

Materiaal : Obx PPN: 316103268
 Titel : Studia phaenomenologica
 :
 Auteur :
 Deel/Supplem. :
 Corporatie : Externe database:
 Jaar/Editie : 2009 Extern nummer :
 Uitgave : Bucuresti Societatea Română de Fenomenologie
 Serie/Sectie :
 Pag-ISSN/ISBN : 1582-5647

 Plaatscode : 316103268 ; CIF K1 eBook ; ;

Jaar : 2010-00-00 Datum indienen : 21-04-2011 09:38
 Volume : 10 Datum plaatsing : 21-04-2011 09:38
 Aflevering : Datum rappel : 19-05-2011
 Leenvorm : KOPIE Particulier : N
 Leveringswijze : P Geplaatst bij : 0017
 Cooperatiecode : R Indiener : 0020
 Aanvrager : 0020 U UKB
 Eindgebruiker : Aanvraagident. : V.Blok/77
 Auteur : Blok, V. Aanvragerident. :
 Artikel : Heidegger and national socialism or the question ...
 Bladzijden : 273-292
 Bron :
 Opmerking :

 Indiener : 0020 Stuur rekening : Y
 Aanvrager : 0020 Eindgebruiker :
 Aanvragerident.: Aanvraagident. : V.Blok/77
 Client :

Afleveradres Post Wageningen UR
 Bibliotheek Forum

 Postbus 9100
 6700HA Wageningen

NL
 Fax 0317-484761
 Email forum.library@wur.nl
 Ftp
 Ariel
 Telefoon 0317-482250 / 484440

Factuuradres Wageningen UR
 Bibliotheek Forum
 Postbus 9100
 6700HA Wageningen

 NL

[1] origineel gestuurd [4] nog niet aanwezig [7] uitgeleend
 [2] kopie gestuurd [5] niet aanwezig [8] wordt niet uitgeleend
 [3] overige [6] niet beschikbaar [9] bibliografisch onjuist
 [0] bij de binder

Aantal eenheden :
 Aanvraagnummer : A094700915

HEIDEGGER UND DER NATIONALSOZIALISMUS ODER DIE FRAGE NACH DEM PHILOSOPHISCHEN EMPIRISMUS

Vincent BLOK
(*Wageningen University*)

Abstract: This contribution discusses the philosophical meaning of Martin Heidegger's Rectoral address. Firstly, Heidegger's philosophical basic experience (*Grunderfahrung*) is sketched as providing the background of his Rectoral address: the being-historical concept of beginning (*Anfang*). Next, the philosophical question of the Rectoral address is discussed. It is shown that *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* is inquiring into the identity of human being (*Dasein*) in connection with the question about *das Eigene* (the Germans) and *das Fremde* (the Greeks). This opposition structures the confrontation with the beginning of philosophical thinking in the Rectoral address. When read against the philosophical background sustaining the Rectoral address, words that appear in it, such as "Kampf," "Macht," "Volk," and "Marsch" have nothing in common with the same words as used by the Nazis. It is shown that the Rectoral address is an extremely ambiguous text, because it claims a transformation of human *Dasein*. Although Heidegger's view on National Socialism is distinguished from Nazi ideology, it is clear that he made a mistake about Hitler. The article explores how Heidegger later changed his mind and vocabulary, and in what way this kind of mistakes and changes of mind are inherent to philosophical empiricism.

Keywords: Heidegger, National Socialism, philosophical method, philosophical empiricism

Einleitung

Heutzutage ist die Literatur zum Thema „Heidegger und der Nationalsozialismus“ unübersehbar geworden. Jeder Diskussionsbeitrag steht aber für eine prinzipielle Wahl: ist Heideggers Engagement für den Nationalsozialismus von politischer Art und hat nichts mit seiner Philosophie zu tun, dann ist

sein Fehler relativ unschuldig und keineswegs Anlaß für die ungeheure Produktion von Büchern und Aufsätzen zu diesem Thema. Viele Menschen in Deutschland haben sich für diese Bewegung begeistert, ohne von den schrecklichen Auswirkungen wissen zu können, in denen das Programm von Hitler münden werde. Eine Debatte über die intellektuelle Verantwortlichkeit eines Rektors an der deutschen Universität und über die Notwendigkeit von Heideggers ausgebliebener Entschuldigung dafür, ist dann sekundär. Wenn Heideggers Engagement dagegen *philosophisch* motiviert ist, dann brauchen wir sein Denken nicht unmittelbar mit dem Programm von Hitler identifizieren, und müssen den *philosophischen Gehalt* seines Nationalsozialismus ernst nehmen¹. Auch wenn Begriffe wie „Führer“, „Kampf“, „Volk“ und „Marsch“ in Heideggers Rektoratsrede auch Parallelen zum Sprachgebrauch der Partei darstellen, deren Mitglieder auch zu den Zuhörern seiner Rede gehörten, müssen wir dennoch erst nach der philosophischen Bedeutung dieser Termini fragen.

In diesem Aufsatz konzentrieren wir uns auf den *philosophischen Gehalt* der Rektoratsrede, und damit auf den philosophischen Gehalt von Heideggers Nationalsozialismus. Dazu wird im ersten Paragraphen Heideggers philosophische Grunderfahrung als Hintergrund seiner Rektoratsrede dargestellt. Anschließend wird die philosophische Fragestellung der Rektoratsrede diskutiert. Es wird sich zeigen, dass *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* die Frage nach der Identität des menschlichen Daseins im Zusammenhang mit der Frage nach dem Fremden und dem Eigenen in einer Auseinandersetzung mit dem Anfang des philosophischen Nachdenkens thematisiert. Im dritten Paragraphen wird gezeigt, dass die Rektoratsrede ein äußerst zweideutiger Text ist, in dem es um eine Verwandlung des menschlichen Daseins geht, das heißt um einen anderen Anfang des philosophischen Nachdenkens. Diese Übergänglichkeit der Rektoratsrede wird im Zusammenhang mit der Frage nach dem philosophischen Empirismus ausgearbeitet.

§ 1 Heideggers philosophische Grunderfahrung als Hintergrund der Rektoratsrede

Die philosophische Grunderfahrung Heideggers ist, dass das am meisten Eigene von Mensch und Welt nicht völlig in einen Entwurf des Denkens aufgenommen werden kann. Diese Grunderfahrung wird schon am Anfang

¹ Vgl. I.M. Fehér, „Fakten und Apriori in der neueren Beschäftigung mit Heideggers politischem Engagement“, in: D. Papenfuss, O. Pöggeler (Hg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Band 1, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990, S. 380–408. *La fiction du politique* von Philippe Lacoue-Labarthe ist einer der wenigen wirklich wohlwollenden Versuche, mit dem philosophischen Gehalt von Heideggers Nationalsozialismus ins Reine zu kommen, und daraus auch progressive Belehrungen für unser philosophisches Nachdenken zu ziehen (P. Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art and Politics*, Übersetzung von C. Turner, Oxford: Blackwell, 1990).

von *Sein und Zeit* zur Sprache gebracht. Heidegger behauptet dort, „dass wir je schon in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist“². Heidegger spricht ausdrücklich vom *Seinsverständnis*, das heißt, dass es nicht mit unserem Verstehen vom *Seienden* verwechselt werden darf. Seinsverständnis meint nicht, dass das „Sein“ in der Welt irgendwie vorhanden ist und dann auch noch verstanden werden kann. Es geht dagegen um das Sein des Verstehens selbst, das *Wie* unseres Verstehens von Menschen und Dingen. Allerdings gilt es, die philosophische Grunderfahrung Heideggers noch genauer zu bestimmen.

In seinem Rückblick *Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken* von 1945 skizziert Heidegger die Situation, in der er sich für die Übernahme des Rektorats der Freiburger Universität entschieden hat. Er hat die damalige und heutzutage noch herrschende Situation der Welt als die Zeit der „universale[n] Herrschaft des Willens zur Macht“ verstanden. Die Herrschaft des Willens zur Macht bedeutet, dass die Wirklichkeit im Hinblick auf Machterhaltung und Machtsteigerung ausgelegt wird. Ein Wald erscheint zum Beispiel *als* potentieller Holzproduzent oder *als* Erholungsort nach vollendeter Arbeit. Der Wille zur Macht bestimmt das *Wie* unseres Verstehens von Menschen und Dingen, und dieses Verstehen bestimmt die Erscheinungsweise der Welt und deren menschliche Entsprechung. Dieses *Wie* wird von Heidegger als das gegenseitige Vor- und damit Präsent-stellen von Sein und Denken gedacht. Im Lichte der Präsenz oder Verfügbarkeit von Sein und Denken, erscheint der Wald *als* potentielles Holzlager oder *als* Ort der Erholung nach vollendeter Arbeit. Nach Heidegger bleibt in unserem selbst-verständlichen Verständnis der Dinge der *Sinn* von Sein verborgen.

Diese Verborgenheit wird weder in einem Entwurf des Denkens aufgenommen, noch in unserem Verstehen aufgefasst. Heidegger nennt den Sinn von Sein den Entwurf**bereich**, „worin sich die Verständlichkeit von etwas hält“³. Dieser Bereich ist der Raum *zwischen* Sein und Denken, die Offenheit, die es mir ermöglicht, die Dinge zu erreichen. Das Verstehen lebt von diesem Entwurf**bereich**, der niemals in einem Entwurf des Denkens aufgenommen werden kann, da dieser sich gerade jedem denkerischen Entwurf entzieht. Heidegger hat mit anderen Worten eine Inkommensurabilität oder einen Zwiespalt zwischen der Helligkeit des Seinsverständnisses (Unverborgenheit) und der Dunkelheit des Sinnes von Sein (Verborgenheit) erfahren, ein *Außerhalb* des Denkens, das niemals vom Verstehen erfasst werden kann.

In diesem Zwiespalt liegt der Grund für Heideggers Besinnung auf die „Überwindung der Metaphysik des Willens zur Macht“. Er hält eine solche Überwindung zum Einen für notwendig, weil die *metaphysische* Frage nach

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1927¹⁹⁹³, S. 4 [im Weiteren: SZ: 4].

³ SZ: 151.

dem Wesen der Dinge ihren Ausgangspunkt beim Seienden findet und nach dem Was-sein oder der *Seiendheit* dieses Seienden fragt, nicht nach dem *Wie* desselben, welches das Seinsverständnis vorzeichnet. Aber das *Wie* unseres Verstehens *ist* nicht ein Seiendes und kann auch nicht aus dem Seienden heraus oder als Seiendes zur Sprache gebracht werden, denn das *Wie* betrifft das „Sein“ als solches:

„Seinsfrage“ meint nach der geläufigen Deutung: Fragen nach dem Seienden als solchem (Metaphysik). „Seinsfrage“ heißt jedoch von „Sein und Zeit“ her gedacht: Fragen nach dem Sein als solchem. Diese Bedeutung des Titels ist auch die sachlich und sprachlich gemäße; denn die „Seinsfrage“ im Sinne der metaphysischen Frage nach dem Seienden als solchem *fragt* gerade *nicht* thematisch nach dem Sein. Dieses bleibt vergessen⁴.

Der erste Unterschied zwischen dem Denken Heideggers und der metaphysischen Tradition ist sein *Ontozentrismus*. Er denkt die Relation – Seinsverständnis, Sein als solches – ohne von einem Relatum – vom Seienden auszugehen⁵.

Heidegger hält die Überwindung der Metaphysik des Willens zur Macht zum Zweiten für notwendig, weil die Metaphysik zu verschiedenen Konfigurationen des Seinsverständnisses führt – „Sein“ wird zum Beispiel in der Geschichte der Metaphysik als „physis“, „Gegenstand“, „Wille zur Macht“ verstanden – während die Frage nach dem offenen Bereich *zwischen* Sein und Denken, dem Sinn von Sein, vergessen und so ungefragt bleibt. Dies bedeutet, dass Heidegger zufolge eine Seinsvergessenheit herrscht; d.h. die Vergessenheit des Seins als Zwiespalt in dem Sein selbst, nämlich zwischen dem Verständnis von Sein (Unverborgenheit) und dem Sinn von Sein (Verborgenheit). Der zweite Unterschied zwischen dem Denken Heideggers und der metaphysischen Tradition ist, dass er gerade diesen Zwiespalt zu hinterfragen versucht.

Die Situation, in der sich Heidegger für die Übernahme des Rektorats entschieden hat, war deshalb nicht primär die politisch-wirtschaftliche Krise Deutschlands, sondern die Situation der Seinsvergessenheit als philosophischer Grund für die politisch-wirtschaftliche Krise des Abendlandes. Seinsvergessenheit deutet auf das „Nihil“ des Seins hin und ist deshalb der Name des Wesens des Nihilismus. Dass der philosophische Hintergrund der Rektoratsrede durch die Seinsvergessenheit, die die ganze metaphysische Tradition bis zu Nietzsche charakterisiert, bestimmt wird, hat wichtige Folgen für unsere Lektüre von Heideggers *Selbstbehauptung der deutschen Universität*.

⁴ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953, S. 14 [im Weiteren: *EiM*: 14].

⁵ *SZ*: 6: „Der erste philosophische Schritt im Verständnis des Seinsproblems besteht darin, nicht *μῦθον τινα διηγέσθαι*, ‚keine Geschichte erzählen‘, d.h. Seiendes als Seiendes nicht durch Rückführung auf ein anderes Seiendes in seiner Herkunft zu bestimmen, gleich als hätte Sein den Charakter eines möglichen Seienden.“

Der zentrale Gedanke der Rektoratsrede ist, dass der „Führer“ von einem „geistigen Auftrag“ geführt wird. Aus dem soeben besprochenen, philosophischen Hintergrund der Rektoratsrede schließen wir, dass Worte wie „Führer“ und „Auftrag“ bei Heidegger keinen Bezug auf die *Relata* haben, sondern auf die *Relation* zwischen Sein und Denken. Wenn Heidegger also von einem „geistigen Auftrag“ spricht, dann ist dieser kein Versuch den Führer in Form eines Auftrages vom Herrn Heidegger an Herrn Hitler zu führen, wie Karl Jaspers behauptet hat⁶. Dieser Auftrag bezieht sich vielmehr auf das Seinsverständnis, das heißt, auf die jeden Umgang mit und das Verstehen von Menschen und Dingen *tragende* Erscheinungsweise der Welt und deren menschlicher Entsprechung. Dieser Auftrag trägt oder *führt* das menschliche Nachdenken, weil dieser *tragende* Boden den Umgang mit und das Verstehen von Menschen und Dingen in einer bestimmten Hinsicht auslegt. Das Denken als Vorstellung (Wille zur Macht) hält sich nur in der Welt des Vorgestellten (Wille zur Macht) auf.

Was ist Heidegger zufolge die politische Relevanz dieses philosophischen Prinzips, wenn dieses keinen Bezug auf die *Relata* hat, sondern nur auf die *Relation* von Sein und Denken? Ein prägnantes Beispiel von Heideggers Ontozentrismus zeigt sich im ersten Feldweggespräch. In diesem Gespräch, das Heidegger in 1945 geschrieben hat – als die Berichterstattung über die Vernichtung von Millionen Juden also auch in Deutschland bekannt geworden war – spricht er von der Vernichtung des *Wesens* des Menschen. Diese Vernichtung ist Heidegger zufolge ganz und gar von der des einzelnen Menschen unterschieden:

Der Weise: Ich sagte, die Vernichtung betreffe den Menschen; ich sagte nicht: die Menschen. Solange wir von einem Fall des ausgelöschten Menschenlebens zum nächsten fortschreiten und die größtmögliche Zahl solcher Fälle uns vorstellen, finden wir nicht „den Menschen“, die von der Vernichtung betroffen ist⁷.

Heidegger zufolge sind tatsächliche politisch-wirtschaftliche Umstände oder ontische Ereignisse wie der Erste und Zweite Weltkrieg⁸, die Erfindung und der künftige Gebrauch von Atombomben⁹ oder die Vernichtung von Ju-

⁶ Vgl. O. Pöggeler, „Den Führer führen? Heidegger und kein Ende“, in: *Philosophische Rundschau* 32 (1985), S. 27.

⁷ M. Heidegger, *Feldweg-Gespräche*, Gesamtausgabe, Band 77, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, S. 21.

⁸ M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Gesamtausgabe, Band 16, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, S. 376 [im Weiteren: GA 16: 376]: „Der Satz [„Gott ist tot“] hat nichts zu tun mit der Behauptung eines ordinären Atheismus. Er bedeutet: Die übersinnliche Welt, insbesondere die Welt des christlichen Gottes, hat seine wirkende Kraft in der Geschichte verloren. ... Wäre, wenn es anders wäre, der Erste Weltkrieg möglich gewesen? Und vollends, wäre, wenn es anders wäre, der Zweite Weltkrieg möglich geworden?“.

⁹ „Worauf beruht es denn, dass die wissenschaftliche Technik neue Energien in der Natur entdecken und freisetzen konnte? Dies beruht darauf, dass seit einigen Jahrhunderten eine Umwälzung aller maßgebenden Vorstellungen im Gang ist. Dadurch wird der Mensch in eine

den in den Konzentrationslagern¹⁰ im Verhältnis zur Frage nach dem philosophisch Prinzipiellen, nach dem herrschenden Seinsverständnis als dem philosophischen *Grund* eben jener Umstände sekundär¹¹. Dieser Grund ist die Erscheinungsweise der Welt *als* vor- und damit präsent gestellt (Wille zur Macht) und deren menschlichen Entsprechung *als* Vorstellung (Wille zur Macht). Erst im Lichte dieser Vorstellung können Menschen und Dinge einander begegnen. Alle Versuche, den Nihilismus durch Eingriffe auf der ontischen Ebene – zum Beispiel durch den Widerstand gegen Kriege, Atombombe und Konzentrationslager – zu überwinden, reichen nicht aus. Denn jede alternative politisch-wirtschaftliche Vorstellung von Menschen und Dingen bleibt in der Seinsvergessenheit, d.h. dem Wesen des Nihilismus, befangen¹².

Dass Heideggers philosophisches Nachdenken das Sein ohne das Seiende denkt und somit nicht die *Relata*, sondern die *Relation* zwischen Sein und Denken in Anspruch nimmt, hat die Konsequenz, dass sein Nachdenken keinen *unmittelbaren*, politischen oder wirtschaftlichen Nutzen für die Gesellschaft haben kann¹³. Das philosophisch Prinzipielle hat nur eine *indirekte* politisch-wirtschaftliche Relevanz, weil es den Auftrag betrifft, der jeden Umgang mit und das Verstehen von Menschen und Dingen trägt und führt. Wie sehr Heideggers *ontische Indifferenz* auch Empörung hervorrufen kann¹⁴, bildet diese Vernachlässigung des Seienden das Wesen seines philosophischen Nachdenkens¹⁵.

andere Wirklichkeit versetzt. Diese radikale Revolution der Weltansicht vollzieht sich in der Philosophie der Neuzeit. Daraus erwächst eine völlig neue Stellung des Menschen in der Welt und zur Welt“ (GA 16: 523).

¹⁰ „Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben“ (M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Gesamtausgabe, Band 79, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, S. 27).

¹¹ Es ist also unwahr, dass Heidegger die Rolle Deutschlands zur Seite zu schaffen versucht, wie Michael Zimmermann behauptet (M. Zimmermann, *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, Art*, Bloomington: Indiana UP: 1990, S. 43), denn die politisch-wirtschaftlichen Umstände sind Heidegger zufolge im Bezug auf die Frage nach dem philosophisch Prinzipiellen bedeutungslos.

¹² Vgl. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, Band 65, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989¹⁹⁹⁴, S. 138–141 [im Weiteren: GA 65: 138–141].

¹³ Vgl. GA 16: 318; *EiM*: 6–8.

¹⁴ Zum Beispiel E. Levinas, „As If Consenting to Horror“, in: *Critical Inquiry* 15 (1989), S. 487: „Doesn't this silence, in the time of peace, on the gas chambers and death camps ... reveal a soul completely cut off from any sensitivity, in which can be perceived a kind of consent to horror?“

¹⁵ Jeder Versuch – wie nuanciert auch – zu zeigen, dass das Engagement Heideggers mit dem Fehlen einer Ethik zusammenhängt, und jeder Versuch, seine Philosophie zu retten, gerade durch im Licht seines Denkens nach dem Ethischen zu fragen, beachtet nicht den *philosophischen* Sinn von Heideggers *ontischer Indifferenz* (zum Beispiel F. Schalow, „A Question Concerning Heidegger's Involvement in National Socialism“, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 2 (1993), S. 121–122: „... it may be possible to elicit from Heidegger's thought an ethical stance which condemns the most destructive activities of National Socialism as well

§ 2 Die Auseinandersetzung mit dem Anfang in Die Selbstbehauptung der deutschen Universität: *die Frage nach dem Fremden und dem Eigenen*¹⁶

Heideggers Versuch der Überwindung der Metaphysik des Willens zur Macht zeigt sich in der Rektoratsrede in der Frage nach unserer eigenen Identität. Deshalb fragt er in der Rektoratsrede, ob wir wissen, wer wir selber seien. Die Frage nach unserer *Identität* ist eine spezifisch *philosophische* und keine politisch-wirtschaftliche Frage. Diese Frage gilt nicht nur für die Nationalsozialisten, die seine Rede gehört haben, sondern gleichermaßen auch für *unser* philosophisches Nachdenken in diesem Aufsatz. Ist es selbstverständlich, dass sich der Mensch im gegenseitigen Vorstellen von Sein und Denken (Wille zur Macht) verliert? Oder ist das menschliche Dasein primär dem *Wie* des Seinsverständnisses ausgesetzt, welches das Dasein immer wieder neuen Konfigurationen (zum Beispiel dem Willen zur Macht) unterwirft und vom Sinn von Sein befangen bleibt?

Weil es aber die natürliche Behäbigkeit des Denkens ist, sich in der Vorstellung (Wille zur Macht) zu verlieren, wird jeder Versuch einer Überwindung der Metaphysik des Willens zur Macht unmittelbar auf ein methodisches Problem stoßen. Da die Metaphysik des Willens zur Macht allgegenwärtig ist und niemand ihr entgehen kann, kann das vorstellende Denken nicht einfach durch eine neue Weise des philosophischen Sprechens ersetzt werden, die bei dem Zwiespalt zwischen Seinsverständnis und Sinn von Sein zu bestehen weiß. Schon immer sind wir in der Allgegenwärtigkeit des Vorstellens (Wille zur Macht) mit einbegriffen. Wie kann ich mich von dem Vorstellen verabschieden, wenn das Vorstellen unser Tun und Lassen bestimmt?

Einen Hinweis dafür bekommen wir, wenn wir eine Bemerkung Heideggers über den Status seiner eigenen Begriffe genauer in Augenschein nehmen. In der Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik* vom Wintersemester 1929/30 sagt Heidegger, dass „das, wovon die Philosophie handelt, überhaupt nur in und aus einer Verwandlung des menschlichen Daseins sich aufschließt“¹⁷. Diese Verwandlung beansprucht den Abschied vom Vorstellen, und damit von uns selbst als vorstellendes Subjekt, zugunsten derjenigen Weise des menschlichen Daseins, die sich von dem Zwiespalt zwischen der Helligkeit des Seinsverständnisses und der Dunkelheit des Sinnes des Seins umschlossen weiß. Diese Verwandlung ist die Aufgabe, der sich Heidegger in seinem Werk stellt und die *unserem* Denken auferlegt bleibt.

as points the way to their avoidance in the future“). Mit der Frage nach der *Notwendigkeit* dieser *Indifferenz* müssen wir uns abfinden.

¹⁶ Teile dieses Paragraphes sind zuvor veröffentlicht in: V. Blok, „Anmerkungen zu Martin Heideggers *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*“, in: *Heidegger-Jahrbuch 5, Heidegger und der Nationalsozialismus*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2009, S. 46–54.

¹⁷ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Band 29/30, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, S. 423 [im Weiteren: GA 29/30: 423].

Inwiefern spielt diese Aufgabe aber eine Rolle in der Rektoratsrede? Da nicht nur die Metaphysik des Willens zur Macht, sondern *jeder* philosophische Entwurf von der Seinsvergessenheit charakterisiert bleibt, fordert die Überwindung der Metaphysik des Willens zur Macht eine Auseinandersetzung mit dem, was Heidegger den Anfang des philosophischen Nachdenkens nennt¹⁸. Diese Auseinandersetzung mit dem Anfang ist in *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* von entscheidender Bedeutung.

Die Selbstbesinnung als Besinnung auf die Frage, ob wir wissen, wer wir selbst sind, geschieht in der Rektoratsrede im Zusammenhang mit der Frage nach dem *Wesen* der deutschen Universität. Warum?

Der Wille zum Wesen der deutschen Universität ist der Wille zur Wissenschaft als Wille zum geschichtlichen geistigen Auftrag des deutschen Volkes [...]. Wissenschaft und deutsches Schicksal müssen *zumal* im Wesenswille zur Macht kommen¹⁹.

Obleich der Sinn dieses Gedankens nicht unmittelbar deutlich ist, ist klar, dass er mit dem Zusammenhang zwischen der Frage nach dem Wesen der deutschen Universität und der Selbstbesinnung zu tun hat. Das Wollen des Wesens der Universität besteht aus zwei Elementen, nämlich der „Wissenschaft“ einerseits und dem „deutschen Schicksal“ andererseits.

Wie wir gleich ausführlicher zeigen werden, bedeutet „Wissenschaft“ in der Rektoratsrede nicht Wissenschaft, wie sie noch heutzutage an der Universität unterrichtet wird. „Wissenschaft“ verweist hier auf den Aufgang der griechischen Philosophie. Formal betrachtet können wir feststellen, dass das *Griechische* in der Rektoratsrede dem *Deutschen* gegenüber steht, das heißt, dass die Frage, ob wir wissen, wer wir selbst sind, als eine Besinnung auf das *Eigene* – das „deutsche Schicksal“ – und das *Fremde* – Wissenschaft im Sinne der griechischen Philosophie – entfaltet wird²⁰. Die Selbstbesinnung wird in der Rektoratsrede daher in Zusammenhang mit dem Willen zum Wesen der deutschen Universität gebracht, weil diese der Ort sein sollte, an dem die Auseinandersetzung zwischen dem *Fremden* und dem *Eigenen* zu ihrem Abschluß gelangen kann und soll. Diese Opposition strukturiert die Selbstbesinnung

¹⁸ GA 65: 144. Für die Ausarbeitung der spezifischen Art der Auseinandersetzung, vergleiche V. Blok, „Das Heimischsein im echten Fragen` oder Wie Heidegger Lesen?“, in: *Arche* VIII (2007), S. 41–52.

¹⁹ M. Heidegger, „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“, in: GA 16, S. 108 [im Weiteren: *SdU*: 108].

²⁰ Wir müssen diese Unterscheidung zwischen dem Eigenen und dem Fremden ein wenig nuancieren. In der Rektoratsrede scheint Heidegger eher von dem Griechischen als *Ursprung* des deutschen Eigenen zu sprechen (vgl. *SdU*: 108), während das Griechische erst ab 1934, in einer Vorlesung über Hölderlin, explizit mit dem Fremden in Zusammenhang gebracht wird. Weil aber gerade eine Differenzierung auf dem Spiel steht, beharre ich auf die Unterscheidung zwischen dem Eigenen und dem Fremden und lasse das spezifische Wesen dieses Fremden (nämlich das Fremde als Ursprung oder das unüberbrückbar Fremde) außer Acht.

in der Rede: zuerst spricht Heidegger von der Wissenschaft und anschließend vom deutschen Schicksal.

Ausgangspunkt für die Frage nach dem Wesen der Wissenschaft ist für Heidegger nicht die gegenwärtige Wissenschaft, sondern der „Anfang“ der griechischen Philosophie, denn in diesem Anfang zeigt sich die „innerste Notwendigkeit“ der Wissenschaft. Worin besteht die innerste Notwendigkeit der Wissenschaft und was hat diese mit dem *Anfang* der griechischen Philosophie zu tun?

Dem platonischen Sokrates zufolge, liegt der Ursprung des philosophischen Nachdenkens in einer *Aporie*. Das ist nicht eine Verlegenheit oder Unwissenheit hinsichtlich rätselhafter Dinge oder Ereignisse. Die *Aporie* besteht in Bezug auf die Identität (oder das Wesen) der Dinge, die in dem bis dahin selbstverständlichen Umgang mit den Dingen verborgen geblieben war. Durch die Versetzung in die *Aporie* in Bezug auf die *Identität* der Dinge, wird der Mensch aus seinem normalen Umgang mit den Dingen weggestoßen und das *Denken* entsteht. Die selbstverständliche Durchgängigkeit von dem „Sein“ oder der Identität der Dinge für das Denken wird durchbrochen und ist so der Anstoß für die philosophische Frage nach dem *Sein* der Dinge. Durch die Identitätsfrage versucht das metaphysische Denken einen Ausweg aus dieser *Aporie* zu finden (wörtlich: Ausweglosigkeit), das heißt, dass der Anfang der Philosophie im Suchen von Auswegen besteht. Die innerste Notwendigkeit, der Heidegger zufolge die Wissenschaft ausgesetzt ist, ist die philosophische Frage nach der Identität der Dinge, die mit der Versetzung in die *Aporie* aufkommt.

Heidegger versteht diesen Anfang als einen „Aufbruch“ oder Aufstand („steht auf“) des abendländischen Menschen *gegen* das „Seiende im Ganzen“, der dieses Seiende „als das Seiende, das es ist“²¹ versteht. Was wird mit diesem Seienden im Ganzen gemeint, und worin besteht der Unterschied mit dem Seienden als solchen? In seiner Vorlesung über die Grundbegriffe der Metaphysik wird dies weiter ausgearbeitet. Die griechische Wissenschaft (*epistēmē*) fragt nach dem *phusis*. In Zusammenhang mit einem Beispiel von Aristoteles zeigt Heidegger, dass *phusis* für den Griechen noch nicht die enge Bedeutung des natürlich Seienden hat, und dass die *epistēmē phusikē* noch nicht eine wissenschaftliche Disziplin bezeichnet, die sich nur auf die Tatsachen innerhalb eines spezifischen Forschungsgebietes richtet. Die Aristotelische *epistēmē phusikē* besinnt sich primär auf die Frage, *was* Leben, Zeit, Raum usw. sei als dasjenige, in dem das Veränderliche und so Bewegte (*phusis*) ist was es ist.

Diese ἐπιστήμη φυσική hat all das zum Gegenstand, was in diesem Sinne zur φύσις gehört und was die Griechen als τὰ φυσικά bezeichnen. Das eigentliche Fragen in diesen Wissenschaften von der φύσις ist die höchste Frage nach dem Ersten Bewegten, nach dem, was dieses Ganze der φύσις in sich selbst als dieses Ganze sei²².

²¹ *SdU*: 108–109.

²² *GA* 29/30: 49.

Aristoteles fragt nach dem Seienden im Ganzen durch die Frage nach dem ersten Beweger. Diese Frage nach dem ersten Beweger, den Aristoteles ohne bestimmte religiöse Auffassung als das Göttliche begreift, gehört in die *epistêmê phusikê*.

Phusis bezeichnet aber nicht nur Natur im soeben besprochenen Sinne. *Phusis* betrifft auch die Natur der Dinge, das heißt die Natur im Sinne des *Wesens* der Dinge. Die metaphysische Frage nach dem Seienden *als solchen* (*ousia*) wird die *ontologische* Frage genannt. Nach Aristoteles gehören die verschiedenen Fragen nach dem *phusis* als dem Seienden im Ganzen (Theologie) und nach dem *phusis* als dem Seienden als solchen (Ontologie) zusammen in die *erste Philosophie* (*protê philosophia*). Durch die Aporie aus dem normalen Umgang mit den Dingen weggestoßen, erhebt sich das philosophische Nachdenken als Frage nach dem *phusis* in diesem doppelten Sinne des Seienden im Ganzen und des Seienden als solchen. Der Anfang des griechischen *Wesens* der Wissenschaft ist deshalb der Anfang der Onto-Theologie.

In der Rektoratsrede bespricht Heidegger zwei Bestimmungsmomente des *Eigenen* im griechischen *Wesen* der Wissenschaft. Der Gedanke, dass das Wissen (*technê*) den Griechen zufolge weniger kräftig als die Notwendigkeit (*anankê*) sei, bildet den Ausgangspunkt für die Charakterisierung dieser zwei Eigenschaften. Die *technê* stellt die Suche nach Auswegen aus der Aporie dar und damit den Ausweg aus der metaphysischen Frage nach dem *Wesen* der Dinge. Heidegger sagt, dass das Wissen (*technê*) gegenüber dem, was dieses Wissen von der *phusis* her bestimmt, unvernünftig ist. Weshalb gilt diese Charaktereigenschaft nicht ebenso für die *gegenwärtige* Wissenschaft?

Wir machen es uns Heidegger zufolge zu bequem, wenn wir diesen *griechischen* Gedanken über das *Wesen* der Wissenschaft im Licht der *gegenwärtigen* Wissenschaft betrachten. Diese versteht den griechischen Gedanken voreilig so, als müsse sich die Wissenschaft nur an die *theoretische Haltung* halten. Diese *enthalt* sich von jedem Eingreifen in die Natur (Praxis), *schaffe* nichts und ist nur an das empirisch Vorliegende gebunden. Mit Bezug auf das griechische Denken sagt die *gegenwärtige* Wissenschaft, dass die theoretische Betrachtung gerade um ihrer selbst willen geschehe (später kommen wir zurück auf die wesentliche Bedeutung des Theoretischen für die griechische Wissenschaft). Die Frage nach der Richtigkeit von Heideggers Bemerkungen über die *gegenwärtige* Wissenschaft lassen wir außer Betracht. Hier geht es uns nur um Heideggers Hinweis auf das *Eigene* des griechischen *Wesens* der Wissenschaft. Die Bezugnahme der *gegenwärtigen* Wissenschaft auf die Griechen ist nach Heidegger falsch, und zwar aus zwei Gründen.

Erstens geschieht die theoretische Betrachtung der Wissenschaft bei den Griechen nicht um ihrer selbst willen. Der erste Hinweis auf das *Eigene* des griechischen *Wesens* der Wissenschaft ist gerade die Versetzung in die Aporie, die den *Anstoß* für die Suche nach *Auswegen* (*technê*) durch die metaphysische Frage nach dem Seienden im Ganzen und als solchen bietet. Die theoretische Betrachtung der Griechen geschieht gerade nicht um seiner selbst willen,

sondern wegen der innersten Notwendigkeit, der die Wissenschaft ausgesetzt ist²³, nämlich der Versetzung in die Aporie.

Hier wird auch klar, warum Heidegger von einem *Aufstand* der Griechen *gegen* das Seiende im Ganzen spricht. Dieser Aufstand hat nichts mit den revolutionären Horden der Nationalsozialisten zu tun. Das Seiende ist für die Griechen *phusis*, das heißt, das von sich her Anwesende, das an sich die Tendenz hat, sich zu verbergen²⁴. Die *techné* ist gegenüber der in der *phusis* waltenden „Macht der Verborgenheit des Seienden“ unvermögend und stachelt gerade so die Aneignung der *phusis* von der Seite der *techné* an. Die *techné* steht *gegen* die *phusis* auf, weil die Natur versucht sich zu verbergen und sich so gegen die An-eignung seitens der *techné* wehrt²⁵. Dieser *Angriff* der *techné* auf die *phusis* weist bei den Griechen noch nicht auf die Ausbeutung der Natur hin („totale Mobilmachung“), wie es heutzutage der Fall ist. Die griechische *techné* stellt das präsent, was das von sich her Anwesende (*phusis*) im Ganzen und als solches ist, um seinen Rückfall in die Verborgenheit zu unterbinden. Erst durch die *techné* wird das Seiende in seiner unergründlichen Unabänderlichkeit²⁶ enthüllt und so verfügbar und präsent gemacht als das Unverborgene und somit Wahre.

Die Berufung der gegenwärtigen Wissenschaft auf die Griechen ist Heidegger zufolge zweitens inkorrekt, und damit stoßen wir auf die zweite Eigenschaft des Eigenen der griechischen Wissenschaft, weil das Theoretische der griechischen Wissenschaft ein *Handeln* im eigentlichen Sinne ist. Die theoretische Betrachtung der Wissenschaft steht bei den Griechen nicht der Praxis *gegenüber*, sondern wird als die höchste Weise der *energeia*, des *am-Werke-Seins* des Menschen verstanden. Bei den Griechen ist Wissenschaft keine kulturelle „Oberstufe“ neben anderen Beziehungen zu den Dingen, wie zum Beispiel der Sorge um das tägliche Brot, sondern das *Eigene* des griechischen Wesens der Wissenschaft besteht gerade darin, dass die philosophische Frage nach dem Seienden im Ganzen und dem Seienden als solchen das menschliche Dasein *durchzieht* und dass dieses Dasein erst auf Grund dieses Fragens das ist, was es ist.

Den Griechen ist die Wissenschaft nicht ein „Kulturgut“, sondern die innerst bestimmende Mitte des ganzen völkisch-staatlichen Daseins. Wissenschaft ist ihnen auch nicht das bloße Mittel der Bewußtmachung des Unbewußten, sondern die das ganze Dasein scharfhaltende und es umgreifende Macht.²⁷

²³ *SdU*: 108.

²⁴ Heraclitus, Fragment 22 B 123: „φύσις δὲ καθ' ἠράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ“.

²⁵ Vgl. M. Heidegger, „Platons Lehre von der Wahrheit“, in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, S. 223.

²⁶ *SdU*: 109.

²⁷ *SdU*: 110.

Was ist der *Sinn* des *griechischen* Wesens der Wissenschaft für uns? Der Anfang der griechischen Philosophie liegt inzwischen mehr als zwei Millennien hinter uns, und die Wissenschaften haben sich im Lauf der Jahrhunderte immer weiter entwickelt. Was kann dieser Anfang für uns noch bedeuten? Die Bedeutsamkeit dieses Anfangs liegt Heidegger zufolge darin, dass die Wissenschaft nur zur innersten Notwendigkeit für *uns* heranwachsen kann, wenn wir uns dieser fernen Verfügung fügen, um die Größe des Anfangs zurückzugewinnen.

Das heißt aber nicht, dass sich die gegenwärtige Wissenschaft der Verfügung der griechischen fügt und wieder nach dem Seienden im Ganzen und als solches fragt. Die Berufung von Heidegger auf eine Aussage Nietzsches, „Gott ist tot“, in der Rektoratsrede zeigt das Verschwinden der metaphysischen Frage nach dem Wesen der Dinge, das heißt, dass gerade das griechische Wesen der Wissenschaft das uns *Fremde* ist²⁸.

Obwohl heutzutage kaum ein Mensch noch nach dem metaphysischen Wesen der Dinge fragt, *herrscht* dieser Anfang des Denkens Heidegger zufolge noch immer, weil dieser Anfang die *phusis* betrifft, *wogegen* sich jedes Vorstellen – auch das heutige – wendet. Worin zeigt sich das? Im ersten Paragraph haben wir den Unterschied zwischen Seinsverständnis und Sinn von Sein besprochen. Das Vorstellen (Wille zur Macht) wendet sich *gegen* den Seinssinn und also ist der Seinssinn (*phusis*) die ferne Verfügung des Anfangs des Denkens.

Inwiefern herrscht dieser Anfang des Denkens immer noch? Der technische Charakter der Suche nach Auswegen aus der Aporie gilt nicht nur für die metaphysische Vorstellung des Seienden im Ganzen und als solches. Die Vorstellung der gegenwärtigen Wissenschaft ist ein ferner Ausläufer des griechischen Wesens der Wissenschaft, weil jede Vorstellung im Präsent-stellen (*techné*) des Seins der Dinge für das Denken besteht, ob dieses Stellen nun die *techné* bei den Griechen oder der Wille zur Macht bei Nietzsche sei. Der Anfang des Denkens *herrscht* immer noch, weil der Seinssinn (*phusis*) nicht in einen Entwurf des Denkens (*techné*) aufgenommen werden kann, während jeder philosophische Entwurf (*techné*) *gegen* die *phusis* von diesem Seinssinn motiviert ist.

Das *Fügen* dieser fernen Verfügung ist gerade das Gegenteil des Aufstandes der griechischen Philosophie. Das griechische Wesen der Wissenschaft

²⁸ GA 16: 376. Der Sinn des anfänglichen Spruches von Aischylos, dass das Wissen (*techné*) gegenüber der Notwendigkeit (*anagkè*) unvermögend ist, bietet also gerade nicht in die Möglichkeit, diesen Spruch zu aktualisieren. In einer Vorlesung von 1941 sagt Heidegger über dergleichen Sprüche: „Die Übertragung soll den Spruch von uns weg und in das Befremdliche und Befremdende rücken und dort stehen lassen; denn auch die nachher versuchte Auslegung bemüht sich keineswegs darum, den Spruch uns zugänglich zu machen, ihn also auf unser Maß zurechtzuschneiden, sondern wir sollen uns erfahren als die von dem Spruch Ausgeschlossenen, als die Entfernten und endgültig Entfernten von dem, was der Spruch sagt, und was als solche Sage ist“ (M. Heidegger, *Grundbegriffe*, Gesamtausgabe, Band 51, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981¹⁹⁹¹, S. 96).

(*technè*) setzt sich nicht der *phusis* auseinander, sondern ist ganz im Gegenteil gegen die *phusis* gerichtet. Der Anfang des Denkens verliert sich gerade in dem Vorstellen (*technè*) des Seins der Dinge und hat damit den sich entziehenden Seinsinn (*phusis*) vergessen. Die *Aporie* ist eine Erfahrung, die auf ihre eigene Aufhebung durch die Technik angelegt ist, wohingegen Heidegger versucht, an der Erfahrung der *phusis* selbst festzuhalten. Die Erfahrung der *phusis* oder des Sinnes von Sein ist die Erfahrung einer unaufhebbaren *Verborgtheit*, die unseren Umgang mit und unser Verstehen von Menschen und Dingen durchzieht; es handelt sich um die Erfahrung des Zwiespaltes zwischen der Helligkeit des Seinsverständnisses (Unverborgenheit) und der Dunkelheit des Sinnes von Sein (Verborgtheit).

Dieses Festhalten an der Erfahrung, dass der Sinn von Sein nicht in einen Entwurf des Denkens aufgenommen werden kann – eine Erfahrung die sehr von der Seinsvergessenheit des ersten Anfangs zu unterscheiden ist – bringt Heidegger in der Rektoratsrede in einen engen Zusammenhang mit dem *deutschen* Schicksal der Wissenschaft. Diese „Wissenschaft“ besteht überhaupt nicht mehr in der Vorstellung (Technik) des Seins der Dinge für das Denken. Sie ist das „*fragende, ungedeckte Standhalten inmitten der Ungewißheit des Seienden im Ganzen*“, das heißt, inmitten des Sinnes von Sein, der sich entzieht, in der *Schickung* des Seinsverständnisses, welche die Erscheinungsweise der Dinge (Wille zur Macht) und deren menschlichen Entsprechung (Wille zur Macht) bestimmt²⁹.

Dieses Sich-dem-Sinn-von-Sein-Aussetzen nennt Heidegger in der Rektoratsrede das „Fügen“ der „fernen Verfügung“. Dieses Fügen ist die Destruktion des *Eigenen*. Das sich der fernen Verfügung Fügen (dem Sinn von Sein/*phusis*) beansprucht eine Verwandlung des menschlichen Daseins³⁰ in das „*ungedekzte Standhalten inmitten der Ungewissheit des Seienden im Ganzen*“, wie Heidegger es nennt. Das „Zurückgewinnen des Anfangs“ oder das sich Fügen der fernen Verfügung setzt sich dem Verborgenen und Ungewissen, dem Sinn von Sein aus, und schließt damit das Wesentliche der Dinge auf, das heißt, die *Schickung* des „geistigen Auftrages“, die unseren Umgang mit und unser Verstehen von Menschen und Dinge trägt. Dieser Auftrag ist „*un-umgänglich*“³¹, weil er den *Umgang* mit und Verstehen von Menschen und Dinge in eine bestimmte Richtung legt.

Diese Wissenschaft hat Heidegger zufolge nichts mit den wissenschaftlichen Disziplinen zu tun, die heutzutage noch an der Universität unterrichtet werden. Das *deutsche Schicksal* des Wesens der Wissenschaft ist, dass sie das Ende der Onto-Theologie ernst macht und sich dem Sinn von Sein aussetzt,

²⁹ *SdU*: 111.

³⁰ M. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, Gesamtausgabe, Band 69, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998, S. 8 [im Weiteren: GA 69: 8].

³¹ *SdU*: 111.

insofern als sie sich dem geistigen Auftrag des Jahres 1933 stellt. Dieser Übergang von der Leitfrage des metaphysischen Nachdenkens, *Was das Seiende im Ganzen und als solches ist*, hin zu Heideggers Grundfrage nach dem Sinn von Sein, ist niemals primär Sache der *Politik*, sondern Sache des *Denkens*³².

In welchem Zusammenhang stehen Wissenschaft und Deutschland? Der geistige Auftrag zeigt sich in dem philosophischen Begriff, in der Sprache, in der die Erscheinungsweise der Dinge und deren menschliche Entsprechung ausgelegt wird. Sprache wird hier nicht als *Instrument* in der Hand und Verfügungsgewalt des Menschen verstanden, sondern ist selber der Auftrag oder Anspruch des tragenden Seinsverständnisses: „Nicht der Mensch hat die Sprache – sondern umgekehrt, die Sprache ‚hat‘ den Menschen, d.h. dieser ‚ist‘ nur wie er ist (d.h. ausgesetzt inmitten des offenbar Seienden) auf dem Grunde der Sprache“³³. Der Sinn des deutschen Schicksals der Wissenschaft ist, dass Heidegger zufolge die *Schickung* der Erscheinungsweise der Dinge und deren menschliche Entsprechung die Bedeutung der *deutschen* Worte betrifft³⁴. Die Frage, ob dieses Verhältnis ein anderes in der französischen oder niederländischen Sprache ist, lassen wir hier weiter ruhen³⁵.

Damit wird auch klar, weshalb Heidegger den „geläufigen Sprachgebrauch“ der dreißiger Jahre wie „Kampf“, „Wille“ und „Macht“ in der Rektoratsrede vielfältig verwendet³⁶. Der geläufige Sprachgebrauch entspricht dem Anspruch der Sprache (geistiger Auftrag), d.h. dem Willen zur Macht. Der methodische Sinn der Sprache liegt darin, dass die Verwandlung des menschlichen Daseins ihren Ansatz bei den *begrifflichen* Strukturen findet und dem Anspruch auf diese Verwandlung, die in der *deutschen* Sprache liegt, entspricht.

³² GA 65: 73–77; *EiM*: 93.

³³ GA 16: 330–331.

³⁴ GA 16: 329–330: „Das Wesen der Sprache besteht vielmehr darin, dass in ihr sich der Mensch überhaupt erst hinauswagt in das Seiende – in ihr geschieht die ursprüngliche Enthüllung und Offenbarung des Seins –; die Sprache ist nicht erst der nachträgliche Ausdruck dieser Enthüllung der Dinge, sondern dieses Enthüllen selbst“.

³⁵ Vgl. T. Sheehan, „Heidegger and the Nazis“, in: *The New York Review* 16–6–1988, S. 44; J. Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Übersetzung von A. G. Düttman, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 82.

³⁶ Dass sich das philosophische Sprechen Heideggers nicht nur in den zwanziger, sondern auch in den dreißiger Jahren an einen geläufigen Sprachgebrauch orientiert, zeigt sich zum Beispiel in seinem Vortrag über *Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie*, 30 November 1934. Auch dort nimmt Heidegger „einen geläufigen Sprachgebrauch“ bei seiner Besinnung auf das Wesen der Geschichte zum Ausgangspunkt (GA 16: 321).

§ 3 Die Zweideutigkeit des Willens zur Macht in der Rektoratsrede
und der empirische Gehalt der Philosophie

Wenn jetzt wichtige Aspekte des philosophischen Sinnes der Rektoratsrede klar geworden sind, möchten wir nun die Frage erörtern, inwiefern die Überwindung der Metaphysik des Willens zur Macht (Seinsvergessenheit) in der Rektoratsrede auch selbst noch die Terminologie des Willens zur Macht verwendet.

Dass Heidegger in der Rektoratsrede das herrschende Seinsverständnis (Wille zur Macht) thematisiert, zeigt sich darin, dass auch er selbst Termini von Willen und Macht verwendet. Er fragt nach dem *Sinn* dieses allgegenwärtigen Bezuges zwischen der Wirklichkeit *als* dem Vorgestellten (Wille zur Macht) und dem Denken *als* Vorstellung (Wille zur Macht). Die Frage ist jetzt, ob sein Denken an sich auch selbst noch an den Willen gebunden ist und davon verblendet wird.

Einen ersten Hinweis darauf finden wir in Heideggers Destruktion des Willens in der Rektoratsrede. Dort sagt er, dass der *Wille* des Wesens der Wissenschaft von uns fordert, dass „wir uns wieder unter die Macht des *Anfangs* unseres geistig-geschichtlichen Daseins stellen“³⁷. Zuvor haben wir gesehen, was das Wesen der Wissenschaft und der Anfang unseres geistig-geschichtlichen Daseins bedeuten. Jetzt gilt es zu sehen, dass der „Wille“, von dem Heidegger spricht, in einen Zusammenhang mit dem „Anfang“ gebracht wird. Dieser Zusammenhang weist darauf hin, dass Heidegger den Willen zur Macht destruiert, denn der Wille ist seinem Wesen nach ohne Anfang³⁸. Der Wille zur Macht will nur *sich selbst* (Macht). Damit ist er schon von jedem Anfang entfernt und damit weg von jeder möglichen Begrenzung durch diesen Anfang. Wenn Heidegger also davon spricht, dass der Wille von uns fordert, dass wir uns wieder unter die Macht des Anfangs stellen, dann weist dies auf den Versuch hin, den Willen zur Macht zu destruieren und das Wort „Wille“ nur in destruiertes Form zu verwenden.

Ein anderes Beispiel von Heideggers Destruktion des Willens finden wir in einer Vorlesung über den Willen zur Macht als Kunst vom WS 1936/37. Hier weitet Heidegger die Bedeutung des Wortes „Willens“ soweit aus, dass der Wille eigentlich nichts mehr will, sondern gerade das Überstehen des Zwierspalts und somit dessen *Da-sein* bedeutet³⁹.

Dennoch bleibt am Ende die Frage, ob Heideggers Anmaßung einer Überwindung der Metaphysik des Willens zur Macht (Seinsvergessenheit) in der Rektoratsrede unter dem Anspruch des Willens steht und dadurch verfälscht wird. Im Text der Rektoratsrede, so können wir sagen, waltet eine Unentschiedenheit.

³⁷ *SAU*: 108.

³⁸ Vgl. GA 69: 73–74.

³⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, Gesamtausgabe, Band 6.1, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1996, S. 41 [im Weiteren: GA 6.1: 41].

Einerseits sind in der Rede Begriffe des Willens und der Macht formuliert, andererseits beabsichtigt sie die Destruktion eben dieser Begriffe. Der *Sinn* dieser Unentschiedenheit zeigt sich, wenn wir uns den Text der Rektoratsrede genauer anschauen.

Heidegger sagt hier, dass der *Wille* des Wesens der verwandelten Wissenschaft eine *Gefahr* für das menschliche Dasein in sich birgt. Dies fordert ja eine Verwandlung des menschlichen Daseins, wodurch die *Sicherheit* des vorstellenden Subjektes und die immer schon vorausgesetzte Durchgängigkeit von Sein und Denken verlassen, und das menschliche Dasein dem Begegnenden *ausgesetzt* wird; der Zwiespalt zwischen Seinsverständnis und Sinn von Sein. Heidegger nennt dies „die geistige Welt“. Das Wort Geist wird nicht von Heidegger verwendet, um einen *geistigen* Nationalsozialismus als Alternative für den biologisch orientierten Nationalsozialismus von Hitler einzuführen⁴⁰. Geist ist die Auseinandersetzung mit der *physis*, ist die „ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins“⁴¹.

Die Zweideutigkeit der Rektoratsrede zeigt sich etwa am Wort „Entschlossenheit“, das Entschiedenheit bedeutet und auf die Entschlossenheit des *Willens* verweist, das Wesen der Wissenschaft als „weltbildende *Macht*“ auszubilden⁴². Wörtlich bedeutet Entschlossenheit aber *Ent-schlossenheit*, also gerade nicht der Wille zur Macht, sondern das dem Wesen des Seins (Sinn von Sein) *Ausgesetztsein*⁴³. Heidegger spricht von einer *gestimmten* Entschlossenheit, weil der Seinssinn nicht in einen Entwurf des Denkens aufgenommen werden kann, jeder Entwurf aber gerade von diesem Seinssinn angeregt wird. Obwohl Heidegger also immer wieder Begriffe des Willens und der Macht nutzt, ist die „geistige Welt“ ganz im Gegenteil das permanente dem Sinn *Ausgesetztsein*.

Die geistige Welt ist die Auseinandersetzung mit der *physis* oder dem Seinssinn, und auf diesen *physis*-Charakter des Seinssinnes weisen die „erd- und bluthaften Kräfte“ hin, von denen Heidegger in diesem Zusammenhang spricht. Wie sehr auch Heideggers Beschreibungen von nostalgischen Bauernhöfen und Landarbeitern im Schwarzwald den Eindruck einer romantischen Sehnsucht nach einem prä-industriellen Zeitalter wecken können, und so sehr diese mit der nationalsozialistischen Propaganda konsistent zu sein

⁴⁰ J. Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, op. cit. S. 48–49: „Auf der anderen Seite aber hat Heidegger vielleicht, indem er das Risiko einer Vergeistigung des Nazismus auf sich genommen hat, die Absicht verfolgt, ihn durch diese Behauptung (der Geistigkeit, der Wissenschaft, des Fragens usw.) freizukaufen oder zu retten. Dadurch zeichnet sich Heideggers Beteiligung aus, dadurch hebt sie sich ab, dadurch wird ein Einschnitt in der Zugehörigkeit markiert: dieser Diskurs *scheint* nicht mehr einfach dem ‚ideologischen‘ Umfeld zuzugehören, in dem dunkle Kräfte angerufen werden, Kräfte, die nicht geistige, sondern natürliche, biologische, rassische Kräfte sind, einer nicht-geistigen Deutung des ‚Blut-und-Boden‘-Motivs gemäß“.

⁴¹ *SdU*: 112.

⁴² GA 6.1: 43.

⁴³ GA 6.1: 49.

scheinen⁴⁴, so haben die „erd- und bluthaften Kräfte“, von denen Heidegger spricht, doch nichts mit dem *Blut und Boden* der Nationalsozialisten zu tun, sondern weisen auf den *physis*-Charakter des Seinssinnes hin⁴⁵.

Eine ähnliche Zweideutigkeit zeigt sich auch im „Vorrücken“ und „Standhalten“ in „den äußersten Posten der Gefahr“, welches wir benötigen, wenn wir das Wesen der Wissenschaft *wollen*⁴⁶. Dieses Standhalten wird von Heidegger „Selbstbehauptung“ genannt, und auch dieses Wort ist zweideutig. Normalerweise verstehen wir dieses Wort im Sinne des Aufrechterhaltens und so Behauptens des Selbst. Es kann in Zusammenhang mit dem Willen zur Macht verstanden werden. Selbstbehauptung kann aber andererseits wie das Wort Entschlossenheit in einem nicht-willensmäßigen Sinne verstanden werden, nämlich als das „das Haupt in dem Winde stecken“ und sich so dem Sinn, der sich in der Schickung der Identität oder dem „Selbst“ von Menschen und Dingen entzieht, aussetzen⁴⁷.

Dass diese Bedeutung des Wortes Selbstbehauptung nicht gekünstelt ist und zumindestens in der Rektoratsrede mitschwingt, zeigt sich darin, dass Heidegger dieses Wort mit dem Wort „Führerschaft“ in Zusammenhang bringt. Wie wir in diesem Paragraphen bereits gesehen haben, bezeichnet das Führen des Führers den „geistigen Auftrag“, der den Umgang mit und Verstehen von Menschen und Dingen in einer bestimmten Hinsicht auslegt. Der Führer ist erst Führer dank der Aussetzung an dem Anspruch des geistigen Auftrages, der die menschliche Bewohnung der Welt ihre Bestimmung gibt, und dies ist Selbstbehauptung im soeben besprochenen Sinne. Das Führen-Lassen durch einen geistigen Auftrag ist keineswegs gegen das Vorstellen (Wille zur Macht) auszuspielen, beharrt aber auf den Zwiespalt zwischen Seinsverständnis und Sinn von Sein. Dass der Führer vorangeht, hat also nicht mit Eigensinn oder Herrschsucht zu tun, sondern mit dem *verbindlichen* Charakter des geistigen Auftrages, der den Führer führt; als solches *entspricht* der Führer dem geistigen Auftrag.

Es ist klar, dass Heidegger in den dreißigen Jahren dachte, Adolf Hitler sei ein Führer im soeben besprochenen Sinne⁴⁸. Dieser Führer stand Heidegger

⁴⁴ Vgl. M. Zimmermann, *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, Art*, *op. cit.*, S. 69–76.

⁴⁵ Ich kann nicht leugnen, dass einige Passagen schwer mit diesem *physis*-Charakter des Seinssinnes in Zusammenhang gebracht werden können, zum Beispiel GA 16: 233: „...wissen, was die künftige Gesundheit des Volkskörpers bedeutet und was sie von jedem Einzelnen verlangt“. Siehe weiter für Heideggers *Onto-physiologie*: F. van Peperstraten, „Der Nazismus-Vorwurf: Wo wird das Denken zur Ideologie?“, in: *Heidegger Jahrbuch* 5 (2009), S. 281–297.

⁴⁶ *SDU*: 112.

⁴⁷ Diese *andere Seite* übersieht Lacoue-Labarthe völlig, wenn er die Rektoratsrede in Zusammenhang mit einem „model of self-formation“ versteht (vgl. P. Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art and Politics*, *op. cit.*, S. 79).

⁴⁸ „Adolf Hitler, unser großer Führer und Kanzler, hat durch die nationalsozialistische Revolution einen neuen Staat geschaffen, durch den das Volk sich wieder eine Dauer und

zufolge nicht auf dem Punkt Europa in den Krieg zu stürzen und die Juden zu vernichten, sondern setzte sich dem geistigen Auftrag aus und war so die Verkörperung des deutschen Schicksals. Damit wird klar, dass Heidegger im Aufgang von Hitler den Moment sah, in dem der Übergang zum anderen Anfang geschehen könnte⁴⁹. Heidegger spricht in diesem Zusammenhang von einer neuen Weltbildung, das heißt, einer Bildung der Welt und ihrer menschlichen Bewohnung im Lichte der neuen Weise des Daseins. Hitlers nationalsozialistische Revolution war Heidegger zufolge exemplarisch dafür, und auch die Universität sollte zu dem nationalsozialistischen „Erziehungswillen“⁵⁰ einen Beitrag liefern, das heißt, an der Verwandlung vom Subjekt zum Dasein⁵¹. In diesem Sinne beansprucht die *Selbstbehauptung der deutschen Universität* die nationalsozialistische Revolution der deutschen Universität⁵². Weil aber deutlich ist, dass diese Verwandlung des menschlichen Daseins ausgeblieben und die Herrschaft des Willens zur Macht *allgegenwärtig* geworden ist, werden wir die Frage nach der spezifischen Art der „weltbildenden Mächte“, die Heidegger in der Rektoratsrede im Auge hat und den Beitrag der Universität an diesen Mächten hier weiter ruhen lassen.

Viel wichtiger für die Fragestellung dieses Aufsatzes ist der Hinweis auf die philosophische Empirie, den wir hier bekommen. Heidegger sah in Hitlers Aufstieg zur politischen Macht ein Ereignis, in welchem der Übergang zum *anderen* Anfang vollzogen werden könnte. Später hat er eingesehen, dass der Aufstieg Hitlers keineswegs mit einem Übergang zum anderen Anfang in Zusammenhang gebracht werden könne. Anlässlich eines Zitates von Hitler aus 1939, in dem er sagt, dass wir die letzte Rechtfertigung der menschlichen Haltung „in dem aus ihr entspringenden Nutzen für die Gesamtheit“ finden können, fragt Heidegger, ob hier nicht gerade auf jede „wesentliche Fraglichkeit des Menschenwesens hinsichtlich seines verborgenen Bezugs zum Seyn“ verzichtet wird. „Wird hier der Mensch nicht zuvor und endgültig festgemacht auf die Betreibung und Beherrschung des Seienden (und dieses in der Seinsverlassenheit)?“⁵³ Hitler nimmt nie die Frage, wer wir selbst sind, ernst. Er versteht den Menschen selbstverständlich als das arbeitende Tier, das sich in dem *Kampf um die Erdherrschaft* verliert. In späteren Denkversuchen sagt Heidegger denn auch nicht

Stetigkeit seiner Geschichte sichern soll“ (GA 16: 151); „Der Führer selbst und allein *ist* die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz“ (GA 16: 184).

⁴⁹ GA 16: 327-328; vgl. 192: „Die nationalsozialistische Revolution ist nicht bloß die Übernahme einer vorhandenen Macht im Staat durch eine andere dazu hinreichend angewachsene Partei, sondern diese Revolution bringt *die völlige Umwälzung unseres deutschen Daseins*“.

⁵⁰ GA 16: 224; vgl. 96, 240.

⁵¹ GA 16: 169.

⁵² GA 16: 136; vgl. 790-791.

⁵³ M. Heidegger, *Besinnung*, Gesamtausgabe, Band 66, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997, S. 123 [im Weiteren: GA 66: 123].

mehr, dass der andere Anfang angebrochen sei, und bleibt das dem Anspruch des geistigen Auftrages Entsprechen den „künftigen Denkern“ aufgegeben⁵⁴.

Uns geht es jetzt nicht darum, Heidegger seinen Irrtum in Bezug auf Hitler vorzuwerfen und Entschuldigungen zu erwarten, sondern um die Frage, inwiefern das Misslingen der Rektoratsrede zur philosophischen *Empirie* gehört. Wenn sich das philosophische Nachdenken von einem geistigen Auftrag führen läßt, dann ist ein Irrtum in Bezug auf diesen Auftrag sehr gut möglich, das heißt, dass es *keinen* Auftrag gibt, der einen Anspruch auf mich hat. Die philosophische Prüfung besteht in der Frage, ob der Auftrag tatsächlich mein Dasein zeichnet und angegriffen hat⁵⁵. Wenn wir auf solche Weise den Inhalt der Rektoratsrede prüfen, dann können wir nur schließen, dass dieser Vortrag in der Luft hängen bleibt. Es gab keine andere *Schickung*, in deren Licht die menschliche Bewohnung der Welt ihre Bestimmung bekam.

Eher müssen wir schließen, dass sowohl die Reden von Hitler *als auch* von Heidegger in den dreißigen Jahren dem Anspruch des *Willens zur Macht* entsprachen. Der Wille zur Macht kennzeichnet das Seinsverständnis, dass sich in Hitlers Aussage über den Nutzen des Menschen für die Gesamtheit *und* in Heideggers Terminologie des Willens zur Macht in der Rektoratsrede zeigt. Heidegger bespricht das *Folgen* des Auftrages in Termini des Willens zur Macht. Später hat er eingesehen, dass der Wille im Innersten mit der Bestimmung des menschlichen Daseins als Subjekt verbunden ist, und er als solches ein dem Auftrag Ausgesetztsein gerade verhindert. Als Heidegger dies eingesehen hat, ließ er die Terminologie des Willens und der Macht fallen. Seitdem sprach er höchstens noch über „den Willen des Nicht-willens“, um auf die Aussetzung des Zwiespalts zwischen Seinsverständnis und Sinn von Sein hinzuweisen. (Im Rahmen dieses Aufsatzes können wir darauf nicht weiter eingehen.)

Wie es zum empirischen Gehalt der Philosophie gehört, dass der Auftrag keinen Anspruch auf uns hat, und dass das dem Anspruch des Auftrags zu Entsprechen misslingen kann, so gehört ebensogut zur philosophischen Empirie, die Möglichkeit des Anspruches auf diesen Auftrag für die „übernächste Generation“ – das heißt, die *zukünftige* Möglichkeit eines anderen Anfangs – offen zu halten. Damit kommen wir auf den zweideutigen *Sinn* der Begriffe in der Rektoratsrede zurück. Die verschiedenen Beispiele machen deutlich, dass die Begrifflichkeit der Rektoratsrede nicht ohne weiteres doppelsinnig gelesen werden kann und als solches verschimmt. Sie kann in zwei unterschiedlichen

⁵⁴ GA 66: 41; vgl. 40–42, 57, 61.

⁵⁵ „Wir können es überprüfen, indem wir nachforschen, ob wir in Mitsprache des eben Ausgesprochenen sagen könnten: ‚Ja, so will ich es. Ich will mich den Forderungen unterstellen, mich fügen in die Macht eines Willens, mit Willen mitstehn‘. Wir könnten uns prüfen, ob wir das wollen oder ob wir ‚nein‘ sagten oder ob wir gestehen müssten, dass wir weder das Ja noch das Nein vollziehen, sondern nur hierhergeraten sind und uns mittreiben lassen“ (M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Gesamtausgabe, Band 38, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1998, S. 57).

Richtungen gedeutet werden, nämlich einerseits in der Richtung des Willens zur Macht des Subjektes, und andererseits in der Richtung des Aussetzens des geistigen Auftrags. Es gibt eine Ambivalenz in der Rektoratsrede, die in der Unentschiedenheit der Frage, wer wir selbst sind, begründet ist. *Wir* müssen eingestehen, dass Worte wie „Deutsch“ und „Volk“ *uns* nichts zu sagen haben. Es ist aber unempirisch daraus zu schließen, dass diese Worte *niemals* sprechen werden, niemals unseren Umgang mit und unser Verstehen der Dinge ihre Bestimmung geben können. Der *Sinn* dieser Unentschiedenheit für *unser* philosophisches Nachdenken ist, dass wir vielleicht auf einen Auftrag warten müssen, der sich jetzt noch nicht ergibt⁵⁶.

Vincent Blok
Wageningen Universität
P/A Rozenboomlaan 27
2271 VR Voorburg, Niederlande
info@vincentblok.nl

* Dieser Aufsatz verdankt viel den Diskussionen über die Rektoratsrede, die der Verfasser mit Th.C.W. Oudemans führte.