der Schätze, die er aus dem Brunnen der deutschen Sprache herausfischt, Tags zuvor selbst hineingeworfen hatte, hatte ich auch schon immer vermutet. (...) Zugleich ist natürlich seine Überzeugung, dass die Frühphase der Sprache (...) ‚offenbart‘ – eine säkularisierte Offenbarungstheologie – die folgende Sprachgeschichte läuft dann eben einfach auf eine Verkümmerschronik heraus“; siehe zu diesem Thema und T. Sheehans Replik, ders., Commentary, Punkt 2.

[29] GA 4, 80.

[30] z.B. SZ, Adjektivcluster, passim: die „eigenste, unbezügliche, unüberholbare, gewisse Möglichkeit“; Gemeinplätze, S. 123f.: „Verstehen“ ist „eine ursprünglich existenziale Seinsart, die Erkennen und Kenntnis allererst möglich macht“; S. 250: „Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit“, gestelzte Substantivierung eines Gemeinplatzes, ebd.: „Der Tod ist ein (...) Bevorstand“; S. 168: „den Hörenden in die Teilnahme“ bringen.

[31] SZ, 20.

[32] Ebd.

[33] SZ, 170, infra.

[34] Ebd., 10.

[35] Ebd., S. 126.

[36] Vgl. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, AA VII, S. 227; dort fehlt das Auge aber, „um diese Menge des historischen Wissens (...) durch die Vernunft zweckmäßig zu benutzen.“

[37] KSA 6, S. 74f.; „Heraklit's“ im Original in Kapitälchen.

[38] Ebd. S. 77.

[39] Vgl. Karl Löwith, 1942, zit. n. Casper, S. IV: „Wenn Heidegger je einen Zeitgenossen gehabt hat, der diese Bezeichnung nicht nur im chronologischen Sinn

verdient, dann war es dieser deutsche Jude, dessen Hauptwerk sechs Jahre vor Sein und Zeit erschien“; nach eigenen Angaben kannte Heidegger Der Stern der Erlösung nicht.

[40] Vgl. R. Safranski, Ein Meister aus Deutschland, Frankfurt/M., 2001, S. 289: während einer Vorlesung äußerte Heidegger, dass, wenn Spinoza zur jüdischen Philosophie gezählt werde, das auch für die Philosophie von Leibniz bis Hegel gelten müsse.

[41] Vgl. Bieber, S. 135.

[42] S. 51, Anm. 1.

[43] Zur Beziehung Cassirer-K.B.W. siehe T. Meyer, S. 98–131.

[44] Zur Beziehung zwischen Cassirer und Heidegger ebd., S. 155 ff. und 165–174.

[45] SZ, S. 50f.

[46] Vgl. dazu SZ, S. 21 s. [Zitat 3].

[47] Vgl. S. 161: „Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutung versehen“; was in der willkürlichen Definition – der Exposition gemäß Kant (KrV A 727 ff.) – selbstverständlich möglich ist und auch oft genug auf Heidegger zutrifft (wie T. Sheehan ja in seiner Kritik an der Gleichsetzung von „Zeit“ und „time“ etc. unterstreicht); im Fall des Wortes „entwurzelt“ ist das aber nicht zu erkennen.

[48] SZ, S. 170.

[49] ebd., 118.

[50] ebd., 297.

[51] supra, „defizienter Modus“.

[52] S. 168.

[53] S. 168 f.

[54] Der Dativ des ersten Personalpronomens ließe auch den Bezug auf das sächliche Gerede zu; zum männlichen Personalpronomen ist aber auch in den Auslassungen hier kein möglicher Bezug gegeben.

[55] SZ, 36.

[56] Ebd.

[57] ebd., 168: „Die Ausgesprochenheit verwahrt im Ganzen ihrer gegliederten Bedeutungszusammenhänge ein Verstehen der erschlossenen Welt“, und die „Seinstendenz zielt darauf, den Hörenden in die Teilnahme am erschlossenen Sein zum Beredeten der Rede“ zu bringen, denn: „Sichaussprechende Rede ist Mitteilung.“

[58] S. 168.

[59] Vgl. auch Heidegger in: Sheehan/K-Isiel, S. 222: „This is already to say that from the start these three forms of discursive speech cannot have the sense of letting things be seen as they themselves are. Rather, the point is to bring the hearer to a certain mood from out which a specific conviction grows“; eine Adaption der $\delta\lambda\omega\mu\alpha$ -Theorie, Plat.Krat., 435 A–B; ebd. F. Aronadio, Anm. 152: „nel dèloma, infatti, la relazione non è fra nome e cosa (...), ma fra quel che intendo io che parlo e quel che comprendi tu che ascolti. (...) Il nome (...) è un gesto convenzionale per richiamare l'attenzione su una certa cosa, un segnale convenuto perché a chi lo riceva si mostri una certa cosa“, vgl. SZ, S. 168: „Über einen bloßen Hinweis auf das Faktum dieser Ausgelegtheit des Daseins hinaus...“

[60] 422 c 7–423 b 11, vgl. dazu auch ebd. 385 d–e, 390 d–391a.

[61] S. 167.

[62] S. 167.

[63] S. 169.

[64] Vgl. auch Löwith, 1940, S. 517, Heideggers Erfolg sei „eine natürliche Folge seines versetzten Predigertums“, denn: „Wodurch er zunächst auf uns wirkte, war nicht die Erwartung eines neuen Systems, sondern gerade das inhaltlich Unbestimmte und bloß Appellierende seines philosophischen Wollens, seine geistige Intensität und Konzentration auf ‚das Eine was not tut‘. Erst später wurde uns klar, daß dieses Eine eigentlich nichts war, eine pure Entschlossenheit, von der nicht feststand Wozu? ‚Ich bin entschlossen, nur weiß ich nicht wozu‘, hieß der treffliche Witz, den ein Student eines Tages erfand“, im Kontext eines von Heidegger erwähnten Van-Gogh-Zitats zu Weizen und Erde, ebd. S. 515 f.

[65] Vgl. SZ, S. 36, wo Heidegger seinen durch die kurz zuvor skizzierte Urform der Deutung von $\alpha\lambda\theta\alpha$ gegebenen Griff der Verhüllung mit den Seinsstrukturen der „Bodenständigkeit“ und diese mit einer „Verklammerung“ kombiniert.

[66] zur „Befindlichkeit“, infra.

[67] Adorno, S. 61: „Im Jargon aber sticht es [das Wort „Echtheit“] aus dem endlosen Gemurmel einer Liturgie von Innerlichkeit heraus. (...) Sakral ist der Jargon nicht zuletzt als Sprache eines unsicht-

baren Königreichs (...)“.

[68] Husserl im Brief an Landgrebe v. 28. 5. 1932, zit. n. Christian Tilitzki, Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich, Berlin, 2002, I, S. 346.

[69] SZ, 378.

[70] José Ortega y Gasset, Meditaciones del Quijote, 1914, 77: „Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo“, die Formel des Zirkunzialismus.

[71] Vgl. Charles Bambach, Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism and the Greeks, Ithaca, 2003, S. 211: „Heidegger's elegiac reveries about the homeland, rootedness, the Alemannic soil, and German affinity with the Greeks are all marked by the binary logic of inclusion and exclusion.“

[72] SZ, 267.

[73] S. 340.

[74] Ebd.

[75] SZ, 134.

[76] vgl. Sheehan, Commentary, Punkte 4, 7, u 8, die Debatte zur Übersetzung von „Bodenlosigkeit“ als „lack of any reasonable foundation“, wobei „reasonable“ von T. Sheehan als „fair, sensible, appropriate“ erläutert wurde.

[77] SZ, 390.

[78] Ebd. 391.

[79] Infra; diesbezügliche Einwände und Fragen dieses zentralen Punktes des Disputs in T. Sheehan, Commentary, 7. u. 8., erhielten dort bis zum Schluss keine zufriedenstellende Antwort; es ist weiterhin ja nicht notwendig, der abwegigen Fritsche-Faye-Übersetzung – „absence-of-soil-thinking“ („Bodenlosigkeit des Denkens“) u.ä. – zuzustimmen, um auch T. Sheehans „groundlessness“ insoweit zurückzuweisen, wie der konkrete Boden, der auf die gebürtige Herkunft verweist, dadurch ausgeschlossen wird, was den Zusammenhang zwischen Bodenständigkeit und Geburt, Geworfenheit und überkommenem Erbe auflöst. Die beharrliche Deutung als nur „philosophisch angemessen“ u.ä. für „Bodenständigkeit“ scheint nicht viel weniger intentional zu sein als Fritsches soil-thinking.

[80] SZ, 21, 52, 178.

[81] Ebd., S. 178.

[82] die „Kassiber- oder Decknamen-Theorie“, nach der Sein und Zeit eine NS-Schrift und darin nur verschlüsselt sei, wird von dem Fritsche-Faye-Grüppchen gepflegt und stammt von F. Rastier, Naufage d'un prophète: Heidegger aujourd'hui, Paris, 2015, passim; siehe die umfassende und teils bissige Kritik von T. Sheehan in L'affaire, passim, z.B. S. 509, Anm. 79: „Having invented the cretinata of ‚mots couverts‘, François Rastier repeats it endlessly throughout his screed Naufage“ u. ebd. S. 525: „intellectual hara-kiri in public“. Sheehans Kritik zustimmend, ist andererseits nicht zu bestreiten, dass direkte oder indirekte Merkmale des Man – die Bodenlosigkeit, das Entwurzelte, die Bewegtheit, der Schein, die Täuschung, die Schweben – von Heidegger in späteren Texten bestimmten Juden oder „dem Jüdischen“ zugeschrieben werden, worauf T. Sheehan m. W. allein mit der Beharrung auf eine werkimmanente Exegese von SZ reagiert; zweifellos fließt aus der späteren Zuschreibung der Merkmale des Man zum Jüdischen nicht die Gleichsetzung des ersteren mit dem letzteren (fallacia vom Unter- auf den Obersatz, erste Figur: Menschen fallen unter die Diktatur des Alltäglichen, Juden sind Menschen, Juden fallen unter die Diktatur des Alltäglichen, fallacia: das Alltägliche ist jüdisch), doch erweist sich „das Jüdische“ bei Heidegger, wenn auch nicht ausschließlich für alle Juden, als eine Repräsentanz des Man, und die Frage, ob das schon in SZ eine Metaebene des heideggerschen Denkens war, ist weder abwegig noch geklärt.

[83] vgl. Morat, S. 106f.

[84] GA 9, 327.

[85] ebd.: „Versteht man den in ‚Sein und Zeit‘ genannten ‚Entwurf‘ als ein vorstellendes Setzen, dann nimmt man ihn als Leistung der Subjektivität und denkt ihn nicht so, wie ‚das Seinsverständnis‘ im Bereich der ‚existentialen Analytik‘ des ‚In-der-Welt-Seins‘ allein gedacht werden kann, nämlich als der ekstatische Bezug zur Lichtung des Seins“; der Entwurf des Selbstseinkönnens, die „eingeholte Geburt“, das „Übernehmen des Erbes“, etc., die Entschlossenheit etc., die deontologischen Bedingungen der Abkehr von der Diktatur des Man sind aber noch evident subjektivistische Akte. Im Kontext ist der Satz: „Hier kehrt sich das Ganze um“ aber nur als eine schwerlich akzeptable Umdeutung des ersten Teils von SZ zu verstehen,

in dem folglich alle diese Akte bereits die Ek-sistenz meinen würden und mithin selbst die „eingeholte Geburt“ oder der Rückgang zur Modifizierung des Man, selbst die Entschlossenheit etc. keine subjektivistischen Akte wären. Da ist es nicht verwunderlich, dass diese Umdeutung scheiterte. Die „Kehre“ ist in dieser Lesart also weder eine „Umkehr“ vom bisherigen Weg, noch eine „Abkehr“, sondern eine Umdeutung der subjektivistischen Akte von Sein und Zeit, was Heidegger ja selbst hinzufügt: „Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes von ‚Sein und Zeit‘.“

[86] GA 16, 112.

[87] ebd.

[88] SZ, S 320, Anm. 1

[89] Gerhard Ritter 1946 an Karl Jaspers: „Heidegger ist kein starker Charakter. Vielleicht ist er nicht unbedingt aufrichtig, jedenfalls irgendwie ‚hintersinnig‘ im Sinn der Schwarzwälder ‚Schlitzohren‘“, zit. n. Klaus Schwabe, Rolf Reichardt (Hrsg.): Gerhard Ritter: Ein politischer Historiker in seinen Briefen, Oldenburg, München 1996, S. 409.

[90] vgl. zur ganz unhaltbaren Gleichsetzung von „Man“ und „jüdisch“ F. Rastier, Heidegger oggi, S. 6 f.: „la dittatura del Man (ebreo). (...) Non saranno proprio loro, i colleghi ebrei, presto cacciati dall'università dal rettore Heidegger, che ci tengono nella mediocrità, quelli dell'innominabile Si [das Man] stigmatizzato nel famoso § 27 di Sein und Zeit?“, Rastier – der schon dem gesamten Ausschuss für Rechtsphilosophie nachgerade verfehend die „aktive“ Teilhabe am Holocaust vorwarf, ohne dafür irgendeinen Beleg zu haben [vgl. meine Aufsätze Den Völkermördern entgegen gearbeitet?, FAZ v. 11. Juli 2018, S. N3 u. Martin Heidegger und die „Rechtsphilosophie“ der NS-Zeit: Detailanalyse eines unbekanntes Dokumentes (BArch R61/30, Blatt 171), FORVM, 2018; Schiffbruch eines Semiotikers, FORVM, 2018, online: <http://forvm.contextxxi.org/schiffbruch-eines-semiotikers.html>] kann auch hier nur empfohlen werden, die Quellen, die er zitiert, zunächst selbst einzusehen, z.B. SZ, § 27, S. 126f.:

„Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das ‚Wer‘ ist das Neutrum, das Man. (...) Wir genießen und

vergnügen uns, wie man genießt, wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie man sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom ‚großen Haufen‘ zurück, wie man sich zurückzieht“ –

Zudem ist das Selbstseinkönnen nur in der „Modifikation des Man“ möglich, supra, mithin wäre das Selbstseinkönnen der Nicht-Juden gemäß Rastier immer nur eine „Modifikation des Jüdischen“, was die These ad absurdum führt.

[91] GA 3, S.274.

[92] Ebd., S. 275.

[93] Bald gefolgt von der Vorlesung Vom Wesen der Wahrheit, WS 1933/34, GA 36/37, S. 263: „Blut und Boden sind zwar mächtig und notwendig, aber nicht hinreichende Bedingung für das Dasein eines Volkes.“

[94] Das betrifft zunächst J. Fritsches o. a. und noch näher zu erörterndes simplifiziertes Schema bezüglich der Gesellschaft (des „Man“) und der Gemeinschaft des Volkes („Volksgemeinschaft“), von F. Rastier zudem mit der laienhaften Gleichsetzung von „Man“ und „jüdisch“ verzerrt, supra.

[95] Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes: Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, München, 1923, 1998, S. 708.

[96] Kahmann, S. 4: Obwohl „zwischen der ideologischen Ausformung des modernen Antisemitismus und der Großstadtfeindschaft eine zeitliche Koinzidenz existiert, waren die großstadtfeindliche(n) und die antisemitische(n) Bewegung(en) des Kaiserreichs nicht identisch und entwickelten sich unabhängig voneinander. Die Großstadtfeindschaft entwickelte sich im ausgehenden 19. Jahrhundert einerseits zu einem konstitutiven Bestandteil eines breiten Spektrums von Heimat-, Erneuerungs- und Reformbewegungen, die über keine einheitliche Weltanschauung verfügten und mit vielfältigen geistigen und politischen Strömungen der Zeit verbunden waren.“

[97] Kahmann, S. 6.

[98] Ebd. S. 13 f.

[99] Ebd. S. 84.

[100] SZ, S. 135

[101] Schmidt, S. 84.

[102] Vgl. die Übersicht ebd.

[103] Vgl. zum Gedanken des Genusses über die eigene Rührung, Giesz, S. 38f.

[104] B. Croce, Brief an Karl Vossler, 9. September 1933:

„Ich habe endlich die Rede von Heidegger gelesen, die dumm und zugleich servil ist. Ich wundere mich nicht über den Erfolg, den sein Philosophieren eine Zeitlang haben wird: das Leere und Allgemeine hat immer Erfolg.“

[105] K. Löwith, Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, *Sämtliche Schriften*, Bd. 8, Stuttgart 1984, S. 108f.: „Woran liegt es nur, daß Heidegger alle anderen derart an Wirkung übertroffen hat und übertrifft? (...) Der Erfolg von Heidegger erinnert mich an den eines anderen „Meisters“, Stefan Georges. Bei beiden finde ich oft Banalität auf Stelzen und einen Tiefsinn, der ans Grotteske streift. Und doch wurde man George nicht los, und wird man Heidegger nicht los und also muß damit etwas los sein, was sich nicht ausrechnen läßt. Es wäre billig zu meinen, daß etwas, das eine derartige Wirkung ausübt, nichts wäre. Haben sie eine Antwort darauf?“

[106] Die These von H. Givsan, Nachtrag, S. 69, Sein und Zeit sei, als Widerspruch zu Spenglers untergegangener „Kultur“ des Abendlandes und so des untergehenden Abendlandes selbst, der Nachweis, dass „die Bezugsmitte des Abendlandes“ dagegen „das Geschehen des Fragens nach dem Sein als das Geschehen des Daseins“ sei und dass darin der „Aufgang der Geschichte gründet“, kollidiert nicht wenig mit der Forderung nach der Destruktion der Tradition der Ontologie und scheint die Konzeption des „anderen Anfanges“ zu berücksichtigen, die für Sein und Zeit noch nicht vorlag; zur Protoform des „anderen Anfangs“, Heidegger, Sommersemester 1931, Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft, GA 33, S. 4f.: „In der Philosophie und so in allen letztwesentlichen Möglichkeiten des menschlichen Daseins ist der Anfang das künftig nie wieder zu erreichende Größte“; s. auch D. Meyer, S. 4: „Was in diesem Zitat anklingt, wird ab 1933 der Leitfaden (...) auch des geschichtsphilosophischen Denkens Martin Heideggers. Die Beschwörung des Anfangs, des griechischen Ursprungs, ermöglicht einen genuinen Neuanfang im Sinne einer Annullierung des Vorhergekommenen. (...) Es geht also nicht mehr darum, dass jede Generation sich ihren ihr gemäßen, authentischen

Sinn erschafft, sondern darum, eine geschichtliche Krise definitiv zu überwinden. Die Möglichkeit, diese Krise zu überwinden ist für Heidegger 1933 durch die nationalsozialistische Machtergreifung gestellt, doch reiht er diesen Prozess in eine legitimierende geschichtsphilosophische Perspektive, die auf einen griechischen Ursprungsmythos zurückverweist“; vgl. auch Bambach; Zaborowski, S. 519ff.

[107] Sheehan, L'affaire, S. 486: „1.2 Fritsche Mistranslates Every Key Term in § 74“

[108] Ebd.

[109] siehe Aldous Huxleys Beispiel: „Black ladders lack bladders“, Crome Yellow, Kap. XX, S. 146.

[110] T. Sheehan, Fraud, S. 383: „Much of Faye's attack on Being and Time rests on his grotesque misreading of ‚grounds‘ and ‚lack of grounds‘ (Boden and Bodenlosigkeit) (...). If Faye gets it wrong (...) – and he does – much of his book collapses“.

[111] Ebd. „But far from meaning that, Bodenlosigkeit refers to the ‚groundlessness‘ of an argument, its lack of any reasonable foundation“; ders., Commentary, Punkt 4, „fair, sensible, appropriate“ für „reasonable“.

[112] Ebd.: „Heidegger uses the word Bodenlosigkeit nine times in Being and Time, and in each instance it refers to the unfoundedness of a philosophical position.“

[113] Vgl. dazu auch SZ, S. 173: „Alles sieht so aus wie echt verstanden, ergriffen und gesprochen und ist es im Grunde doch nicht, oder es sieht nicht so aus und ist es im Grunde doch.“

[114] vgl. T. Sheehan, Commentary, Punkt 4; dieser Einwurf führte zur Korrektur eines Passus des vorliegenden Textes, der einen „Einbruch des Rationalen“ sah, vgl. ebd. Punkt 8.

[115] SZ, 401.

[116] zur Frage, ob sich das Lokal im Kaufhaus Macy's befindet oder nicht, vgl. Sheehan, Commentary Punkt 5.

[117] T. Sheehans Anmerkung in ders. Commentary, Punkte 6 u. re 6, der die Ironie des Abschnittes in Fraud betrifft (s. nächste Anm.), die J. Fritsche entgangen sei („Yes, irony is tricky and not Prof. Fritsche's strongest suit“), lässt weiter of-

fen, ob die „elementary philological grounds“, die Harries heranzog, um die Übersetzung „absence of soil“ zurückzuweisen, nur ironisch zu verstehen sein können, was Sheehans Perspektive aber umkehren würde, oder ob sie, andernfalls, in Beantwortung der dortigen offenen Frage 8 – „To what extent is the lack of reference to the (home) earth involved in the concept of ‚Bodenlosigkeit‘ according to Prof. Sheehan?“ – genannt werden.

[118] T. Sheehan, Fraud, S. 383 f.: „Harries demolished Faye's claim about ‚absence of soil‘ on elementary philological grounds. Nonetheless, in his public lecture the following afternoon Faye continued to use his mistranslation and to press the false charges based on it“; ders., L'affaire, S. 517: „The conversation took place between 6:00 and 6:30 p.m. on Friday, 11 September 2014, as four of us made our way east on E. 34th Street, from dinner at ‚Stella 34 Trattoria‘ (...) to the Graduate Center of the City University of New York. (...) Professor Harries pointed out to M. Faye at some length that his translation of Bodenlosigkeit (SZ 401.2) as ‚absence of soil‘ is completely wrong and that the correct translation is ‚groundlessness‘. That notwithstanding, in his lecture the next day (12 September) Faye continued to insist on using his mistranslation“; vgl. auch J. Fritsche, Sheehan/Birmingham, S. 28: „Sheehan manages (even without saying anything about the weather on that remarkable evening in Midtown Manhattan) to spend a quarter of a page informing readers about inessential aspects of that conversation“.

[119] E. Martineau, a. a. O.: „L'absence de sol de la pensée et de la croyance à une telle pensée (...) est un produit historique“.

[120] Vgl. McNeill, S. 319 f.: „worries concerning the extent to which Heidegger's thinking (...) might be magnetised by the desire for a kind of peasant rootedness in the soil, by the summons of a Swabian, Black Forest homeland, in sum: by the belief in a soil-like rootedness of the identity of the German people (...) and, further, to straightforwardly identify it with the discourse of National Socialism and to use it as an ‚explanation‘ of his erstwhile support for that movement,“; siehe auch die bemerkenswerte Tautologie von A. Denker, S. 51: „Das heimatliche Wohnen ist als Lebensform die Bedingung der Möglichkeit von Heideggers Denken. Ohne gelebte Hei-

[152] Die Formulierung bezieht sich zwar nicht direkt auf „Bodenständigkeit“ oder „Bodenlosigkeit“, beschreibt aber denselben Gedanken des ursprünglichen Schöpfens – der geworfene Entwurf, der „Offenes aus dem verborgenen Grund heraufholt“.

Literatur

THEODOR W. ADORNO

Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt/M. 1964

GÜNTHER ANDERS

An Karl Löwith, 2 Briefe, Nachlass Anders, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek (ÖLA), Wien. Signatur: 237/04, zit. n. *sans phrase*, Nr. 13, Herbst 2018, „...in der denkbar unangemessensten Attitüde.“ Günther Anders und Karl Löwith – eine Rezension-Affäre. (Vorabdruck)

CHARLES BAMBACH

Heidegger, der Nationalsozialismus und die Griechen, Heidegger-Jahrbuch 5. Heidegger und der Nationalsozialismus II. Interpretationen, München 2009, S. 461

WERNER BEIERWALTES

Heideggers Gelassenheit, in: Rainer Enskat (Hg.) *Amicus Plato magis amica veritas. Festschrift für Wolfgang Ieland zum 65. Geburtstag*, Berlin, New York 1998, S. 1–135

HANS-JOACHIM BIEBER

SS und Samurai: Deutsch-japanische Kulturbeziehungen 1933–1945, Monographien aus dem Deutschen Institut für Japanstudien, Band 55, München 2014

ANGELIKA BREIL

Studien zur Rhetorik der Nationalsozialisten: (Fallstudien zu den Reden von Joseph Goebbels), Dissertation, Bochum, o. Datum

BERNHARD CASPER (siehe unter KARL LÖWITH, 1942/43)

ERNST CASSIRER

Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 17: *Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen*, Hamburg 2014

ALFRED DENKER

Heimat, Technik und Gelassenheit auf Heidegger Denkweg. Eine Spurensuche, in: Ders., Holger Zaborowski (Hg.), *Gelassenheit. Zum 125. Geburtstag von Martin Heidegger: Heideggers Maßkirchener Rede von 1955*, München 2014

EMMANUEL FAYE

Heidegger: The Introduction of Nazism into Philosophy in Light of the Unpublished Seminars of 1933-35, New Haven 2009

JOHANNES FRITSCHKE

Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's 'Being and Time', Berkeley 1999

HASSAN GIVSAN

Zu Heidegger. Ein Nachtrag zu „Heidegger – das Denken der Inhumanität“, Würzburg 2011

HOLGER GRANZ

Der Bauer und die bäuerliche Metaphorik bei Heidegger, in: Oliver Cosmus, Frauke A. Kurbacher (Hg.), *Denkspuren: Festschrift für Heinrich Hüni*, Würzburg 2008, S. 185-198

LUDWIG GIESZ

Phänomenologie des Kitsches, München 1971

KARL LÖWITH

- *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Sämtliche Schriften, Bd. 8, Stuttgart 1984

- *Der europäische Nihilismus: Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges. Der politische Horizont von Heideggers Existenzialontologie*, 1940 in: K. Stichweh, Marc B. de Launay, B. Lutz, H. Ritter (Hg.), *Sämtliche Schriften*, Bd. 2, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie. Wahrheit und Geschichtlichkeit*, Stuttgart 1983

- *M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 3, 1942/43, S. 53-77, zit. n. Albert Raffelt (Hg.), *Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung*, Freiburg/Br. 2002, Einleitung von Bernhard Casper

- *An Karl Löwith*, 2 Briefe, Nachlass Anders, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek

(ÖLA), Wien. Signatur: 237/04, zit. n. *sans phrase*, Nr. 13, Herbst 2018, „...in der denkbar unangemessensten Attitüde.“ Günther Anders und Karl Löwith – eine Rezension-Affäre. (Vorabdruck)

BODO KAHMANN

Feindbild Jude, Feindbild Großstadt. Antisemitismus und Großstadtfeindschaft im völkischen Denken, Göttingen 2016

THEODORE KISIEL S. SHEEHAN/KISIEL

WILL MCNEILL

Heimat: Heidegger on the Threshold, in: *Heidegger Toward the Turn: Essays on the Work of the 1930s*, James Risser (Hg.), Albany, NY 1999, S. 319-349

DANIEL MEYER

Die Entdeckung des griechischen Mythos: Heideggers geschichtsphilosophische Wende, *Germanica* 45, 2009

THOMAS MEYER

Ernst Cassirer, Hamburg 2006

ROBERT METCALF

Rethinking 'Bodenständigkeit' in the Technological Age, *Research in Phenomenology* 42, Leiden 2012, S. 49-66

FRANÇOIS RASTIER

Heidegger oggi – o il Movimento riaffermato, *Testo & Senso*, n. 14, 2013

HARTMUT SCHMIDT

Die Sprache des Regimes und die Sprache der Bürger: Carl Goerdeler und andere zum Leipziger Universitätsjubiläum 1934, Potsdam 2005

CORNELIA SCHMITZ-BERNING

Vokabular des Nationalsozialismus, Berlin 1998, 2007

THOMAS SHEEHAN

L'affaire Faye: Faut-il brûler Heidegger? A Reply to Fritzsche, Pégny, and Rastier, *Philosophy Today*, Vol. 60, 2, 2016

THOMAS SHEEHAN/THEODORE KISIEL

Becoming Heidegger: On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910-1927, Evanston, IL, 2007

THOMAS SHEEHAN/KAWEH NASSIRIN

Commentary on Kaveh Nassirin's Essay, academia.edu u. FORVM, *Philosophie im Kontext*, 2018, online: <http://forvm.contextxxi.org/-philosophie-im-kontext-.html> (aufgerufen 22. September 2020)

THOMAS WAITZ

Verkehrsteilnehmer: Ein filmisches Versprechen, 1927/28 in: Christoph Neugbert, Gabriele Schabacher (Hg.), *Verkehrsgeschichte und Kulturwissenschaft*, Bielefeld 2013, S.

293-312

LIS WEY

□ □ Γ □ □ UND □ □ □ □ □ :
Sprache bei Aristoteles, Berlin 2014

CHRISTOPH WENDLER

Goebbels' Wortgewalt: Der Klang der Vernichtung, Universität Wien, 2010

HOLGER ZABOROWSKI

Eine Frage von Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalsozialismus, Frankfurt/M. 2009

MIRIAM ZOETER

Das Wortidiom der Nationalsozialisten heutzutage, Radboud Universität Nijmegen, o.J.

Lizenz dieses Beitrags

Copyright

© Copyright liegt beim Autor / bei der Autorin des Artikels