

Sein und Zeit und die exegetische Ergriffenheit
Eine Rezension des Sammelbandes
„‘Sein und Zeit’ neu verhandelt. Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk“

Kaveh Nassirin

Der Text erschien am 18. März 2019 in der Online-Ausgabe der Zeitschrift FORVM

Den ersten Eindruck, dass es alles doch schon oft erörtert wurde und die Argumente und Gegenargumente nebst den passenden Textstellen inzwischen hinlänglich bekannt sind, soll offenbar sogleich der Titel eines gerade erschienenen kommentarischen Sammelbandes zu Martin Heideggers Hauptwerk entschärfen: das bald hundertjährige „Sein und Zeit“, so heißt es, werde hier „neu verhandelt“ – „erneut“ wäre da doch treffender gewesen: *da capo* also.

Der Titel und die Vorträge der Autoren entstammen einer Tagung, die 2017 in Siegen als ein Revival jener Gegenveranstaltung zelebriert worden war, welche zwei Jahre zuvor ebendort aus Protest gegen einen Pariser Kongress stattgefunden hatte, da dieser, so der bei Brechts *Turandot* abgekupferte Vorhalt, ein „Kongress der Weißwäscher“ gewesen sei. Es zeigte sich jedoch, dass diese Gegenreaktion auf die verklärende Reaktion von Enthüllungen der NS-Vergangenheit des Philosophen nicht zur Folge hatte, gesinnungsgeleitete Forschung zu verbannen. Vielmehr wurden mit den braunen nun auch helle Tücher gewaschen, so dass ein „Kongress der Braunfärber“ auf den „Kongress der Weißwäscher“ antwortete und eine bilaterale Apologetik der Heidegger-Debatte festgeschrieben wurde: hier Jean Beaufrets und François Fédiers geistige Erben, dort Johannes Fritsche und Emmanuel Faye und Gefolge.

Darum stimmt es durchaus hoffnungsvoll, dass Marion Heinz ankündigt, auf zeitgenössische Kritiken des Soziologen Julius Kraft und des Philosophen Eberhard Grisebach zu rekurrieren, wodurch das Dilemma zwischen nachträglich säubernder Isolierung und nazifizierender Kontextualisierung der Deutungen von *Sein und Zeit* entschärft werden solle. Auch zu Heidegger sei Distanz nötig, um ihn zu verstehen, so zitiert die Philosophieprofessorin gleich zu Beginn ihres Beitrages dessen einstigen Schüler Günther Anders. Nach Betrachtungen zur Zeit und zur Zeitlichkeit, die eher Kanonisches repetieren („Mit der Depotenzierung des Subjekts korreliert die Ermächtigung der Zeit“), stellt Heinz mit dem Thema der „Zeitlichkeit als Geschichtlichkeit“ aber bald den tieferen Grund des Rekurses auf die damaligen Kritiken vor – wodurch die einstigen Kommentatoren nun doch zu ausgesuchten Zeugen der Exegese der heutigen herabsinken. Und dabei begibt sich die Forscherin schließlich so weit in das Verwundene der Pfade heideggerscher Terminologie, dass auch der eingängliche Prospekt der Distanz so schnell wie nachhaltig verfällt¹ und die Kritik des Zeitbegriffes bei Heidegger sogar viel eher das dekonstruktivistische Postulat des Uneindeutigen bestätigt: „Heidegger ersinnt eine Idee von Zeit, die die für das eigentlich existierende Dasein kennzeichnende Übereinstimmung von Sein als Vollzug mit diesem als verstandenem Sein stiften soll.“

Der Satz trifft einen Tenor des Bandes, in dem, oft verschlungen-assertorisch, das Verhältnis zwischen Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit und der Selbstheit des Daseins bis zum *fulcrum* der Frage nach „der Gemeinschaft, des Volkes“ (*Sein und Zeit*, § 74) getragen wird (*passim*), die seit dem Ende der 90er Jahre die eingeweihten Gemüter bewegt, als J. Fritsche in einem linguistischen Basta-Verfahren den Begriff „Volksgemeinschaft“ daraus schmiedete², der in *Sein und Zeit* nie erwähnt, aber auch in

¹ Dafür ist es auch bezeichnend, dass der Aufsatz in (gewollter?) heideggerscher Form mit einer Reihe von Fragen endet, deren Beantwortung nicht zu erwarten ist, wodurch Anders' Mahnung zur Distanz zu Heidegger den Anfang bildet und die Verschmelzung mit Heideggers Stil das Ende.

² J. Fritsche, 1999, S. 149: „In section 74 it turns out that what calls them back and out of Gesellschaft is Geschick, and Geschick is the Volksgemeinschaft. The Volksgemeinschaft calls each Dasein back into its Schicksal, and authentic Daseine listen to“; J. Fritsche nimmt seine Wortschöpfung „Daseine“ als Plural von Dasein und lanciert damit jene „Gemeinschaft“ in den Text, die in *Sein und Zeit* zugunsten der Jemeinigkeit zurückgewiesen wird, implizit auch dadurch, dass „Dasein“ keinen Plural hat; vgl. zur Kritik daran T. Sheehan, *L'affaire Faye*, 2016, S. 498 ff.

diesem Band zu jenem Buch rund zwei Dutzend Mal so erörtert wird, als wäre er dort zu finden (bei J. Fritsche inzwischen eine Art fixe Idee, nicht ganz ohne unfreiwillige Komik; bei A. Fischer eine für Heidegger doch zu kühn attestierte politische Strategie; nur marginal aber dafür sprachhistorisch informativ bei D. Meyer und differenziert bei C. Bambach; der im Rückschluss äußerst prekäre Versuch im Preprint von S. Kellerer, das „fürsorgende Mitsein mit den Anderen“, SZ, S. 298, zur „Volksgemeinschaft“ zu erklären, S. 13, Anm. 102, ist in der vom Felix Meiner Verlag publizierten Fassung nicht mehr enthalten). Angesichts solcher Oldies erscheint der Titel „neu verhandelt“ als Euphemismus.

Doch wird in einem Sammelband zumeist auch fündig, wer nach neuen Standpunkten sucht. So gilt es, jene Nachdenklichkeit, die mit Rainer Marten das „Seinswesen“ als das „nackte Dass“ im „Palast des Nichts“ erkennt oder die Form der *reductio ad Nazium*, die Christoph Demmerling darin zusammenfasst, dass nicht „jede Überlegung des späten Heidegger verworfen werden sollte, weil sein Denken mindestens in den Jahren 1933 und 1934 (nach heutigem Stand der Dinge deutlich länger) vom Nationalsozialismus durchdrungen wurde“, als Parameter der Forschung vom Missionarismus anderer Vorträge zu trennen. Auch lässt Christoph Jamme hier einen prononcierten Zwischenruf philologischer Korrekturen erklingen („Aristoteles zählt also nicht, wie Heidegger unterstellt, die Jetztte, sondern mit den Jetztten die Zeit“), die den Professor Heidegger – der Ähnliches bald mit dem Exkurs zur Metaphysik bei Kant vorführen sollte – auch auf diesem ureigenen Gebiet des Zeitbegriffes als allzu willigen Gehilfen des Philosophen Heidegger vorführen. Und nach derlei profunder Gelehrtheit zu altgriechischen Begriffen, sorgt der erfrischende Pragmatismus des Psychologen Anton M. Fischer, der sich dem heideggerschen Werk als beruflicher Exot nähert, für leichten Sinn: „Ich unterziehe *Sein und Zeit* einer themenzentrierten Lektüre und klopfe es ganz gezielt ab auf mögliche Vorformen der späteren Menschenverachtung.“ Ja, wie schön: selten wurde so offen gesagt, dass das Forschungsziel das Resultat enthält. Und da wird geklopft: „Göring ist vermutlich als Eigentlicher gestorben. Eichmann erst recht“. Und die Machtübernahme der NSDAP „fügt praktisch zusammen, was Heidegger theoretisch nie zusammengebracht hat: die Deutschen kommen zu sich selbst und gelangen zu ihrem eigentlichen Dasein.“ Das „eigentliche Dasein“ der Deutschen ist – der Nationalsozialismus. So also der Psychologe.

Doch zurück in der fachinternen Exegese sorgt der Widerstreit zwischen dem „eigentlichen Dasein“ der Jemeinigkeit und dem „Geschehen der Gemeinschaft“ ebenfalls für so manches Wagnis an Thesen: Im § 74 ist das Dasein zweifach bedingt, und die „Übermacht seiner endlichen Freiheit“ angesichts des (je einzelnen) Todes und das „Mitsein mit Anderen“ enthält auch den ganzen Konflikt zwischen dem einzelnen „Schicksal“ und dem gemeinschaftlichen „Geschick“. ³ Umso fragwürdiger ist es, dass der unbestrittene Heidegger-Kenner Hassan Givsan den ersten Teil einfach streicht. Heidegger sagt zwar: „Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner ‚Generation‘ macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus“ ⁴ – doch der Begriff der Generation ist zweifellos wesentlich und wird mit Quellenverweis auf Dilthey expliziert ⁵: Dem gemäß „bildet eine Generation einen Kreis von Individuen, welche durch Abhängigkeit von denselben großen Tatsachen und Veränderungen, wie sie im Zeitalter der Empfänglichkeit auftraten, trotz der Verschiedenheit hinzutretender anderer

³ Vgl. SZ, S. 384, 26-34.

⁴ Ebd. S. 384 f.

⁵ SZ, S. 385, Anm. 1: „Zum Begriff der ‚Generation‘ vgl. W. Dilthey, Über das Studium der Geschichte vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat (1875). Ges. Schriften Bd V (1924), S. 36-41“, Zitat Dilthey ebd. S. 37.

Faktoren zu einem homogenen Ganzen verbunden sind.“ Nun sagt Givsan, Heidegger selbst – in *Sein und Zeit* – sei „ergriffen“ davon, dass „[das] eigentliche [...] Geschehen des Daseins‘ ‘das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes“ sei. Warum also wird dazu so akkurat Diltheys „Generation“ entfernt? Ein Begriff, der explizite die Gemeinschaft eines Zeitalters und nicht die eines Volkes betrifft. Givsan legt seine Thesen auf fast 40 Seiten dar – warum an dieser zentralen Stelle also statt des Originals ein aus Satzteilen zusammengestückelter neuer Satz?

Denn belegbar „ergriffen“ war der Verfasser von *Sein und Zeit* ja eben noch nicht von dem „Geschehen der Gemeinschaft“, das dort nur dieses eine Mal und dann eher behelfsmäßig mit der Klammer des „In-der-Welt-seins“ erwähnt wird und bestenfalls als Präferenz für den angekündigten dritten Teil gelten kann, der nie geschrieben wurde, „weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam“ (*Humanismusbrief*). Das historische Scheitern einer Philosophie des „Geschehens der Gemeinschaft“ scheint auch für Givsan nachrangig genug zu sein, um dieselbe schon für die ersten zwei Teile so vorzusetzen, als wäre sie aber doch verfasst worden, obgleich eben das „Versagen des zureichenden Sagens“ solcher Lesart die Legitimität weithin entzieht.

Und den „anderen Anfang“, der als philosophisch tragfähige Konzeption erst für 1931 belegt ist⁶, aus einer wenig ähnlichen Formulierung in einem Brief an Löwith auf 1920 zu datieren und damit nahelegen, dass der Beginn der NS-Bewegung gemeint war, ist so kryptisch-vage, wie Givsan es selbst eingesteht. „Ob Heidegger 1920, als er den Satz an Löwith schrieb: ‚Ich will mindestens etwas anderes [...]‘ schon registriert hatte, dass auch eine ‚Bewegung‘ sich formierte, die auch ‚etwas anderes‘ wollte, muss offen bleiben.“ Dann aber lässt sich in dem Unternehmen, von einem „anderen Anfang“ zur Gemeinschaft jener „Bewegung“ und schließlich zu der des Volkes zu kommen, einiges mehr über die Ergriffenheit der Exegese ablesen, als dass es für Heideggers Entwicklung der 1920er Jahre so aufschlussreich wäre.

Eben diese Ergriffenheit der Exegese ist in den Vorträgen der Tagung in Siegen mehrheitlich unverkennbar – wenn auch in durchaus so unterschiedlichen Intensitäten, dass sich durch sie selbst hier der Begriff des Geschehens einer Gemeinschaft nicht durchweg begründen ließe. Wenn sich aber Dieter Thomä diesem Phänomen in einer wissenschaftlich-nüchternen Sicht nähert und kritisiert, dass „die Genealogie“, die Emmanuel Faye zwischen der Publikation des rassistischen Traktates *Die nordische Seele* von Ludwig Clauß und den Konnotationen sieht, die der Begriff „Umwelt“ bei Heidegger hat, „in chronologischer wie auch in inhaltlicher Hinsicht irreführend“ und schlichtweg „falsch“ sei, so scheint dieser Ruf dem Ideal des Willens zur Einsicht in einer Art treu zu sein, die in shakespearescher Alliteration *Love’s Labour’s Lost* heißt. Denn sowohl der initiale Kongress in Paris wie die Antwort in Siegen sind Manifeste dafür, dass das postfaktische Zeitalter die Heidegger-Forschung auf beiden Seiten erreicht hat (wie kürzlich wieder in der *Debatte um Heidegger und Fake News*). Einsprüche, die da chronologische und inhaltliche Unstimmigkeiten belegen, verkennen damit den Charakter ideologischer Lager, ihre „Ergriffenheit“, die sich von der großen Linie der Mission nicht durch Petitessen wie dem Vorher und Nachher von Ereignissen irritieren lässt – was Heidegger

⁶ vgl. meinen Aufsatz *Heideggers Sprachbilder der Bodenlosigkeit und Entwurzelung und ihre Antonyme 1922-1938/39. Zur Stilistik, Deutung und Übersetzung*, FORVM, 2018 u.auf academia.edu, S. 30, Anm. 68: Der „andere Anfang“ wird bei Heidegger im Sommersemester 1931 fassbar, *Vom Wesen der Wirklichkeit der Kraft*, GA 33, S. 4f.

wohl gerne goutiert hätte: wo es um die Dekonstruktion des wissenschaftlichen Fundamentes zugunsten von Stimmungen und im Sturm Erschlossenem geht, finden sich Faye und Gefolge mit jenen Heideggerianern wieder, denen eine faktenbasierte Forschung immer suspekt war.

Um trotzdem ein Beispiel zu nennen: In einer für einen philosophischen Autoren beachtlich schlichten Umkehr kommt Faye zu dem Schluss, da in *Sein und Zeit* die Darlegungen zum Seienden in Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* nicht erwähnt werden, „hebt Heidegger durch sein Schweigen die gesamte philosophische Leistung seines Vorgängers auf und erstickt damit jede Möglichkeit eines Dialogs im Keim“. Nun befinden sich im Band 17 des Nachlasses von Cassirer die umfangreichen Protokolle seiner *Davoser Vorlesungen zu Sein und Zeit* – mitsamt der Erörterung des Seienden. Cassirer: „wir geben Heidegger diese seine ‚Analyse der Umweltlichkeit‘, diese Beschreibung des Seins als des in der Umwelt, als Zeug, begegnenden Seienden durchaus zu – aber wir fragen: lässt sich bei diesem Anfang stehen bleiben?“⁷ Und eben diese Frage, ob Heidegger dabei nicht „die Blickrichtung auf den terminus ad quem“ fehle, prägte in Davos auch noch die berühmte zwei-stündige Disputation zwischen Cassirer und Heidegger – die These, dass Heidegger mit *Sein und Zeit* einen Dialog über Cassirers Gedanken zum Seienden „im Keim erstickt“, wird von diesem selbst schon 1929 hinreichend widerlegt. Was Faye da bietet, man muss es einmal so deutlich sagen, bewegt sich auf dem Niveau der Kontingenz einer Ergriffenheit, die in den Aberwitz leitet.

Es muss also keineswegs selten nach der Seriosität der Untersuchungen gefragt werden. So auch, wenn Sidonie Kellerer in Fayes Gefolge nun den erstaunten Kennern von Heideggers Hauptwerk mitteilt, es werde „ein zentraler Aspekt von *Sein und Zeit* – die Bedeutung der raumverbundenen Geschichtlichkeit der Gemeinschaft im Prozess der Eigentlichwerdung – von den allermeisten Kommentatoren für kaum relevant erklärt“. Eingedenk der Abkehr vom cartesischen Raum als *res extensa* und der Pragmatisierung zu einem Korrelat des In-der-Welt-seins lässt sich zunächst bezweifeln, dass es solidere Kommentatoren gibt, die sich zu einem solchen „zentralen Aspekt“ erklärt haben. Selbstverständlich nennt die Exegetin weder dafür noch für die „raumverbundene Geschichtlichkeit der Gemeinschaft“ eine Stelle. Die „Geschichtlichkeit“ wird in *Sein und Zeit* nur einmal eher entfernt mit dem Raum erwähnt und das, um letzteren davon zu trennen.⁸ Ebenso findet die „Geschichtlichkeit der Gemeinschaft“⁹ – nicht die des einzelnen Daseins – keine Entsprechung in der philologischen Evidenz (die „Gemeinschaft“ wird im Zusammenhang mit dem Gedanken von *Sein und Zeit* lediglich

⁷ Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte* (ECN), Bd. 17, Hamburg, 2014, S. 29.

⁸ vgl. SZ, S. 333; wahrscheinlich wird die ihr gegenüber sekundäre und anders bedingt „Geschichtlichkeit“ (siehe dazu SZ, 376 u. 385 f.) hier mit der „Zeitlichkeit“ vermengt; doch der Raum ist zunächst dem handelnden Dasein zugeordnet, ebd. § 70, „als Spielraum des Umkreises des nächstbesorgten Zeugganzes“, d.i. als Aktionsraum, so dass erst durch das von der Zeitlichkeit bestimmte handelnde Dasein die Zeitlichkeit der Räumlichkeit gegeben ist, vgl. auch Cassirer, ECN, 17, *Davoser Vorlesungen*, „Über Heidegger“, S. 15: „Es besagt also das Prius des reinen Aktionsraums vor jedem objektiv-vorhandenen und jedem bloss-vorgestellten Raum. Wiederum leugnen wir diesen Ausgangspunkt als solchen nicht – wir behaupten nur, daß der anthropologische Raum, der Raum, in dem der MENSCH lebt, erst dadurch erobert wird, daß dieser Ausgangspunkt verlassen, überwunden wird[.]“ Es ließe sich vielmehr mit Cassirer argumentieren, dass der pragmatische Daseins-Raum in SZ gerade überwunden werden und zum symbolisch-vorgestellten Raum noch gelangen müsste, um einer „raumverbundenen Geschichtlichkeit der Gemeinschaft im Prozess der Eigentlichwerdung“, letztere notwendig im Sinne der Entschlossenheit, überhaupt entsprechen zu können, d.h. Cassirer hatte ganz recht: als *terminus ad quem* taugt der Raumbegriff dort nicht. Somit ist auch die „eigentliche Geschichtlichkeit“ in *Sein und Zeit* nie „raumverbunden“ (und sie ist nicht die der „Gemeinschaft“, vielmehr die des je einzelnen „Schicksals“, a.a.O. 385, 390, 395).

⁹ Die „Geschichtlichkeit des Daseins“ ist bei Heidegger die „Zeitigungsstruktur der Zeitlichkeit“ (SZ, 332); „Geschichtlichkeit meint die Seinsverfassung des ‚Geschehens‘ des Daseins als solchen, auf dessen Grund allererst so etwas möglich ist wie ‚Weltgeschichte‘ und geschichtlich zur Weltgeschichte gehören“ (SZ, 20).

jenes eine Mal genannt). Es tritt hier hervor, wie sehr die Mission zur Methode wird: Heidegger soll nicht von der „Geschichtlichkeit“ als der partikularen und zeitlichen Daseinsweise gehandelt haben, jedem starren Daseinsbegriff entgegengesetzt, sondern von einer „Geschichtlichkeit“ der „Volksgemeinschaft“, und in einer derart offenkundigen Hermeneutik des Wollens kann auch noch der Raum mit hinzugesetzt werden, da kommt es wohl nicht mehr so drauf an.

Und was da nicht noch alles so gesagt wird. Sidonie Kellerer, die uns andernorts mitteilte, die „Endlösung“ sei erst „im Januar 1942“ beschlossen worden und die sich bei den Opferzahlen der Vernichtungslager im „Generalgouvernement“ auch schon mal um über eine Million Menschenleben verhaute¹⁰, kehrt nun als Linguistin zurück. Den „antisemitischen Grundtenor“ von *Sein und Zeit*, so erfahren wir, „verdeutlichen auch die schillernden Variationen um das Radikal 'raffen'“ (zwar kein „Radikal“, sondern ein Grundverb, aber gut) und zwar: „'aufraffen', 'zusammenraffen'“ (dort nur als Substantiv, nicht als Verb) und „'erraffen'“. Heidegger sagt da: „Die Übersicht ist nicht lediglich ein nachträgliches Zusammenraffen von Vorhandenem“. Das ist antisemitisch? Nochmal Heidegger: „das Besorgen geht darauf aus, von der Zeit, die noch kommt und 'weitergeht', möglichst viel zu erraffen.“ *Von der Zeit* viel erraffen! Er sagt: „Das sind keine Eigenschaften, die sich nur empirisch an der Sprache aufraffen lassen“¹¹. Das zeige den „antisemitischen Grundtenor“, so Kellerer. Und da darf dann auch mal gelacht werden.¹²

Ja, soll das nun immer so weitergehen? Immer wieder solche Treffen, um das apologetische Urteil zu *Sein und Zeit* als Machwerk des Judenhasses zu behaupten? Oder sollte dem nötigen Boykott des „Kongresses der Weißwäscher“ nicht ein ebenso überfälliger Boykott des „Kongresses der Braunfärber“ folgen? Denn es betreiben nicht alle Vorträge der Siegener Tagung die pauschale Braunfärberei, und da fragt sich, wer feinere Textilien künftig in den Kübel so obsessiver Leute werfen will. Viel zu selten ist dort eine von den Imperativen der Gesinnung freie Erörterung mit Blick auf Wandlungen, die Heidegger in nicht viel geringerem Maß als der deutschen Nation selbst zuzusprechen sind, in den Exegesen der Ergriffenheit aber streng nicht zugesprochen werden – wobei gar nicht bestritten werden muss, dass sich nazistische Überzeugungen bei dem Seinsphilosophen zeitlebens erhalten haben mögen.

In seinem sich von der retrospektiven Epochenverschleppung entspannend abhebenden Essay sieht Charles Bambach somit eine „Wende hin zur Politik“ erst zu Beginn der 1930er Jahre, gemeinsam mit Heideggers kritischem Rückblick auf *Sein und Zeit* und im Licht seiner zunehmenden Fixierung auf

¹⁰ Vgl. S. Kellerer/F. Rastier, *Den Völkermördern entgegen gearbeitet*, FORVM, 2008 u. meinen Aufsatz *Schiffbruch eines Semiotikers*, FORVM, 2018, S. 9 u. Anm 17-18.

¹¹ Vgl. SZ, 162, 359, 425, Kellerer nennt 162, 359, 426, letztere Seitenangabe irrtümlich.

¹² Die Entstellung der philologischen Evidenz und ein wenigstens ingeniös zu nennender Zugang zur Möglichkeit, Deutungskonzeptionen zu erstellen, ist ein Standard im Fritsche-Faye-Grüppchen und lässt sich im besagten Aufsatz beispielhaft belegen, was hier nicht erschöpfend dargelegt werden muss, da es sich, dem Prinzip gemäß, leicht erschließt, z. B. SZ, 403f.: „So wird deutlich in welchem Sinne die vorbereitende existenzial-zeitliche Analytik des Daseins entschlossen ist, den Geist des Grafen Yorck zu pflegen, um dem Werke *Diltheys* zu dienen“, worin der prospektive Charakter hervorscheint, d. i. der Entschluss für die angekündigten Teile von SZ. Kellerer: „Leitendes Ziel von *Sein und Zeit* ist es, Paul Yorck von Wartenburgs ‚Geist [...] zu pflegen, um dem Werk *Diltheys* zu dienen“, woraus geschlossen wird: „Heidegger also maß Yorcks Geschichtsverständnis eine so wesentliche Bedeutung zu, dass er es als leitend für sein Werk bezeichnet.“ Hier wird zunächst deutlich, dass die Exegetin den *terminus technicus* „Geschichtlichkeit“ mit „Geschichte“ („Geschichtsverständnis“) vermengt. Und es hätte skeptisch stimmen können, dass Heidegger den Leitgedanken seines Werkes und Yorcks Namen erst im § 77 nachreicht. Tieferer Sinn des exegetischen Unternehmens ist es, Yorcks Antisemitismus über den Begriff „Geschichte“ oder „Geschichtlichkeit“, das ist dort nebensächlich, in *Sein und Zeit* hineinzudichten.

Hölderlin. Das führt jenseits solcher Jagd eine Erörterung der Hinwendung zum Nazismus durch persönliche Entschlossenheit vor (wie zuvor schon Thomas Sheehan argumentierte) und wirft Streiflichter auf den Grat der Frage, warum der Philosoph von *Sein und Zeit* zwar zum euphorischen Nazi wurde, explizite NS-Konzeptionen dort aber fehlen. Der grundlegende und so zentrale Antagonismus, der von der Zurückweisung des „Man“ und dem Plädoyer der „Jemeinigkeit“, von der „Inständigkeit des Selbst“ einerseits und der „Bodenständigkeit des Volkes“ in den Jubelreden der NS-Zeit gebildet wird, erhält hier im Ausklang eine lohnende Betrachtung über die Bedeutung der Dichtung, die „die wahrhaftige Sammlung der Einzelnen in eine ursprüngliche Gemeinschaft“ sei und ebenso über die für die Rezeption des Werkes heute oftmals so bestimmende Dimension des zunehmend völkisch-nationalen Erlebens und Handelns und der politischen Entscheidungen des Denkers selbst.

Bis zu diesem Schluss ist jedoch viel Ergriffenheit und noch manche Pseudo-Klarsfelderei zu überstehen, in der Nachgeborene die Versatzstücke nazistischer Gedanken beschwören, von denen sie immerzu beteuern, man müsse sie nur dort herauslesen, wo sie zuvor von ihnen hineingedeutet wurden. So scheint es angemessen zu sein, den Band – neben ein, zwei Highlights und wenigen soliden Pflichtübungen – als Repetition sektenhafter Sessionen des Unternehmens zu bewerten, *Sein und Zeit* von der späteren nazistischen Mission seines Verfassers her zu lesen und dabei unwillentlich der Umkehr zuzuarbeiten, das Werk aufgrund der dazu nötigen, durchscheinenden Konstruiertheit eben davon *de facto* freizusprechen.

Marion Heinz, Tobias Bender (Hg.). „*Sein und Zeit*“ neu verhandelt. *Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*, Hamburg (Felix Meiner Verlag), 2019. 467 Seiten