

Auszug aus **FORVM** bei **Context XXI**

(http://contextxxi.org/heideggers-sprachbilder-der.html)

erstellt am: 28. März 2024

Datum dieses Beitrags: Oktober 2018

Heideggers Sprachbilder der Bodenlosigkeit und Entwurzelung und ihre Antonyme 1922-1938/39

Zur Stilistik, Deutung und Übersetzung

Dieser Beitrag findet sich, dort vom Autor hochgeladen, auch auf academia.edu

Eine erweiternd überarbeitete Fassung ist seit 10/2020 online unter dem Titel *Die Bodenlosigkeit und das Uneigentliche bei Heidegger. Synonyme, Antonyme – Zur Stilistik, Deutung und Übersetzung*. Sie ersetzt jedoch die erste Fassung von 2018 insofern nicht, als sich der Kommentar von Thomas Sheehan darauf bezieht – er hier zu finden:

Thomas Sheehan: Commentary on Kaveh Nassirin's Essay with the exchange of opinions between Thomas Sheehan and Kaveh Nassirin

■ KAVEH NASSIRIN

Inhaltsverzeichnis

- Übersicht der herangezogenen Zitate
- I. Privates
- II. Sprachliches im Privaten
- III. Philosophisches
- IV. Zwischenresümee: Konnotation der Bodenlosigkeit und Bodenständigkeit in *Sein und Zeit*
- V. Blut und Boden und drei Thesen zu Heidegger
- VI. Vom Unbegründeten, vom native ground und vom sprechenden Feld-

weg

- VII. Kritik als Resümee
- Zur Diskussion zwischen Thomas Sheehan und Kaveh Nassirin
- Literatur

Abstracts

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 excluded. 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.

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

muss die Lesart des rationalen Grundes zurückgewiesen werden. 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

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. [1]

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 großer Wunsch, daß unsere Heidegger-Familie in diesem Boden verwurzelt bleibt und sich nicht in Boden- und Charakterlosigkeit modernen Lebens zerstreut. Wenn wir Gesundung unseres Volkes erwarten wollen, dann nur aus diesem Kräftequell. [2]

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. [3]

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. [4]

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. [5]

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. [6]

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. [7]

8. *Sein und Zeit*

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. [8]

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? [9]

10. *Rektorsrede*

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. *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 verfißt. 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 [10]

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. [11]

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) [12]

14. Einführung in die Metaphysik (1935)

Dieses Europa, in heilloser 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 ... [13]

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. [1] Die „wahre Liebe“ gründe „nicht in äußeren Eigenschaften“, sondern wachse „zuerst aus innerer Wahrhaftigkeit gegen sich selbst.“ Durch die „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 ins Jammertal der Stilistik 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 schlichte wie deutliche Weise eine der Verwendungen des Wortes „Bodenlosigkeit“ bei Heidegger, die nicht als Mangel an einem argumentativem Grund („Unhaltbarkeit“) gedeutet werden kann. [14]

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 schließlich: „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“ [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 Volkstammes, 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 Gesundheit unseres Volkes erwarten wollen, dann nur aus diesem Kräftequell.“

Dieses Element der Kontrastposition 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 Heimerde 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 Messner 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 „Volkstammes“ 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 pseudomystischen Kitsches um einen „Volksstamm“ aus, ohne mitzuteilen, worin genau der Vorzug des Lebens in Meßkirch gegenüber den Städten liege. Und auch ohne mitzuteilen, um welchen „Volksstamm“ es sich dabei handeln soll. Wenn hier al-

so 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 einer verklärenden Selbstdarstellung stämmischen 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 wird durch das Leben 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 probate Mittel, hinter der Schwäche der Formulierung den tatsächlich gemeinten Gedanken zu erkennen, ist gerade bei Begrifflichkeiten zweifelhaft, die Heidegger dem volkstümlichen und völkischen Allerlei seiner Zeit 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 Präzision 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 ist es 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.“ Demzufolge ist das Leben in der Stadt allemal ein Leben, wenn auch eines, das in einer „Scheinkultur“ gelebt wird. Der „Verfall“, der ja bei Heidegger 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 – eines der Bodenlosigkeit, das der Scheinkultur der Großstadt zum Opfer fällt, wobei letzterer die Einfachheit des Lebens und die „Treue zur Scholle“ entgegengesetzt wird, wodurch die Aussage mit ihren spärlichen Erläuterungen vom Ungefähren ins Tautologische gerät.

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 sei-

nen 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 [15] (von Meßkirch bis zum Röt buckweg) haben, ganz einer provinziellen, antimodernistischen und völkischen Verbrämung entspringen, die nicht zuletzt dadurch charakterisiert ist, das Emotionale, gar nur das dumpf Gefühlte, den Schauer der Rührung der Gegner der Vernunft und der Aufklärung zu bedienen und ihm zu entsprechen, so dass sich die „hermeneutische Unschärfe“, die dem Sprachbild der Bodenlosigkeit in diesen Kontexten zu eigen ist, als ein bloßes philosophisches Pendant zur reaktionären Volkstümelei jener Zeit erweist. [16]

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 verklebt 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, nun gerade das Gegenteil einer Argumentation ist, die das vernünftige oder sachliche Fundament einfordert. In dem Maß, in dem „Boden-

losigkeit“ in dem Brief und der Rede als anti-rational und in diesem Sinn als verklebend [17] gewertet wird, ist die Verwendung des Wortes dort mithin eher ein Antonym zum „Unbegründeten“.

Darum sollte die Wortwahl im Brief und in der Rede noch einmal näher betrachtet werden: denn gerade das nach schwer erträglichem völkischen Kitsch klingende Sprachbild der Wurzel wird hier, wie erwähnt, in derart laienhafter Weise verwendet, dass es zunächst einmal das Hilflose 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 folgern 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 um das handelt, was Heidegger in *Sein und Zeit* das „Gerede“ nennen wird: ein von einer (ihm aber in der Beschwörung des Volksstämmischen gleichgesinnten) Allgemeinheit und in Verfallenheit zu ihr genommenes Bild. 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, sich aber durch die Wahl der Worte und durch die Adaption des entsprechenden Gedankenguts geschickt als einer von ihnen zugehörig

darstellte. [18] Wenn in der – insgesamt grotesken – Deutung, die J. Fritsche 1999 von *Sein und Zeit* gab, eine der dort nur undurchdacht und willkürlich behandelten Konzeptionen wert ist, in soliderer Weise wiederaufgenommen zu werden, dann ist es die Position des Selbst – in der sich Heidegger auch selbst befand: das Gewöhnliche, für das er das bemerkenswert einfalllose „Man“ wählte, und die ländliche Gemeinschaft, das Volk, das dem Heimatboden entstammt. Nach der Abkehr von der ersteren, der Besinnung auf das Selbst und der Erwähnung des Volkes endet *Sein und Zeit*, wobei die von Fritsche unternommene und ohnehin illegitim retrospektiv-epochenverschleppe Collage mit späteren Begriffen die Frage nicht klärt, 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.“ Und die „innere Wahrhaftigkeit“ wird durch das einfache Leben und durch 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 ist es das Blut, das in Heideggers Texten bis 1933 fehlt [19], und es in der gerade erwähnten collagierenden Weise aus der Rektoratsrede in frühere Schriften zu setzen und einen fadenscheinigen Vorwand dafür zu finden, wird von denselben vielmehr widerlegt. Als bestes Indiz dafür lässt sich sogar die Praxis der Relegation jener Textstellen nehmen, die die These einer frühen Einheit des Blut-und-Boden-Gedankens bei Heidegger allzu sehr infrage stellen. [20]

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 „Volksstamm“ und der 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 „Volksstamm“ Heidegger 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. [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 gewöhnliche Worthülsen, die wie Kletten des Denkens wirken – *Volksstamm, 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. [21] Andererseits ist die mit dem gesunden Volksstamm implizierte Kontraposition 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. [22] Die „Bodenlosigkeit“ im Brief von 1922 ist Ausdruck einer antiurbanistischen und dumpf gefassten kleinbürgerlichen Selbstdarstellung in einem miefigen Heimat- und Bodenmythos, aber sie ist davon entfernt, ein Schlüsselbegriff der Überzeugung 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 Mief seiner 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 zur Grundlage der Bedeutung der Begriffe zu nehmen. Lassen sich in dem einen durchaus Protoformen der *Lingua Tertii Imperii* erkennen, so ist die Referenz eines etymologischen Quells 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. [23] 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 seinem Lehrer attestierte [24] – 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 zulegen, von dem Vorteil gewichtet wird, das Blendende kaum übersehen zu können, wenn sich dieser Vorteil auch in demselben Moment als der Umstand herausstellen mag, damit geschlagen zu sein. Die *Zeit zeitigt* heißt aber eben: *die Zeit bringt hervor*, mehr heißt es nicht, und dieses Wortspiel, das vor allem die Nachdenklichkeit in der Gefolgschaft der Popular- und Feierabendphilosophie zum Tiefsinn anregt, ist ein Affront für die sokratisch geschulte Urteilskraft – wenn es auch in der Übertragung in andere Sprachen durch den Verlust des Beiklangs des Banalen weniger gestelzt erscheinen mag.

Doch das Provinziell-Klebrige wie auch das Überhöhend-Blendende der Sprache von *Sein und Zeit* – welche letztere damit selbstverständlich nicht hinreichend charakterisiert ist, da es sich nur um zwei von diversen Merkmalen handelt, die dort mithin nicht durchgängig zu finden sind – sind oftmals zwei solche Stränge, die sich in ein- und demselben Satz oder in einem Gedankengang dermaßen ineinander verdreht finden, dass sie nicht mehr ganz voneinander zu trennen sind. In *Sein und Zeit* heißt es im Kontext der Forderung nach einer Destruktion der Tradition des Subjektivismus seit Descartes: „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.“ [3] Hier ist die Bodenlosigkeit erst durch die Kontraposition ein Mangel an Verbundenheit mit

heimatlicher Kultur und steht der „produktiven Aneignung“ ihrer Vergangenheit entgegen – und das zugunsten der Sachlichkeit. Das so entwurzelte, von der Geburt bis zum Tod zeithafte Dasein („Geschichtlichkeit“) kann deshalb gar nicht anders, als sich in weit entlegenen Kulturen zu bewegen, womit kein wahres Interesse daran festgestellt wird, da es solchem Dasein allein darum geht, mit der Orientierung zu versuchen, „die eigene Bodenlosigkeit zu verhüllen.“

Auch hier springt die stilistische Dürftigkeit sofort hervor: das Dasein versucht, eine Hülle über die eigene Bodenlosigkeit zu legen – eine Kontinuität mit den beiden erörterten privaten Schriften ist in der Wortwahl und der damit gefassten Konzeption unverkennbar. Das Provinzielle und Unbeholfene dringt ins Innere der hochaufstrebenden Gedanken, und in dieser Ausrichtung gerät ins Ungefähre, worin die Kultur der Bodenständigkeit und jene Vergangenheit als ein nicht entlegener, fremder und demzufolge doch offenbar heimatlicher Quell der „produktiven Aneignung“ denn bestehen sollen. Ist das Entspringen der Donau gemeint, nicht allzu weit entfernt von der Hütte in Todtnauberg? Ist es Hölderlin? Beides, vereint in der Hymne *Der Ister*? Oder sind das vielmehr nachträgliche, viel spätere Konkretisierungen der frühen Verschlingung aus volkstümlich-nationalistischen Sprachbildern, in denen selbst das Entwurzelte wächst, und dem Bemühen, diesen tumben Jargon mit philosophischen Begrifflichkeiten zu versetzen? In dem zitierten Abschnitt kommt Heidegger jedenfalls nicht auf das, was seinem privat erwähnten „Volksstamm“, seiner „Scholle“ am nächsten liegt, vielmehr ist es die „entwurzelte griechische Ontologie“, die als solche seit dem Mittelalter gelehrt werde, auf die der Vortrag zielt, so dass sich das nicht „Entlegene“ mitsamt „Boden“ nun bis nach Ephesos erweitert.

Der Angriff auf die „Tradition“, die bei Heidegger die Herrschaft des Subjektivismus über das Sein meint, die mitsamt den seit dem Mittelalter bestehenden Schulweisheiten zum griechischen Denken einer produktiven Destruktion unterzogen werden müsse, verweist das Sprachbild des Bodens mithin in einen Bereich, in dem es der konkreten Bedeu-

tung 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 „zyklopische“ Gelehrsamkeit, der das Auge der „wahren Philosophie“ fehle [25] – 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 Forderung nach „Geschichtlichkeit“ (Werden) 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 Begriffsgötzendienner, 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.“ [26]

In Heideggers positivem „Rückgang zur Vergangenheit im Sinne einer produktiven Aneignung“ ist kaum etwas anderes zu sehen, als in der Absage an „Begriffs-Mumien“, an den Glauben an ein starres Sein, das, so Nietzsche weiter, „der Conception ‚Ich‘“ [27] erst folgt. Ohne nun aber bei Goethe, Nietzsche, Kierkegaard, Dilthey, Husserl, Rosenzweig [28] und Ortega y Gasset nachzuforschen, was sich von ihren Gedanken in verbrämter Sprache wohl bei Heidegger wiederfindet, lässt sich sagen, dass der Passus aus *Sein und Zeit* nicht in einer geographischen, lokalpatriotischen und in diesem Sinn „volkstämisch-schwäbischen“ Bedeutung zu fassen ist – die „Treue zur Scholle“ kann hier nicht konstatiert werden. Dagegen aber die Treue zum Konstrukt einer griechisch-heideggerschen Kultur des philosophischen Denkens, das die

Tradition von Descartes bis Cassirer aussondert und als solches bestenfalls bei einzelnen Philosophen – in der Folge von Nietzsche – gefunden werden kann. Die Bodenlosigkeit, die durch philosophische Polymathie „verhüllt“ werden soll, ist eines der frühen Beispiele, mit der eine Idiosynkrasie dieses Sprachbildes bei Heidegger beginnt: es ist die durch die „Tradition“ bewirkte Unfähigkeit der Aneignung des griechischen Denkens für eine Seinphilosophie.

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 [29] – und noch davon abgesehen, dass der Begründer der Phänomenologie ein gebürtiger Jude war. Diese Lesart trägt daher kaum.

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 bes-

timmte 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 Eugen Herrigel zu denken, beide Ricker-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. [30] 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 [31] – 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 ferneren Kulturen alles heranzog, was die ethnographisch orientierte Bibliothek hergab. [32] 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 heranzuzie-

hen, 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. [33]

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 ürtümlich und ursprünglich geltender Stämme – Heidegger: des „primitiven Daseins“ [34] – 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 [35], 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.

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. [36] Und es ist nicht wenig bezeichnend, dass Heidegger die Formulierung der Entwurzelung in *Sein und Zeit* in der Erörterung des „Geredes“ erstmals verwendet und präsentiert – mit dreifacher Wiederholung im selben Absatz. Es heißt dort:

Das Gerede, das in der gekennzeichneten Weise verschließt, ist die Seinsart des en-

twurzelten 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‘. [37]

Hier kommt das peinigend Banale mit dem tumben Sprachbild daher: entwurzeltes Verständnis, existenzial entwurzelt als ständige Entwurzelung des Daseins, das sich, ontologisch, durch Gerede in der Schweben hält, Seinsmöglichkeit der Entwurzelung – das lässt sich stilistisch kaum retten, denn die Entwurzelung ist 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 entweder eine „bleibende Entwurzelung“, gemeint, die dann eine vorherige Verwurzelung voraussetzt, oder eine „beständige Wurzellosigkeit“ – und sicher nicht ein endlos repetitives Ereignis des Entwurzelns, das ebenso oft eine Wieder-Verwurzelung bedingen würde. Kurz: Das klebrig Gewöhnliche des Gedankens ist durch eine ebensolche Sprache gekennzeichnet und kongruiert ihr.

Entsprechend dazu verwendet Heidegger im § 35 von *Sein und Zeit* unvermittelt und ohne nähere Erörterung den Begriff „primären Seinsbezug“ [38], 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“ [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.“ [39]

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. [40] 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. Nun beschreibt Heidegger einen stilistisch recht bizarren Übergang von der Bodenständigkeit zur Bodenlosigkeit, gerade so, als wäre es denkbar, den Boden, auf dem das Stehen stattfindet, in dieser Weise zu entziehen, dass das „anfängliche Fehlen“ des Stehens gesteigert wird und erst nach dieser Steigerung den Zustand der „völligen Bodenlosigkeit“ erreicht. Auch hier patzt der philosophierende Stilist in bemerkenswerter Unsicherheit der Verwendung von Sprachbildern und reproduziert, was er kritisiert: Angelesenes oder nur Gehörtes. Ein Fehlen der Bodenständigkeit zur Bodenlosigkeit zu steigern, kann im besten Fall nur als Rabulistik durchgehen, denn wenn es mehr wäre, müsste die Frage gestellt werden, ob die Holprigkeit der Worte und das Schiefe des Gedankens auf eine prozesshafte Entfernung von einem „primären Seinsbezug“ zum gänzlichen Verlust des Bezuges zum Sein schließen lassen – ob noch ein sekundärer und tertiärer Seinsbezug die Entwicklung vom anfänglichen Fehlen der privat geäußerten „Treue zur Scholle“ bis zur Schweben im Allerlei der Lehren aus den entlegensten Kulturen der Welt begleiten. Doch ein solcher Übergang ist dort nicht dargelegt, und es ist nicht zu erkennen, in welchem Zustand ein „Dasein“ eines nur teilweise bodenlosen Seinsbezuges zu denken wäre.

Auch eine minuziösere Exegese des §

35 zum „Gerede“ würde das eher dürftig und vage Durchdachte belegen, das Heidegger auf dem Gebiet der Sprache in *Sein und Zeit* darlegt. Zweifelhafte ist, ob die verbal geäußerte Sprache einen „echten Seinsbezug“ vermitteln kann. „Die Ausgesprochenheit verwahrt im Ganzen (...) ein Verstehen der erschlossenen Welt“, und die „Seinstendenz zielt darauf, den Hörenden in die Teilnahme am erschlossenen Sein“ zu bringen. 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“ [41]. Deshalb „teilt es sich nicht mit in der Weise der ursprünglichen Zueignung dieses Seienden“ – wodurch also 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, ihn bereits verloren hat – in dieser zweiten Problematisierung kann „der Hörende“ keine entscheidende Bedeutung mehr haben, da schon die Mitteilung eine Vermittlung des Seins nicht ermöglichen kann. [42] Da sich der „primäre Seinsbezug“ in der Rede durch die Mitteilung verliert, wird „auf dem Wege des Weiter- und Nachredens“ also das „anfängliche Fehlen der Bodenständigkeit zur völligen Bodenlosigkeit“ gesteigert – angesichts auch nur der vorherigen zwei Jahrhunderte der Philosophien der Sprache seit Hamann und Herder ohnehin eine atemberaubend platte Adaption der verbreiteten Lehrmeinungen. Denn hier gerät insgesamt die schon seit Platon debattierte Frage des Sagbaren des Seins durch die nahezu volkstümliche Kritik des Problems der Intention und der Rezeption verbaler Kommunikation in die Konturlosigkeit, in den Mangel an Präzision, in das Ungefähre, das mit den Sprachbildern des Bodens und der Bodenlosigkeit gegeben ist. 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 er-

schlossenen Sein“ gegeben und in der Mitteilung selbst begründet ist, die ein Modus des „Miteinandersein“ darstellt, dann zielt die gesamte Problematik des Kapitels auf den Satz, die „Mitteilung ‚teilt‘ nicht den primären Seinsbezug“, was eine ihr inhärente und damit weseneseigene Zuschreibung ist: die Mitteilung kann demnach das erschlossene Sein gar nicht kommunizieren, nicht in der verbalen Sprache – und hier wäre 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“ [43] – was also nur eine schlichte Tautologie wäre. Doch auch der vorherige Abschnitt, „Da-sein und Rede. Die Sprache“, der ebenfalls von Banalitäten der Sprachphilosophien nur so trieft und kleckst, erhellt dazu nichts. Die Darlegungen des § 35 besagen nicht viel mehr, als dass sich philosophische Gedanken im kommunikativ-verbale Miteinander gewöhnlich verflachen und in der Folge die Verflachung für das erschlossene Sein gehalten wird, was den Mangel an echtem Seinsbezug, der Verbundenheit zur Heimaterde, noch steigere – und auch hier bleibt im Vagen, was jene „Bodenständigkeit“, wenn sie nicht ein eremitisches Erschließen des Seins ist, denn sein soll.

[5] 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. [44]

Im Fehlen der Bodenständigkeit, die zur völligen Bodenlosigkeit gesteigert wird, ist jedenfalls die verbale Kommunikation hier das Mittlere, das die, semantisch fragwürdige, Steigerung befördert. Darin erscheint *Sein und Zeit* erneut als ein Plädoyer für ein solipsistisches Selbst, das in der Treue zur Scholle oder in der „Bodenständigkeit“ und so aus sich selbst heraus den primären Seinsbezug findet, der sich durch das Miteinander und den Modus

der Kommunikation sogar verlieren würde. Hinzu kommt eine definitorische Festschreibung des „Geredes“, von dem zunächst gesagt wird, dass es nicht herabziehend gebraucht werde, sondern „terminologisch ein positives Phänomen“ [45] sei. Doch die „Bodenlosigkeit des Geredes“ [46] ist im heideggerischen 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, sogar 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 mithin 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 rationalen Argumentes bedeuten – vielmehr ist es das Fehlen jenes Verhältnisses zum nicht-urbanen Leben wie auch zur nicht durch Kommunikation erschlossenen Einsicht des Selbst in der Besinnung auf die erdhaften Kräfte des Daseins, und gerade mit diesem Standardmotiv aus *Sein und Zeit* ist Heideggers Seinsphilosophie ein Ausdruck des provinziellen, reaktionären Gedankenguts, das sicher in mancher Hinsicht auch rassistisch und völkisch geprägt war und jede aufklärerische, in die Einzelheiten dringende Forschung dadurch verklebt, dass ein Verhältnis zum Boden, eine Treue zur Scholle, die Bodenständigkeit in diesem Sinn keine Erklärung haben, da sie nicht auf vernünftiges Denken zielen, sondern auf die – noch – leere Beschwörung einer Mystik des Heimatbodens. [47]

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 Kapitel 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 [48], 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 Nichtigkeit des Daseins in einem Dasein-zum-Tod zu erkennen, fallen in das Gegenteil, in die „Bodenständigkeit“ und „Verwurzelung“, ohne dass das Geheimnis um die seinerschließende Wirkung des Bodens und der Bäuerlichkeit an irgendeiner Stelle eine hinreichende philosophische Klärung finden würde. Die Mystik um den Boden bleibt auch in *Sein und Zeit* das, was sie

sonst ist: vernunftverneinend, anti-aufklärerisch, verklebend und verbrämend, ein Sprachbild, das nicht auf das klare und rationale Denken zielt, sondern einen Verweis auf den Zugang zu einer fragwürdigen Urtümlichkeit impliziert und mit der „Eigentlichkeit“ parallelisiert. Die „Bodenlosigkeit des Denkens“ ist demnach keine „Unhaltbarkeit des Argumentes.“

Hinreichend ausdrücklich bestätigt wird die werksimmanente Verwendung des Begriffes als ein Ausdruck der Verlorenheit im Allgemeinen – und das meint wahrscheinlich die urbane Masse – 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“. [6] Auch hier 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: eben 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“ [49], 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 Dilettant, einer, der sich gerade erst dazu aufschwang, von geborgten Phrasen [50] aufsteigend selbst zu denken, der den Humus, den „Boden“ seines Ausdrucks in eben jenem vulgären Gerede fand, das zu reproduzieren er wohlweislich als „uneigentliches Dasein“ – welch' Armseligkeit der Wortfindung! – brandmarkte, weshalb Psychologen, die sich über sein Werk beugen, es einmal damit versuchen möchten, ob jene Warnungen vor dem Kopistischen, dem An-

gelesenen, dem Gehörten, vor jenem, das der „Bodenlosigkeit“ des Gesagten entspringt und nicht der „Bodenständigkeit“ des doch nur eingebildeten Bauern Heidegger, in erster Linie, sei es bewusst oder nicht, sein Alter ego anrufen.

IV. Zwischenresümee: Konnotation der Bodenlosigkeit und Bodenständigkeit in *Sein und Zeit*

- Als ein Synonym oder als eine Konnotation zu „Bodenlosigkeit“ wird in *Sein und Zeit* der Begriff „Entwurzelung“ verwendet [3] [6].
- Entsprechend wird die „Schwebe“ als ein damit gegebenes Sprachbild in [6] gemeinsam mit der Entwurzelung genannt, formal als Vorformen der Bodenlosigkeit, wahrscheinlich aber als Synonyme oder als ihre Merkmale gemeint.
- Die „Schwebe“ ist in [5] die „Entartung ursprünglich geschöpfter Erkenntnisse“ durch das Gerede; der Verlust der „Bodenständigkeit“, das leere Verständnis.
- Sowohl als Folgen der Bodenlosigkeit wie auch als verstärkende Faktoren wirken [4] Gerede und Geschreibe, d.i. die kopistische Aneignung und Wiederholung gehörter oder angelesener Gedanken, sie sind „nicht ursprünglich geschöpft“.
- Die Bodenlosigkeit ist die „alltäglichs-te und hartnäckigste ‚Realität‘“ [6] des Daseins, die [7] „Verlorenheit im Man“ und ein Absturz in das uneigentliche Sein im Man, „die ‚Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit‘“ [8].
- Damit einher geht die Polymathie des Philosophierens mit Standpunkten „in den entlegensten und fremdesten Kulturen“ [3], die einen positiven Rückgang zur Vergangenheit und deren produktive Aneignung ausschließen.
- Die ontologische Bodenlosigkeit ist die Tradition der Ontologie seit Descartes [9] (*infra*).

Die „Bodenlosigkeit“ in *Sein und Zeit* ist demnach werkimmanent zu bestimmen als:

Die Entwurzelung und Schwebe eines leeren Verständnisses der Verlorenheit im Man, das sich dem bloßen Schein des Wissens, der Vielwisserei (Polymathie), in verheimlichender Absicht des Mangels eines durch Bodenständigkeit geschöpften Wissens hingibt und mit der Unfähigkeit einhergeht, das Positive aus der Vergangenheit zu nehmen, das Nachahmen des Gehörten und Angelesenen dagegen für Wissen hält und in die Nichtigkeit der Alltäglichkeit, ins uneigentliche Sein des Allgemeinen stürzt.

V. Blut und Boden und drei Thesen zu Heidegger

Pünktlich in dem Jahr, in dem die nationalsozialistische Herrschaft begann, verwendete Heidegger das Sprachbild des Bodens erstmals gemeinsam mit dem des Blutes. Das geschah zunächst in seiner Antrittsrede als Rektor der Freiburger Universität am 27. Mai 1933 und sodann, in dieser Eigenschaft, im Gutachten vom 25. Juni 1933 über die Qualitäten des jüdischen Kollegen Richard Höningwald. Diese beiden ersten Dokumentationen der Blubo-Begrifflichkeit bei Heidegger zu erörtern, ist heute aber kaum möglich, ohne vorher die exegetischen Strategien zu skizzieren, die in der Schlacht um die Deutung entwickelt wurden, wobei es hier als ausreichend gewertet wird, sich auf deren drei zu begrenzen, die auch nicht zufälligerweise vom Zeitverlauf, der chronologischen Richtung, bestimmt sind. Die erste ist die These der Radikalisierung seit 1930. Die zweite die der taktischen Konzession an die NS-Machthaber. Die dritte ist die Kassiiber-These, derzufolge Heideggers vorherige Schriften nur verschlüsselt waren und jene nach 1933 endlich sein von der Maskierung befreites Gesicht zeigen. Der Kampf, in dem die Schlacht um NS-Begriffe wie „Blut und Boden“ eine der entscheidenden ist, betrifft im letzten Schluss die Frage der nationalsozialistischen Identität des Philosophen Heidegger in ihrer Entwicklung oder in ihrem seit Beginn der 1920er Jahre bereits ausgebildeten Charakter.

Es wird deshalb 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

Höningwald zeigen. Zunächst war Heideggers Kritik an dieser Richtung – 1927/28 in Marburg [51] 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.“ [52]

In diesem Sinn schrieb Heidegger einige Jahre später im Gutachten zu Höningwald, dieser komme aus der Schule des Neukantianismus, doch nun ersetze er die Kritik an der Modekonzeption 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 volkhaften Überlieferung seiner Herkunft aus Blut und Boden.“ [11]

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 Phänomenolo-

gie: *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 Schwebestand, 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. [53]

Und damit ist die Frage gegeben, ob die antisemitisch-völkischen Stereotypen – der „Blick abgelenkt vom Menschen in seiner geschichtlichen Verwurzelung und in seiner volkhaften 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 Ge-

danken der mangelnden Verwurzelung im Heimatboden und einer daraus abgeleiteten Schweben 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 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 privaten Brief und der privaten Rede nicht allzu wahrscheinlich, zudem in Betracht gezogen, dass in anderen Briefen – an Elfride 1916 und im Brief an Victor Schworer 1929 – der Antisemitismus mit Begriffen wie „Verjudung“ und „wachsende Verjudung“ von ihm unverhohlen ausgedrückt wurde. [54]

Es ist bei einer nicht von Intentionalismus bestimmten Exegese von *Sein und Zeit* 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 Subjektiven und insgesamt die „Bodenlosigkeit“ nicht nur dem Jüdischen zuzuordnen sind. Dazu lässt sich die Frage [9] aus dem § 64 hinzufügen, die Kants *Kritik der reinen Vernunft* attackiert 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?“ [55] Es wäre dann in strikter Begriffskontinuität zu schließen, dass Descartes, Kant und Hegel hier zum jüdischen Denken der Schweben 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 als Geschosse 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 er in *Sein und Zeit* als bodenlos und als nicht bodenständig befiehlt, 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 der Ausdruck der Dürftigkeit der philosophischen Exegese dieser Sicht überhaupt, da ihr am Ende von der Forderung der Destruktion der Ontologie bis zum „Man“ als das antagonistische Existenzial der „Jemeinigkeit“ alles untergeordnet werden muss, und in diesem Prinzip der Allheitlichkeit ertönt das unverkennbare Merkmal eines jeden Missionarismus.

Weitaus wahrscheinlicher und insgesamt angemessener 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 Schweben 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 Deutungsdictum, das vorsieht, eine Gesellschaft 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. [56] Und dass es sich dabei um eine Brechtstangen-Theorie handelt, zeigt sich nicht allein durch den Ums-

tand, dass jene ontologische Tradition der Philosophie dann ebenfalls jüdisch zu sein hat. Vielmehr ist die Reduktion des „Man“ und der Moderne, 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 [2] – ist das „Volk“ dort am Ende auch nur jüdisch?

Es wird auf die teils inakzeptablen Theorien zurückgekommen – doch dass eine nicht unerhebliche Radikalisierung des heideggerschen 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, ist ein weitaus valideres Muster der Recherche und Reflexion, da es sich auf philologisch und biographisch dokumentierte Evidenz stützen und auf Konstruktionen wie die Kassiber- und Decknamen-Theorie verzichten kann. Ohnehin ist für eine Einordnung der Sprachbilder zum Boden in eine Genese der Blubo-Mystik auch dessen Entstehungsgeschichte heranzuziehen, auf die hier nur damit hingewiesen werden kann, dass sie, nach einer marginalen Erwähnung bei Spengler [57], erst mit Max Wundts Publikation „Was ist völkisch“ von 1924 begann, und erst Ende der 1920er Jahre in nationalistischen Kreisen populär wurde – selbst in *Mein Kampf* noch unerwähnt. Heidegger 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 Disserta-

tion *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 [58] 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 Großstadtentwicklung in Deutschland am größten war und dass das großstadtfeindliche Denken in keiner anderen Industrienation so stark ausgeprägt und verbreitet war“. [59] 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. [60] 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.“ [61] 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 ebenfalls 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“ [62]) – 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. Und von der Plausibilität abgesehen, würde Heidegger selbst mit dem Primat einer rassischen Abstammung dem Begriff der Entschlossenheit widersprechen und dann mit den Paragraphen 54–60 den gesamten Gedanken des „Seinkönnens“, des „eigentlichen Seins“ zum Fenster hinauswerfen. Indes gilt es zu beachten, dass es in dem Gutachten heißt, der Blick werde abgelenkt „vom Menschen in seiner geschichtlichen Verwurzelung und in seiner volkhafte Überlieferung seiner Herkunft aus Blut und Boden“, weshalb sich Heidegger oder seine heutigen Verteidiger darauf berufen könnten, dass die „geschichtliche Verwurzelung“ durch das letztere mitnichten erläutert wird und von „volkhafte Überlieferung“ in *Sein und Zeit* nicht die Rede ist. Zudem wird von beiden durch den Neukantianismus nur „der Blick abgelenkt“, was allein etwas über das Denken von Hönigswald sagt, die Blubo-Mystik aber nur implizit als Notwendigkeit für die Philosophie reklamiert. Jedoch ist das letztere nun zweifellos der Fall, und der Rekurs auf das Blut als hinzugesetztes Element zum Kompositum „Blut und Boden“ bleibt bei Heidegger ja kein Einzelfall.

Auch die im Monat vor der Erstellung des Gutachtens zu Hönigswald gehaltene Rektoratsrede war nicht nur mit Signalwörtern „aus der soldatischen Kampfsprache“ [63] 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* [64] und: „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 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“ [65] 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 peinliche 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: dummerhaftiges, völkisches Geschwätz, so dass insgesamt dem Philosophen der Sprache, Benedetto Croce, in seiner frühen Reaktion nur zugestimmt werden kann. [66]

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. Es belegt jedoch in der Offenheit des völlig Privaten erneut, dass die „Bodenlosigkeit“ bei Heidegger 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 auf der untersten Ebene antisemitischer Hetze angekommen: *Schacherjude* etc.

VI. Vom Unbegründeten, vom native ground und

vom sprechenden Feldweg

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: [67] 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 aber doch anderen überlassen bleibt. [68]

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“ [69] und dafür geltend macht, „Zeit“ sei nicht „time“, „Sein“ nicht „being“, „Da“ nicht „there“, „Dasein“ nicht „existence“ und „Wahrheit“ nicht „truth“ [70], 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 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 peinigenden 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 zum Ärgernis. Analog zum ästhetischen mütter-sprachlichen 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 Kauderwelsch zu wähen, erscheint das leere Wortgeläute nur im letzteren als Glockenklang. Die Übertragung betrachtet das Implizite der Größe, der Originalität und verwischt weitgehend oder ganz, dass gerade das Sinnlose und Hohle, das Redundante und Lächerliche durch Alliterationen verborgen wird, weil es diese sind, die sich nicht übersetzen lassen – und für deren Leere Aldous Huxley in *Crome Yellow* ein gültiges Beispiel gab, das durch den Schüttelreim nicht wenig an die Parodien typischer Heidegger-Alliterationen erinnert: *Black ladders lack bladders*. [71] Wie Huxley selbstironisch hinzufügt, klingt es nach etwas, das bewegt, obgleich es inhaltlich grotesk ist.

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 Zampano des Doppelsinnes, und in dieser Darbietung, die bequemerweise auch vom Gebot der Folgerichtigkeit entbindet, sind etwa die Modi der Zeit nur deren Ekstasen, und Zukunft und Vergangenheit – die das „Gewesene“ sei – und Gegenwart sind einig die „gewesende-gegenwärtige Zukunft“, was leicht zu sagen ist, aber nicht weitergedacht werden kann, wie es Heidegger nach dreißig Jahren schließlich selbst einräumte.

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 private philosophische Schule und die unabdingbare 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 Frage an T. Sheehan wäre zudem, welcher englische Titel für *Sein und Zeit* angemessener wäre als *Being and Time*, wenn „Zeit“ gemäß der drei „Ekstasen“ übersetzt werden soll. Letzteres scheint nicht nur unmöglich zu sein, es würde das Original auch insofern verzerrt wiedergeben, als das von Heidegger benutzte Wort „Zeit“ fraglos dem englischen „time“ entspricht, das heißt, es ist auch im Deutschen das übliche, das gewöhnliche, ein nicht-heideggersches Wort.

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“, ausgelöst, als T. Sheehan der Interpreta-

tion von E. Faye attestierte, dass durch diese „groteske Missdeutung“ der Bodenlosigkeit „viel von seinem Buch in sich zusammenfällt.“ [72] Um es klarzustellen, wählte Sheehan aber eine Formulierung, die das in sich Widerstreitende des Begriffes nur auf unfreiwillige Weise andeutet und die Problematik übergeht: „Aber weit davon entfernt, verweist *Bodenlosigkeit* auf die ‚Grundlosigkeit‘/das ‚Unbegründete‘ [groundlessness] eines Argumentes, auf seinen Mangel an jeder vernünftigen Grundlegung.“ [73] 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.“ [74] Bevor das näher erwogen wird, soll auf die Zitate [3], [6] bis [8] hingewiesen werden, die explizit 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 [4] die Erklärung für „nicht ursprünglich geschöpft“, und in [5] ist der Verlust der „Bodenständigkeit“ die „Entartung ursprünglich geschöpfter Erkenntnisse“, was von „groundlessness“, dem „Unbegründeten“, durch das, was Heidegger die „ontologische Erfassungsmöglichkeit“ nennt, das zentrale Anliegen von *Sein und Zeit*, differiert. [75]

Zudem wird die Problematik durch die Konnotationen der englischen und französischen Begriffe gesteigert. Meint „groundlessness“ die „Grundlosigkeit“, die „Abwegigkeit“ oder das „Unbegründete eines Argumentes“? Gibt es also keinen Grund, d.h. keinen guten Anlass für das Argument, ist es mithin unnötig, oder ist es nicht sinnvoll, inakzeptabel, oder fehlt ihm die Begründung? Angesichts der zahlreichen Synonyme für „Grund“ ist „groundlessness“ eine schwierige Wahl. Doch gemeint ist hier wohl: das „Unbegründete eines Argumentes“ und das „Fehlen jeder vernünftigen Begründung.“

In dieser Lesart ist das dann kaum akzeptabel: „lack of any reasonable foundation“ gerät so sehr zur Fanfare der subjektivistischen, der cartesisch-kan-

tischen Vernunft, dass es sich für Heidegger auch ohne die erfolgte Exegese der einzelnen Textstellen zu „Bodenlosigkeit“ ausschließen ließe. Dagegen wäre „lack of any foundation“ eingedenk der Konnotationen der „Unheimlichkeit der Schweben“ und der „freischwebenden These“, des „Absturzes“ in die „Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit“ [8] eine akzeptable, sogar eine sehr treffende Paraphrase, weshalb nicht ganz zu sehen ist, warum Sheehan noch die Spezifizierung des Vernünftigen mit hineinsetzt (denn „reasonable“ wurde hier nicht umgangssprachlich verwendet). 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“. Es muss hier offen bleiben, ob das englische Wort dem Konstrukt „Ungegründetheit“ entsprechen könnte, aber es ist ohnedies unwahrscheinlich, dass Sheehan es in diesem Sinn benutzt hat. Das „Unbegründete“ einer philosophischen Haltung oder eines Standpunktes („position“) bedeutet nun aber, dass die Begründung fehlt, und da ist sicher nicht an jene Bedeutung einer initialen Schöpfung gedacht. Die schlichte Zwickmühle dieses Disputs wird darin deutlich, dass alles sachlich-vernünftige Begründen, das rationale Argument, das entsprechend strukturiert ist, als „Bodenständigkeit“ bei Heidegger ausgeschlossen werden und dessen Fehlen ebenso wenig als „Bodenlosigkeit“ gesehen werden kann, ohne den heideggerischen Gedanken in *mundus inversus* aufzulösen. Wird nun aber das Rationale („reasonable“) und derart Begründende aus den Konnotationen des Bodens und der Bodenlosigkeit gestrichen, so ist das Plädoyer für „groundlessness“: „das Grundlose“/„Unbegründete“ allzu fraglich.

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 in einem Lokal im Kaufhaus *Macy's*, 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. Angesichts des kurzen Weges vom sechsten Stock im größten Kaufhaus der Welt hinunter in 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. [76] Genannt wird [13], Heidegger zitiert Yorck: „*Die Abwesenheit des Bodens* des Denkens und des Glaubens an solches Denken (...) ist ein historisches Produkt.“ [77]

Das klingt tatsächlich nicht annehmbar, doch ebenso wenig ist eine Notwendigkeit zum Disjunktiven hier 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 heideggerischen 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 Bedeutungsgleichheit 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 abgesehen, die Abhandlung von *Sein und Zeit* mit dem Kapitel schließt, das sich Yorck widmet und einen Ausblick auf das Geschehnishafte des Daseins in dem nie verfassten *Zeit und Sein* geben soll, ist mit der Differenz zur „Bodenlosigkeit“ bei Yorck erneut der Verdacht gegeben, dass eine positive Bestimmung des Begriffes, die also auf die Negationen verzichtet, kaum mehr als das „ursprünglich geschöpfte eigentliche Dasein“ hervorbringt.

Somit ist ein näherer Blick auf das Antonym zu werfen, „Bodenständigkeit“. Nachdem Heidegger sich 1933 dagegen entschieden hatte, nach Berlin zu gehen, verfasste er den erläuternden Aufsatz *Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz*, oft belächelt zwar, doch neben den vielen sich durch seine Reden und Schriften ziehenden Hinweise auf die Verwurzelung etc. dürfte in der Rezeption diese im Titel anklingende Übertragung des Produktiven auf das, mit Yorck: „Ontische“ – später ist es der „Zuspruch des Feldweges“ – das Heidegger, darin von dem Grafen differierend, mit samt dem Geschehnishafte des Lebens der „Idee des Seins“ untergeordnet wissen will, die fragliche Darstellung eines durch die „Treue zur Scholle“ und von der heimatlichen Umgebung direkt empfangenden Denkers befördert haben. Heidegger sagt dort: „Die Arbeit öffnet erst den Raum für diese Bergwirklichkeit“ – „Bergwirklichkeit“. Und: „Die innere Zugehörigkeit der eigenen Arbeit zum Schwarzwald und seinen Menschen kommt aus einer jahrhundertelangen, durch nichts ersetzbaren alemannisch-schwäbischen Bodenständigkeit.“ Alles dieses bleibt beschwörend, das heißt: es wird nicht dargelegt, und es kann nicht auseinandergesetzt werden, wie der Berg wirkt und was die gewöhnliche Heimatverbundenheit von der „inneren Zugehörigkeit“, die erst durch eine sich durch die Jahrhunderte ziehende Bodenständigkeit überhaupt möglich ist, abhebt – es kann nicht gesagt werden, weil es, wie alle Beschwörungen, darauf zielt, dass etwas so sei, weil es so

sei, und das kann nur im Seherischen, im Erleben, im roten Schein der noch kalten Sonne auf der Alm erfasst werden.

Insofern muss das zunächst in die Dimension eingeordnet werden, in die es auch gehört: Kant war nur in Königsberg in seinem Element, Jaspers am Meer, Luther kamen die besten Gedanken *in cloaca*, Foucault brauchte die Darkrooms von Paris – und Heidegger war eben gern in seiner Hütte: *so what?*

Die schlichte Frage markiert eben den Kreuzpunkt eines pythagoreischen Y-P-fades, an dem die Jünger des Denkers der schwäbischen Kleinstadt ins esoterische Heil einer mystischen Philosophie des Bodens abzweigen, während seine Gegner mit nicht weniger esoterischer Selbstgewissheit den Beweis für eine eingeborene nationalsozialistische Ideologie bei Heidegger in seiner „alemannisch-schwäbischen Bodenständigkeit“ finden. [78] Der Weg lässt sich aber auch ohne Pfad gerade fortsetzen: Denn wenn hier jemand nicht nur über das für ihn günstige Umfeld zum Philosophieren einen etwas arg in die Niederungen des Heimatromans abgeglittenen Bericht zu seinen Aufgehalten in der Hütte in Todtnauberg verfasst, sondern die Voraussetzung und sogar die Erfassungsmöglichkeit des Seins beschrieben hat, so muss das, dann in einer philosophisch angemessenen Form, in seinem Werk zu finden sein. Ist also, um in der Not der entsprechenden Dürftigkeit der Verwendung des Begriffes der Bodenlosigkeit und da dieser ohnedies das Gegenteil beschreibt, auf das Antonym auszuweichen, mit der „Bodenständigkeit“, die, wie gesagt wurde, Heideggers „Kernbegriff“ sei, „um den sich alles andere dreht“ [79], die Möglichkeit gegeben, das „eigentliche Sein“, die „Seinsstrukturen“ zu erfassen?

Hier öffnet sich der Diskurs um die Sprache erneut der Sprache selbst, gar dem – mit einer noch mit Heraklit zu begründenden Distanz gesagt – $\lambda \gamma \square \square (\square \square \lambda \square \square \square \alpha \square \alpha \delta \square \alpha \varphi \square \rho \alpha)$ an und In *Sein und Zeit* – [4], [5] und [7] – und kurz zuvor im Sommer 1924 in *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* und in der Kölner Vorlesung *Dasein und Wahrsein* vom Dezember 1924 [80] und später noch in einigen Schriften referiert Heidegger auf die Bodenständigkeit im Zusammenhang mit

der Sprache. In seinem Aufsatz zu diesem Begriff bei Heidegger stellt R. Metcalf zwar einen mehrfachen Wandel in dessen Verwendung fest, kann aber die entscheidende Fragestellung nicht klären, ob und wann „Bodenständigkeit“ zu einem hinreichend bestimmten *terminus technicus* im heideggerischen Gedanken wurde [81]: die drei Nennungen in *Sein und Zeit* tun es nicht, und die Bedeutung dort ist nicht gleich der vorherigen. Heidegger sagt im Sommer 1924: „Wir haben eine konkrete Verweisung darin, wo die eigentliche Bodenständigkeit des Begriffes zu suchen ist. Die Begrifflichkeit ist keine beliebige Sache, sondern eine Angelegenheit des Daseins im entscheidenden Sinne, *sofern es sich entschlossen hat, radikal mit der Welt zu sprechen*, d.h. zu fragen und zu forschen. Der $\lambda \square \gamma \square \square$, das ‚Sprechen‘ wird das Seiende an ihm selbst dann aufzeigen, wenn dieses Sprechen den Charakter hat, daß es das Seiende *in seinem Sein begrenzt*.“ [82]

Die Begrenzung hatte Heidegger für die Definition von Begriffen schon einleitend hervorgehoben:

In der Definition wird der Begriff ausdrücklich, kommt zum Vorschein: nächsthöhere Gattung und Artdifferenz. Was definitio meint, wollen wir verstehen lernen dadurch, daß wir zurückfragen nach dem, was Definition bei den ‚Griechen, bei Aristoteles besagte: $\square \rho \square \sigma \mu \square \square$: ‚Begrenzung‘, ‚Ausgrenzung‘. $\text{Op} \square \sigma \mu \square \square$: $\lambda \square \gamma \square \square$, $\square \square \sigma \square \alpha \square$: Was ist mit $\lambda \square \gamma \square \square$ und was mit $\text{O} \square \sigma \square \alpha \square$ bzw. was ist mit $\lambda \square \gamma \square \square \square \square \sigma \square \alpha \square$ gemeint. Haben wir geklärt so finden wir die Bodenständigkeit des Begriffes. [83]

Der *Horismos*, wie bei Aristoteles zu lesen [84] – und wie der junge Extraordinarius Heidegger es ja auch darlegt – betrifft die Gattungen und Arten, das Viele und das Eine: die Begrenzung und Abgrenzung – die *differentia specifica*, denn er gibt „den letzten Unterschied“ $(\square \square \lambda \square \square \square \alpha \square \alpha \delta \square \alpha \varphi \square \rho \alpha)$ an und zt das Eine von dem Vielen ab, das Wesen ($\square \square \sigma \square \alpha \square$) des Gesagten. Hier ist es das sprachliche Mittel der Annäherung an das von Husserl formulierte Prinzip der Phänomenologie: *Zurück zu den Sachen selbst!* Demnach die Entfernung von einer Sprache des Generischen und des Wesensfremden,

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 Gefahr droht, daß die Heutigen schwerhörig für seine Sprache bleiben. (...) Der Zuspruch des Feldweges ist jetzt ganz deutlich. Spricht die Seele? Spricht die Welt? Spricht Gott?

Vom Lauschen auf den Feldweg soll, mit W. Beierwaltes [99] 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 herakliteschen Fragmente gerade entfallen, der Beginn von „Heraklits Buch“, der erste Satz – als idyllisch-röhrende Wald-und-Wiesen-Version kolportiert, lächerlich. [100] Und so separieren sich hier die Jünger der Verbrämung des Nachredens von der gesamten kopfschüttelnden Aufklärung, die dagegen hält, dass Heideggers 102bändiges Werk die 30 Seiten von Heraklit mitnichten aufwiegen kann.

VII. Kritik als Resümee

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 „Ver-

wurzelung“ 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“ [101], von der „Verwurzelung der Gegenwart in der Zukunft und Gewesenheit“ [102], von der „Verwurzelung der Geschichtlichkeit in der Sorge“ [103], und in der Rektoratsrede ist es die „Verwurzelung im Wesen der deutschen Universität“, ein „im Wesen ihrer Wissenschaft verwurzeltes 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 weitaus 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, so lässt sich fragen, ob [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. [104] Ohnedies ist die sachlich-vernünftige Unhaltbarkeit eines Argumentes, selbst in der Perspektive der extremsten Immanenz, in der die Verwendung des Begriffes der Bodenlosigkeit in Briefen und Reden und später in der Rektoratsrede und dem Gutachten zu Hönigswald etc. nicht zur Bewertung der Bedeutung im Zeitraum von *Sein und Zeit* herangezogen wird, in einem Werk, das die cartesische Herrschaft der Vernunft über die Seinerfassung nun gerade zurückweist, wenigstens sehr erläuterungsbedürftig. Doch Sheehans eindeutiges Plädoyer für „groundlessness“ kommt ohne eine philosophische Klärung dieses Einbruchs des Rationalen in die heideggerische Ontologie aus. [105]

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 aufruht. Der Entwurf, der wesenhaft Zuwurf 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.“ [106] 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 Rationale – auch das Kunstwerk, die Dichtung, wird aus der Scholle heraus geschöpft, nicht aus der Vernunft, dem Verstand, der Sachlichkeit! Das *A-letheia*-Thema der Verborgenheit und des Entbergens, das in den Aristoteles-Vorlesungen 1923/24 anklingt 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“. [107] 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 der „Kehre“ erscheinen.

Wenn aber von der einen Seite das Rationale in Heideggers Sprachbildern zur Bodenständigkeit und dessen Fehlen in dem zur Bodenlosigkeit gesehen wird, so ist auf der anderen auch das Bestreben zu erkennen, möglichst viele nationalsozialistische Elemente schon in den früheren Schriften zu finden. Obgleich die diversen NS-Rassentheorien der unverzichtbaren Konzeption der Entschlossenheit in *Sein und Zeit* entgegenstehen und auch der Gedanke der Abstammung bei Heidegger derart vage und marginal auftritt, dass es nötig ist, einige Randbemerkungen – etwa die „alemannisch-schwäbische Bodenständigkeit“ im erwähnten Kitsch-Aufsatz *Schöpferische Landschaft* von 1933 – zum Gesetz der Deutung eines wahren und nur verborgen gehaltenen heideggerschen Denkens zu erklären [108], wird diese Form der retrospektiv-epochenverschleppenden Collage noch mit Aussagen angereichert, deren solider Anschein den Gegensatz zum Charakter des Wolkenkuckucksheims bildet, in dem sie gültig sind. In der allzu affirmativen Gefolgschaft von E. Faye und F. Rastier hat S. Kellerer das jüngst für die Sprachbilder zum Boden in einem Rundumschlag demonstriert, der dafür beispielhaft ist.

Er wird mit einem Crescendo eingeleitet, das durch viele Töne überzeugender sein will: „In der Ausweitung der Bodenmetaphorik zu Attributen der Neugierde (sic), Geschäftigkeit, des Berechnens, der Findigkeit, der Verwirrung, der Ruhelosigkeit, der Unsichtbarkeit, der Heimlichkeit, der Aufenthaltslosigkeit usf. ist der antisemitische Grundtenor in *Sein und Zeit* deutlich zu vernehmen.“ [109] Deutlich.

Die „Bodenmetaphorik“ wird auf das Attribut der Unsichtbarkeit ausgeweitet? Es wird für diesen bemerkenswerten Fund eines sich der Sicht entziehenden Bodens kein Verweis angegeben, und die beiden Stellen, in denen Heidegger dort „unsichtbar“ und „Unsichtbarkeit“ sagt, sprechen von der traditionellen Ontologie, die das In-der-Welt-Sein durch ihre Auslegung „unsichtbar“ werden ließ. [110] Ist das die „Bodenmetaphorik“? Und „Neugier(de)“ ist antisemitisch? Bei Heidegger hat die „Neugier“ die Konnotationen dessen, was

heute Hektik und Sprunghaftigkeit heißt: ein Mangel an Muße, „Unverweilen“ und „Zerstreuung“ führen zur „Aufenthaltslosigkeit“, eine „Seinsart des alltäglichen Daseins, in der es sich ständig entwurzelt“ [111], eine durchgängige Beobachtung, die in den Goldenen Zwanzigern auch von Soziologen und Psychologen [112], von Walter Benjamin [113] und Vidors Film *Ein Mensch der Masse* (1928) thematisiert wurde und die hier als „antisemitisch“ gelten soll.

Dann wird die „Bodenmetaphorik“ – gerade in der dortigen Argumentation keine Metaphorik, kein *tropos*, ein *topos*, ein konkretes Sprachbild [114] – noch „auf die Geschäftigkeit (...) ausgeweitet“. Und auch das ist weithin erfunden: „Geschäftigkeit“ und „geschäftig“ werden in *Sein und Zeit* nie als Attribute der „Bodenlosigkeit“ genannt – sondern der „Uneigentlichkeit“, der „Gleichgültigkeit“ – und mit der Methode der Begriffs-Assoziation ließen sich dort nach und nach alle Begriffe verbinden. Das „Berechnen“, als Substantiv dort nicht vorhanden, wird als Verb und Adjektiv nur im Kontext des Todes verwendet, der nicht zu „berechnen“ sei. [115] Auch das Wort „Findigkeit“ hat nicht Heidegger, sondern die Exegetin zur „Bodenlosigkeit“ hinzugesetzt. [116] Die „Verwirrung“ bezieht sich auf die Definition der Furcht bei Aristoteles, $\lambda\alpha\pi\alpha\chi\alpha$, und nicht auf die Boden. [117] Das Wort „ruhelos“ kommt nur in dieser Form einmal als Bestimmung der Polymathie vor und entfernt vom Wort „Boden“. [118] Verzichteten wir auf „usf.“, so lässt sich zur obigen Aussage zweierlei feststellen: ein antisemitischer Grundtenor von *Sein und Zeit* wurde damit „deutlich“ widerlegt. Und wenn Jean-Luc Nancy über S. Kellerer sagt, sie wolle oder könne nicht lesen, so ist das nicht ganz unverständlich. [119]

Es ist nicht zu sehen, dass diese Form der intentionalen Collagierung und Umwertung einzelner Begriffe und der aus späteren Epochen retrospektiv in *Sein und Zeit* verschleppten NS-Konzeptionen zu mehr dienen könnten, als eine gerade deshalb mit Blick auf Redlichkeit und Angemessenheit sehr zweifelhafte Gesinnungsjagd zu befeuern – zur Klärung dessen, was Hei-

degger zu welchem Zeitpunkt gedacht haben mag, kann das bestenfalls als Matrize des notwendigen Widerspruchs dienen, doch darin ist kein Prinzip der wissenschaftlichen Recherche und Exposition zu erkennen. Sicher scheint es nicht zu weit hergeholt zu sein, das Gutachten zu Hönigswald von 1933 als eine synthetisierte und ausdrückliche Version der ähnlichen Darlegungen aus *Sein und Zeit*, S. 33, 36 und 168 zu lesen, aber den fehlenden Hinweis auf das Blut dort noch hineinzudichten, erfüllt keinen Zweck der Forschung.

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 hier aufgelisteten Zitate [14] belegt Heidegger mit der einebnenden 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“ [120] – zugunsten der „rationalen Unhaltbarkeit eines Argumentes“ zu streichen, wie es T. Sheehan will, erscheint auch im Konnex mit Heideggers philo-

sophischem Grundanliegen fragwürdig zu sein und bedarf diesbezüglich wenigstens einer Erläuterung. Da Sheehan das für *Sein und Zeit* einfordert, die dortigen Nennungen [4] bis [8] auch zulassen, nur das „ursprünglich“ Geschöpfte hervorzuheben, das „uneigentlich Alltägliche“ und die „Schwebel“ etc. und von der Heimat Erde abzusehen, ist damit aber erneut die 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“ dort kaum mehr als Worthülsen. Zudem müsste die Kontrastposition zu „den entlegensten und fremdesten Kulturen“ in [3] ignoriert werden.

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 Platzhalter, 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 Seinserfassung aus dem Boden, die als „Gesundung“ aus jenem „Kräftequell“ vor *Sein und Zeit* anklingt, ist dort durch die Kontrastposition der Bodenlosigkeit nur impliziert, und so sticht dieses als eine Abstraktion dessen hervor, was nach der „Kehre“ epigonal zum Vernehmen des Seins wird.

Zur Diskussion zwischen Thomas Sheehan und Kaveh Nassirin

Siehe:

<http://forvm.contextxxi.org/commentary-on-kaveh-nassirin%C2%B4s.html>

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 Attitude.“ *Günther Anders und Karl Löwith – eine Rezension-Affäre*. (Preprint, o. pag.)
- 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 Wieland 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 Meßkircher 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 Fritsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's*

Being and Time, Berkeley, 1999

- 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
- Bodo Kahmann, *Feindbild Jude, Feindbild Großstadt. Antisemitismus und Großstadtfeindschaft im völkischen Denken*, Göttingen, 2016
- Sidonie Kellerer *Sein und Zeit: Ein Buch für Alle und Jeden? Zu Heideggers Daseinsbegriff* in: Marion Heinz, Tobias Bender (Hg.), *„Sein und Zeit“ neu verhandelt: Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*, Hamburg, 2018 (Preprint, S. 1-15)
- Theodore Kisiel s. Sheehan/Kisiel
- Karl Löwith,
 - *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen, 1965
 - *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 Günther Anders*, 14 Briefe. Nachlass Anders, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek (ÖLA), Wien. Signatur: 237/04, zit. n. *sans phrase*, Nr. 13, Herbst 2018, „...in der denkbar unangemessensten Attitude.“ *Günther Anders und Karl Löwith – eine Rezension-Affäre*. (Preprint, o. pag.)
- 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 Universtitätsjubiläum 1934*, Potsdam, 2005
 - Cornelia Schmitz-Berning, *Vokabular des Nationalsozialismus*, Berlin, 1998, 2007
 - Thomas Sheehan, *L’affaire Faye: Faut-il brûler Heidegger? A Reply to Fritsche, Pégnny, 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 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 □ □ □ Sein □ 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 Universiteit Nijmegen, o. Datum
- [7] SZ, S. 177.
- [8] SZ, S. 178.
- [9] SZ, S. 320, Anm. 1
- [10] GA 16, S. 132.
- [11] GA 95, Überlegungen VIII, 9, Frankfurt/Main, 2014, S. 96 f.
- [12] SZ, S. 401.
- [13] EidM, Tübingen, 1953, S. 28 f.
- [14] 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.“
- [15] Heideggers Vergleiche zwischen ihm und Bauern gehören zu seiner – zweifelhaften – Selbstdarstellung, infra.
- [16] Für die zweiseitige Rede „zum Hochzeitstag von Fritz und Liesel Heidegger“ gilt zudem in sehr gesteigertem Maß, was Benedetto Croce über die Rektoratsrede sagte, daß sie „dumm und zugleich servil“ ist; die Rede zum Hochzeitstag ist eine Sequenz von Kalendersprüchen und anderen Gemeinplätzen, stilistisch zu dem aufgebläht, was darin unbeholfene Kleinbürger für vornehm halten – versetzt mit dumpfen, völkischen Parolen.
- [17] Jean-Paul Sartre, *L’Etre 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 jede präzise und rationale definitonische Bedeutung abweist und dagegen darauf zielt, 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 zu wecken.
- [18] 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 hinauftreibt, 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.“
- [19] 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; in den „Schwarzen Heften“, 1941, GA 96, S. 17.
- [20] So lässt S. Kellerer, Preprint, gerade bedachtermaßen aus, dass die Aufzählung im o. a. Brief, „im Charakter des Volkstammes“, auch „in der Ursprünglichkeit ländlichen Lebens“ enthält.
- [21] 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.“
- [22] Die ganz unhaltbare These, das „Man“ sei ausschließlich jüdisch, würde – neben unzähligen Einwänden, die sie schon auf den ersten Blick als eine willkürliche, verzerrende Zuschreibung erweisen – auch die gemäß Heidegger notwendige

[1] GA 16, S. 52 ff.

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

[3] SZ, S. 21

[4] SZ, S. 168 f.

[5] SZ, S. 36.

[6] SZ, S. 170.

„Gesundung des Volkes“ im Brief von 1922 ad absurdum führen; vgl. zur 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?“ – Im ersten Satz wird zudem „Sein“ mit „Vaterland“ gleichgesetzt: „Così il Dasein (tedesco, e intraducibile poiché Sein è Vaterland) deve rifiutare la dittatura del Man (...)“.

[23] 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.

[24] Dagegen sah T. W. Adorno, 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 Gesprächs 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, 24, 26 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.“

[25] 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.“

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

[27] Ebd. S. 77.

[28] 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.“

[29] 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.

[30] Vgl. Bieber, S. 135.

[31] S. 51, Anm. 1.

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

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

[34] SZ, S. 50f.

[35] Vgl. dazu SZ, S., 152.

[36] 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.

[37] SZ, S. 170.

[38] S. 168.

[39] S. 168 f.

[40] 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.

[41] S. 168.

[42] 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 deloma, 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.“

[43] S. 167.

[44] SZ, S. 36.

[45] S. 167.

[46] S. 169.

[47] 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.

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

[49] 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 unsichtbaren Königreichs (...)“.

[50] Der Einwand, dass Heideggers protonazistische Wortwahl nicht dem „Man“ der Großstadt entnommen wurde, sondern dem ländlichen Raum des Schwarzwaldes, eröffnet mit der Frage, ob das „Man“ nur das urbane und speziell großstädtische Allgemeine und seine Uneigentlichkeit meint, angesichts der Geschichte des Aufstiegs der Nationalsozialisten – von München aus – das Themenfeld, in welchem Maß sich Heidegger vor 1929/30 mit einer Bewegung identifiziert hat, die in Großstädten vor Massen propagiert wurde (z. B. Hitler im Zirkus Krone, 1923: 7000 Zuschauer; „Reichsparteitage“ 1923–1928, vgl. Zoeter, S. 4: „mehr als eine Million Zuschauer“, Goebbels begann nach 1928 „immer größere Massenkundgebungen zu inszenieren“, vgl. Wendler, S. 90); in der Folge ist hier das durchaus lohnenswerte Thema gegeben, das J. Fritsche mit allzu jongleurhafter Akrobatik und durchscheinender Willkür zu lösen versuchte (Publikation dazu in Vorbereitung), in welchem Verhältnis die „Jemeinigkeit“ in SZ zur Gemeinschaft eines Volkes (oder des schwäbischen Volksstammes) steht; infra.

[51] GA 3, S.274.

[52] Ebd., S. 275.

[53] 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.“

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

[55] SZ, S 320, Anm. 1

[56] 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.

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

[58] 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.“

[59] Kahmann, S. 6.

[60] Ebd. S. 13 f.

[61] Ebd. S. 84.

[62] SZ, S. 135

[63] Schmidt, S. 84.

[64] Vgl. die Übersicht ebd.

[65] Vgl. zum Gedanken des Genusses über

die eigene Rührung, Giesz, S. 38 f.

[66] 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.“

[67] K. Löwith, Heidegger. Denker in einer dürftigen Zeit, Göttingen, 1965, S. 108 f.. „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 Groteske 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?“

[68] 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 Bezugsmittel 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 allzu sehr die Konzeption des „anderen Anfanges“ zu berücksichtigen, die aber die Abkehr von SZ bedingte; zur Protoform des „anderen Anfanges“, 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 anlingt, wird ab 1933 der Leitfaden (...) auch des geschichtsphilosophischen Denkens Martin Heideggers. Die Beschworung 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 überwin-

den 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. 519 ff.

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

[70] Ebd.

[71] Kapitel XX.

[72] 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.“

[73] Ebd. „But far from meaning that, Bodenlosigkeit refers to the ‚groundlessness‘ of an argument, its lack of any reasonable foundation.“

[74] 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.“

[75] 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.“

[76] 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 de sol‘ 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“; erfreulicher als die Wegbeschreibung wären die „elementary

philological grounds“ gewesen; 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“.

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

[78] 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 Heimat wäre sein Denken bodenlos geblieben.“

[79] Metcalf, S. 49: „Bodenständigkeit is the core concept around which everything else turns“.

[80] Vgl. Sheehan/Kisiel, Kapitel 17; die Kölner Vorlesung basierte auf Wahrsein und Dasein vom WS 1923/24, GA 80; der 1924-Text wurde von T. Sheehan entdeckt und a.a.O. in einer englischen Fassung publiziert.

[81] Eher okkasionelle Feststellungen: Metcalf, S. 55: „gives way to another sense of Bodenständigkeit“; S. 56: „Still, at other times, Heidegger's use of the term, Bodenständigkeit, is less than philosophically radical (...). (...) „ontic sense of rootedness [Bodenständigkeit] is racialized in Heidegger's regrettable letter on behalf of Eduard Baumgarten“.

[82] GA 18, S 40.

[83] GA 18, S. 19.

[84] Met., III, VII, 12 und VIII, 6.

[85] Vgl. Wey, S. 35: „Der $\lambda \square \gamma \square \square$ weniger die einfach-lexikalische, als vielmehr die ausdrückliche Explikation sowie die Definition eines ganzheitlich Gegebenen im Sinne der Umgrenzung inn-

erhalb des $\lambda \square \gamma \square \square$. (...) Aufgrund der Definition lässt sich z. B. ein Mensch von einem Tier hinsichtlich des wesentlichen Kriteriums der Zweibeinigkeit unterscheiden.“

[86] Sein und Zeit, S. 71.

[87] ECN 17, S. 28.

[88] Metcalf, supra; noch eine Bedeutung ist in der Vorlesung vom Winter 1924 dokumentiert, hier betrifft die Bodenständigkeit die „Wahrheit“ vor jedem Urteil; Heidegger, Dasein und Wahrsein, in: Sheehan/Kisiel, S. 222,: „The native ground [Bodenständigkeit] upon which truth is rooted is not that of the judgement.“

[89] SZ, S. 36.

[90] Sheehan/Kisiel, S. 219.

[91] Sheehan/Kisiel, S. 222.

[92] S. 53.

[93] Ebd.

[94] S. 55.

[95] S. 56.

[96] Vgl. Giovanni Battista d'Alessio (Hg.), Callimaco, Inni, Epigrammi, Ecale, I-II, Milano 1996, 2007, S. 9 (Einleitung): „Il gioco del travestimento in voci estranee (...) è un'eredità della tradizione epigrammatica, dove, fin dall'età arcaica, a parlare era l'oggetto che recava l'iscrizione. È evidente che Callimaco trova questo meccanismo particolarmente congeniale (...). (...) parlano statue, mura, sepolcri violati (...). Il culmine è raggiunto nella Chioma di Berenice (Aitia IV, fr. 110)“.

[97] A. a.O. Fr. 110, 62.

[98] Vgl. Anders, Brief an Löwith v. 13. 4. 1952: „Was die bei Heidegger doch wohl zweifellose Tätigkeit des Seins betrifft, so scheint mir diese, auch wenn sie nun ‚Lichtung‘ heißt, sich nicht wesentlich von der Emanation zu unterscheiden (...) Selbstlichtung des Seins (...) das Sein wird zu einem schauerlich unbekanntem und unpersönlichen Gott“; es bleibt zu klären, inwieweit die Begrifflichkeiten einer sich vermittelnden Landschaft oder des sich vermittelnden Bodens, des Weges etc. tatsächlich Elemente einer säkularisierten und aus sich selbst geschöpften Offenbarungstheologie sind, in der Heidegger den Propheten gibt; für diesen Hinweis einen herzlichen Dank an Gerhard Oberschlick.

[99] Beierwaltes, S. 6f.: „Der Zuspruch des solchermaßen personifizierten Feldweges ist nicht für jeden hörbar. (...) Aus dem Zuspruch des Feldweges spricht sozusagen der Logos des Heraklit (...). Auch dies ist ‚heraklitisch‘ am Feldweg, daß die dem Zuspruch des Feldweges Hörigen die ‚Wenigen‘ sind (...) – die ‚Wenigen‘, oder, Heraklit, Nietzsche und Heidegger verbindend, ‚die großen und verborgenen Einzelnen‘, die im eigentlichen Sinne ‚Denkenden‘“.

[100] Zum Vergleich das Original: $\lambda \gamma \delta \alpha \pi \rho \sigma \theta \alpha \sigma \alpha \pi \rho \omega$ gos des Seienden bleiben die Menschen ewig unteilhaftig und (zwar) bevor sie ihn hören und wenn sie ihn erstmals gehört haben“, Übersetzung d. Verf. aus einer noch abzuschließenden Studie zu Heraklit.

[101] SZ, S. 351.

[102] Ebd. S. 360.

[103] Ebd. S. 376.

[104] Sheehan, Fraud, S. 386 f. Anm. 63.

[105] Es ließe sich zwar z. B. die Erörterung des $\lambda \gamma$ heranziehen, 7 B, doch die zweideutige und allzu heideggersche Interpretation („darf der $\lambda \gamma$ gerade nicht als der primäre ‚Ort‘ der Wahrheit angesprochen werden“), die auch eine Umdeutung genannt werden kann, in den Begriff der Bodenlosigkeit hineinzulesen, würde eine kühne Konstruktion erfordern, vgl. z. B. S. 33: „das Seiende, wovon die Rede ist, (...) aus seiner Verborgenheit herausnehmen“; s. dazu das hier folgende A-letheia-Thema.

[106] Édition Bilingue Numérique, traduction française par Nicola Rialland, Paris, 2002, S. 48.

[107] GA 73.1. II, S. 19–56 ($\alpha \lambda$) S. 48: $\alpha \lambda$ a ist die „Lichtung al. Wahr, d.h. die Hut“, S. 52: „Die Hut der Lichtung des Da“; 1938/40: GA 69, S. 9; 1941/42, GA 71, S. 288: mit der Konzeption des „ersten Anfangs“; das „Stimmen in die Lichtung des Da“ zur „Erfahrung des Anfangs“ vorsieht – „Frage nicht nach einem Boden für ‚Deduktion‘ und ‚Ableitung‘ – „Bedenke nicht den ‚Menschen‘ als Ausgang, sondern als Zwischen im (Ereignis): das Da-sein“.

[108] Die „Kassiber-These“ zu Sein und Zeit wird in einer folgenden Publikation erörtert; siehe einstweilen die von F. Rasti-

er, E. Faye und G. Pégny vertretene Theorie zu „mots couverts“ und „Decknamen“, die Heidegger benutzt habe, um seine nationalsozialistischen Positionen zu verschleiern: T. Sheehan, Fraud u. L'affaire, passim.

[109] S. Kellerer, Preprint, S. 8 m. Anm. 66f., hier mit Zitaten wiedergegeben: „S. 42“ (SZ 43), „Geschäftigkeit“ - ohne „Boden“; 261: Grübeln über den Tod ist ein „berechnendes Verfügenwollen über den Tod“, 174: „Zweideutig ist das Dasein immer ‚da‘, das heißt in der öffentlichen Er-schlossenheit des Miteinanderseins, wo das lauteste Gerede und die findigste Neugier den ‚Betrieb‘ in Gang halten, da, wo alltäglich alles und im Grunde nichts geschieht“; „341“ (SZ 342): „Die Verwirrung gründet in einem Vergessen“ (ohne: „Boden“); 178 „Vielgewandte Neugier und ruheloses Alles-kennen täuschen ein universales Daseinsverständnis vor“ (ohne: „Boden“); 128 (Unsichtbarkeit); 175 („Heimlichkeit“): „Das Miteinandersein im Man ist ganz und gar nicht ein abgeschlossenes, gleichgültiges Nebeneinander, sondern ein gespanntes, zweideutiges Aufeinander-aufpassen, ein heimliches Sich-gegenseitig abhören. Unter der Maske des Füreinander spielt ein Gegeneinander“; 347: („So sich in sich selbst verfangend, wird das zerstreute Unverweilen zur Aufenthaltslosigkeit“).

[110] S. 59; vgl. auch S. 132: Kritik an der traditionellen Ontologie, in der das „In-Sein“ „bis zur Unsichtbarkeit verstellt wurde“; S. 401, Zitat von Yorck: „Die Nerven sind unsichtbar“.

[111] 172 f.

[112] Vgl. Waitz, S. 310: „Mitte der 1920er Jahre ist der Ausdruck ‚Zerstreuung‘ nicht mehr allein negativ gemeint. ‚Ablenkung‘ wird zu einer ‚Spielart sozialer Verhaltens‘“.

[113] Vgl. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit in: ders., Illuminationen. Ausgewählte Schriften I, Frankfurt/M, 1977, S. 175.

[114] Die Definition des „Sprachbildes“ ist zwar nicht einheitlich, doch die Metapher ist durch den Wechsel der Bedeutung bestimmt (schon dem griechischen $\mu \alpha \rho \rho$ nach), z. B. „Amme Lebens“ (= Erde), „Wüstenschiff“ (= Kamel); dagegen zielen die Sprachbilder des Bodens bei Heidegger in letzter Folge auf den Erdboden selbst und sind

ein Gemeinplatz (topos) mit der Wirkungsintention eines nationalistischen pathos.

[115] SZ, S. 258, S. 261.

[116] Die „Findigkeit“ wird in SZ nicht genannt; hier eventuell aus der Formulierung „die findigste Neugier“ mitgenommen, supra, was nicht im Zusammenhang mit einer „Bodenmetaphorik“ erwähnt wird.

[117] SZ, S. 341f. m Verw. auf Arist., Rhetorik, B 5, 1382 a 21 [= Rhet., 2.5.1.]; Aristoteles definiert dort die Angst ($\varphi \beta$) als „Leid oder Verwirrung“ ($\lambda \pi$) „entspr.“ aus der Vorstellung eines künftigen Übels“ ($\alpha \rho \alpha \chi$) („ $\varphi \alpha \sigma \alpha \mu \lambda \lambda$ “); die Deutung von $\alpha \rho \alpha \chi$ thematisiert somit Angst und Zeit; der Kontext der „Bodenmetaphorik“ u. eine antisemitische Konnotation von $\alpha \rho \alpha \chi$ /Verwirrung sind erfunden.

[118] SZ, S. 178.

[119] Vgl. Libération, Tribune, Heidegger e l'échec de l'Occident, 5. November 2017: „Cette dame ne veut pas ou ne sait pas lire.“

[120] 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“.

Lizenz dieses Beitrags
Copyright

© Copyright liegt beim Autor / bei der Autorin des Artikels

Beachten Sie auch:

- **Commentary on Kaveh Nassir-in's Essay**
(<http://contextxxi.org/commentary-on-kaveh-nassir-in%C2%B4s.html>)
- **Den Völkermördern entgegen gearbeitet**
(<http://contextxxi.org/den-volker-mordern-entgegen.html>)
- **Martin Heidegger und die „Rechtsphilosophie“ der NS-Zeit**
Detailanalyse eines unbekanntenen Dokuments (BArch R 61/30, Blatt 171)
(<http://contextxxi.org/martin-hei->

degger-und-die.html)

- **Schiffbruch eines Semiotikers**
Zu François Rastiers These einer

Teilhabe
von Martin Heidegger am Holo-
caust

([http://contextxxi.org/schiff-
bruch-eines-semiotikers.html](http://contextxxi.org/schiffbruch-eines-semiotikers.html))