



*Richard Wolin*

HEIDEGGER UND JÜNGER: „DER GEFÄHRLICHE AUGENBLICK“

(aus dem Amerikanischen übersetzt von Lucia Scherzberg  
und August H. Leugers-Scherzberg)

*Politischer Existentialismus*

„Die Höhepunkte der großen Politik sind zugleich die Augenblicke, in denen der Feind in konkreter Deutlichkeit als Feind erblickt wird.“<sup>1</sup>, schrieb Carl Schmitt 1927 in seinem bahnbrechenden Werk *Der Begriff des Politischen*. Acht Jahre früher, in der *Politischen Romantik*, hatte Schmitt sich von den intellektuellen und kulturellen Schwächen der deutschen Vorkriegskultur abgegrenzt – Schwächen, die, kulturell betrachtet, zu Deutschlands katastrophaler Niederlage seitens der „verstärkten“ Dreier-Entente beigetragen hatten (die Vereinigten Staaten waren 1917 an der Seite der Dreier-Entente in den Krieg eingetreten). Schmitts Werk hätte untertitelt werden können mit: „Abschied von den Werten der deutschen Innerlichkeit“ insofern es den endgültigen Bruch mit jenen Verteidigern der „schönen Seele“ markierte, die von der Eigenart des Politischen ablenkten, indem sie politische Fragen mit ästhetischen Idealen verquickten und damit den politischen Willen der Nation schwächten. Aus vielerlei Zeugnissen wissen wir, dass der erste Weltkrieg eine Zäsur im geistigen Leben Deutschlands bildete. Das bedeutete einerseits den Untergang des Neukantianismus – verkörpert z. B. durch Hermann Cohens gewissenhaften Rationalismus – andererseits, unter dem Einfluss von Kierkegaard und Nietzsche, den Aufstieg der *Existenzphilosophie* in ihren philosophischen, theologischen und politischen Ausformungen.

---

<sup>1</sup> Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 3. Auf. der Ausgabe von 1963, Berlin 1991, S. 67.

Schmitts eigener Zugang zur politischen Philosophie kann treffend als „politischer Existentialismus“ beschrieben werden, insofern er alle normativen und moralischen Rücksichten außer Acht lassen will, um „das Politische“ - ein Schmittsches Schlagwort - im Sinne einer Freund-Feind-Dichotomie neu zu definieren. In einem Zeitalter, in dem inmitten der Hekatomben des Ersten Weltkriegs auch der deutsche Idealismus den Tod gefunden hatte, versuchte Schmitts politischer Existentialismus die Politik von überflüssigen moralischen und theologischen Rücksichten zu befreien. Schmitts Verunglimpfung von „Normen“ und „Normativität“ wie auch sein damit korrelierender Versuch, das Politische in einer Art neu zu definieren, die an Hobbes und das Recht des Souveräns, über Leben und Tod zu entscheiden, erinnert, verbirgt sein eigenes normatives Programm. Der Versuch, Normen zu verbannen, ist nämlich selbst wesentlicher Bestandteil eines alternativen „anti-normativ normativen“ Diskurses. So, wie Schmitt in der *Politischen Theologie* (1922) eingesteht, ist seine Antipathie gegenüber Normen wesentlicher Bestandteil des Versuchs, die Werte eines „intensiven Lebens“ zurück zu gewinnen. Kierkegaard zitierend, fährt er mit der Beobachtung fort, dass der Ausnahmezustand „interessanter als der Normalfall“ oder die Regel sei. Das Normale dagegen sei öde.

Indem er die Freund-Feind-Unterscheidung zum Identifikationsmerkmal des politischen Lebens erhebt, nimmt Schmitt einen weiteren Aspekt von Kierkegaards Proto-Existentialismus auf: die teleologische Aufhebung des Ethischen durch den dänischen Philosophen. Doch während der Autor von *Furcht und Zittern* das moralische Verbot des Mordes zu Gunsten höherer theologischer Zwecke aufhebt – und um die Unergründlichkeit göttlicher Anordnungen zu vermitteln – beruft Schmitt sich umgekehrt auf diesen Grundsatz im Namen der Werte des Kampfes: die existentielle Wahl zwischen Töten oder Getötet-Werden. Dies war Schmitts Art Nietzsches Wort von der „Großen Politik“ aufzunehmen.

*Der „Mann des Schicksals“*

Nietzsches Einfluss auf die „Frontgeneration“ war geradezu schicksalhaft – und das traf mit geringen Unterschieden für beide, Heidegger und Jünger, zu. Auf vielerlei Art hatte Nietzsche seine eigene Aktualität vorhergesehen. In *Der Wille zur Macht* fleht er den „Übermenschen“ an, dem erbärmlichen Behagen des „letzten Menschen“ entgegenzuwirken, das er im Eröffnungskapitel von *Also sprach Zarathustra* vernichtend kritisiert. Der „Übermensch“ ist Nietzsches Antwort auf den europäischen Nihilismus, ein Verhängnis, das er, Spengler vorwegnehmend, während der zweiten Hälfte der 1880er Jahre diagnostizierte. Die originelle Wende, die Nietzsche diesem Thema gibt, ist die Idee, dass der Nihilismus nicht so sehr den Niedergang oder die Verdunkelung der höchsten Werte spiegelt, sondern ihre Vollendung. Denn Werte wie der Sokratische Rationalismus oder die christliche Brüderlichkeit sind in Nietzsches Sicht von Natur aus nihilistisch, d.h. feindlich gegenüber dem Leben oder der Existenz.

Mit Konzepten wie dem des „Übermenschen“ und dem „Willen zur Macht“ sucht Nietzsche nach einem Gegengewicht zum europäischen Nihilismus, dessen „Gespenst“ im Europa des Fin-de-Siècle „umherging“. Wie Nietzsche in *Der Wille zur Macht* prognostizierte:

„Im Gegensatz zu dieser Verkleinerung und Anpassung des Menschen an eine spezialisierte Nützlichkeit bedarf es der umgekehrten Bewegung, - der Erzeugung des synthetischen, des summierenden, des rechtfertigenden Menschen [...] als ein Untergestell, auf dem er seine höhere Form zu sein sich erfinden kann.“<sup>2</sup>

In *Ecce Homo* stellt Nietzsche die Frage: „Warum ich Schicksal bin“. Er antwortet:

„Ich kenne mein Los. Es wird sich einmal an meinen Namen die Erinnerung an etwas Ungeheures anknüpfen – an eine Krisis, wie es keine auf Erden gab, an die tiefste Gewissens-Kollision,

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, Leipzig 1930, S. 590.

an eine Entscheidung, heraufbeschworen *gegen* alles, was bis dahin geglaubt, gefordert, geheiligt worden war. Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit [...] Mit alledem bin ich notwendig auch der Mensch des Verhängnisses. Denn wenn die Wahrheit mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf tritt, werden wir Erschütterungen haben, einen Krampf von Erdbeben, eine Versetzung von Berg und Tal, wie dergleichen nie geträumt worden ist. Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt – sie ruhen allesamt auf der Lüge: es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an gibt es auf Erden *große Politik*.<sup>3</sup>

Angesichts solcher Prophezeiungen dürften selbst Zweifler Schwierigkeiten haben abzustreiten, dass Nietzsche mit außerordentlicher Hellsichtigkeit die europäische Katastrophe von 1914-1918 vorausgesehen hat und dass seine Einsicht in Bezug auf den europäischen Nihilismus eine zutreffende *Zeitdiagnose* war, mit der sich alle, die über den *Zivilisationsbruch* des Ersten Weltkrieges hinausdenken wollten, auseinandersetzen mussten.

### „Erlösung durch Pulverisierung“

Nietzsches Prophezeiung der neuen „Barbaren“ war der Vorbote und Inbegriff eines hyper-maskulinen Krieger-Ethos. In *Kampf als inneres Erlebnis* beschreibt Ernst Jünger treffend diesen neuen Geist der Männlichkeit: „Die Feuertaufe! Da war die Luft so von überströmender Männlichkeit geladen, dass man hätte weinen mögen, ohne zu wissen, warum. O Männerherzen, die das empfinden können!“ Jünger wurde der bedeutendste Repräsentant der Frontgeneration, der Barde der *Materialschlachten*. In Werken wie *In Stahlgewittern* und *Kampf als inneres Erlebnis* schuf er Panoramabilder mechanisierter Blutbäder, deren tödliche Reichweite jedes historisch überkommene Maß übertraf. So wie Homer die unsterblichen Taten der Helden des trojanischen Krieges an die Nachwelt

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, in: ders., *Werke in drei Bänden*, Bd 2, hg. v. Karl Schlechta, München 1954, S. 1152.

in Versen weitergab, tat dies Jünger für die *Schützengraben-Gemeinschaft* des Ersten Weltkriegs, als sich die „globale“ Balance zwischen Mensch und Maschine zum Nachteil des niedrigen menschlichen Subjekts verschob.

Paradoxerweise lag darin die Erlösung des Subjekts. In den großen Materialschlachten würde das Individuum mit einer Erfahrung von kosmischer Bedeutung konfrontiert. Was Jünger in diesen schrecklichen Feuertaufen pries, war eine Art Erlösung durch Pulverisierung:

„Ein letztes noch: die Ekstase. Dieser Zustand des Heiligen, des großen Dichters und der großen Liebe ist auch dem großen Mute vergönnt. Da reißt Begeisterung die Männlichkeit so über sich hinaus, daß das Blut kochend gegen die Adern springt und glühend das Herz durchschäumt. Das ist ein Rausch über alle Rauschen, eine Entfesselung, die alle Bande sprengt. Es ist eine Raserei ohne Rücksicht und Grenzen, nur den Gewalten der Natur vergleichbar. Da ist der Mensch wie der brausende Sturm, das tosende Meer und der brüllende Donner. Dann ist er verschmolzen ins All, er rast den dunklen Toren des Todes zu wie ein Geschöß dem Ziel. Und schlagen die schwarzen Wellen über ihm zusammen, so fehlt ihm längst das Bewußtsein des Übergangs. Es ist, als gleite die Woge ins flutende Meer zurück.“<sup>4</sup>

Auf den Schlachtfeldern der Marne und der Somme nahm Nietzsches erlösende Idee des *amor fati* eine völlig neue Bedeutung an. Jünger machte nie ein Geheimnis aus seiner Abneigung gegenüber der Mittelmäßigkeit der bourgeois Normalität – ein Zustand, den Heidegger in *Sein und Zeit* scharf als „durchschnittliche Alltäglichkeit“ kritisiert. Er betrachtete den Krieg und die Möglichkeit für „Grenzerfahrungen“, die dieser bereitstellte, als die Chance des Lebens: eine existentielle Befreiung von der entgeistigten Routine einer Alltagsexistenz; eine endlose Quelle von „Grenzzuständen“, „gefährlichen Augenblicken“ oder Begegnungen mit dem Tod, die Schmitt in ähnlicher Weise als „intensives Leben“ feierte.

<sup>4</sup> Ernst Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, in: ders., *Sämtliche Werke*, 2. Abt.: *Essays I*, Bd. 7, München 2002, S. 54.

Jünger beschreibt in *In Stahlgewittern* eine Geheimpatrouille im „Niemandsländ“:

„Unvergeßlich sind solche Augenblicke auf nächtlicher Schleiche. [...] Mit kleinem, metallischem Knacks springt die Sicherung der Pistole zurück; ein Ton, der wie ein Messer durch die Nerven geht. Die Zähne knirschen auf der Zündschnur der Handgranate. Der Zusammenprall muss kurz und mörderisch werden. Man zittert unter zwei gewaltigen Sensationen: der gesteigerten Aufregung des Jägers und der Angst des Wildes. Man ist eine Welt für sich, vollgesogen von der dunklen, entsetzlichen Stimmung, die über dem wüsten Gelände lastet.“<sup>5</sup>

Jünger liebte es, Stendhals Maxime zu zitieren: „La perfection de la civilisation serait de combiner tous les plaisirs délicats du XIXe siècle avec la présence plus fréquente du danger.“<sup>6</sup>

Für Jünger spielte das „Ziel“ keine Rolle mehr. Kampf war Selbstzweck geworden. Er glorifizierte Krieg und Kampf als eine Form „innerer Erfahrung“ und so als ein ästhetisches Ereignis von größter Intensität. In „Les Fleurs de mal“ hatte Baudelaire mit dem Lob der „Ästhetik des Bösen“ ein wichtiges Präzedens geschaffen. Indem der französische Lyriker den Kurzgeschichten Poes ein Leitmotiv entlehnte, wies er darauf hin, dass Objekte des alltäglichen Lebens Gegenstände ästhetischer Träumerei werden könnten, nicht *obwohl*, sondern gerade *weil* sie hässlich oder verhasst waren. Dabei trieb Baudelaire den bürgerlichen Ästhetizismus oder das Prinzip des *l'art pour l'art*, wie wir es beispielhaft im Romantizismus und Wagners „Musikdramen“ finden, auf die Spitze. In *Fleurs du mal* gibt es keine bessere Veranschaulichung dieser Herangehensweise als das Gedicht „Une Charogne“ („Der Kadaver“), dessen Schlussvers lautet:

Et le ciel regardait la carcasse superbe  
Comme une fleur s'épanouir.  
La puanteur était si forte, que sur l'herbe  
Vous crûtes vous évanouir.

<sup>5</sup> Ernst Jünger, *In Stahlgewittern. Aus dem Tagebuch eines Stoßtruppführers*, Berlin 1930, S. 62.

<sup>6</sup> Zit. in: Martin Meyer, *Ernst Jünger*, München 1990, S. 29.

*Männlichkeit, Kampf und Echtheit*

Jünger war Stoßtruppführer im Ersten Weltkrieg, der in einigen der verlustreichsten Schlachten des Krieges mitgekämpft hat – den Schlachten an der Somme und der Marne. Heidegger dagegen hat nie an der Front gedient und sein Kriegsdienst war ausgesprochen ereignislos. Die größte Nähe zu realen Kämpfen hatte er bei seinem Dienst im meteorologischen Korps während der letzten Etappen des Krieges, als er mit der Berechnung der Windverhältnisse mit Blick auf die Gas-Kriegsführung beauftragt war. Angesichts des Nimbus, der das Kriegserlebnis nach dem Krieg als *rite de passage* einer ganzen Generation umgab, setzte Heidegger ständig sein Mangel an Kampferfahrung zu – bis zu dem Punkt, an dem er sogar seinen Lebenslauf fälschte und behauptete, er habe tatsächlich an der Front gedient.

Nichtsdestoweniger, bestimmte Spuren des *Kriegserlebnisses* – oder Heideggers imaginäre Vorstellungen davon – flossen in die existentialistische Analyse von Heideggers großem Werk von 1927, *Sein und Zeit*, ein. Die Schlüsselstellen finden sich in Teil II von *Sein und Zeit*, wo Heidegger sein Konzept von „Geschichtlichkeit“ entwickelt. Für Heidegger bedeutet Geschichtlichkeit, die Idee der Eigentlichkeit von der Ebene des Individuellen auf die des Kollektiven zu transponieren.

Eigentlichkeit lässt den Weg erkennen, wie wir unsere Existenz „zeitigen“. Die von Heidegger so genannte „durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins“, die von dem „Man“ beherrscht wird, schreckt vor den Herausforderungen der echten *Zeitigung* zurück. Sie verweigert die Orientierung auf die Zukunft und sucht stattdessen kleinlaut Zuflucht in der Gegenwart. Ihre Existenz ist durchdrungen von verschiedenen konformistischen und schlaffen Formen uneigentlichen Seins-in-der-Welt. Dazu zählen, laut Heidegger, Neugier, leeres Gerede und Zweideutigkeit. Heidegger charakterisiert diese unauthentischen Verhaltensweisen als Varianten des „*Verfallens*“. Die biblischen Konnotationen dieses Terminus sind intendiert.

Im Gegensatz zum „Man“ stellt authentisches Dasein eine *aktive* Beziehung zur eigenen Vergangenheit dar, welche es „zeitigt“ oder sich mit dem Blick auf seine eigene Möglichkeit zum *Selbstseinkönnen* aneignet – für Heidegger eines der Kennzeichen existentieller Selbstverwirklichung. Umgekehrt umgeht „das Man“ die Anforderungen des Selbstseins insofern es die Herausforderungen der Zeitlichkeit scheut und vermeidet: es verweigert, die eigene Existenz zu verzeitigen, und verharrt stattdessen in der Gegenwart. So nähert sich sein Dasein dem trägen Sein von Sachen anstatt der Dynamik echter *Existenz*.

Im Zusammenhang mit der Erörterung von Geschichtlichkeit und ihren Auswirkungen in *Sein und Zeit*, Teil II, untersucht Heidegger die verschiedenen Arten von authentischem historischem Werden. Während echte Individuen ein *Schicksal* haben, haben echte Gemeinschaften ihr *Geschick*, das sie erfüllen müssen. Gemäß Heidegger ist einer der Indikatoren von Geschichtlichkeit oder echtem historischem Werden die Fähigkeit, „*einen Helden zu wählen*“. Heidegger bemerkt: „Die eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit – daß das Dasein sich seinen Helden wählt – gründet existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit.“<sup>7</sup>

Die Fähigkeit, einen Helden zu wählen, ist eines der Kennzeichen von echter Zeitlichkeit. Sie ist eine der wesentlichen Triebkräfte durch die sich ein Volk seine historische Vergangenheit aneignet, um sich mit Blick auf die Zukunft zu orientieren - eine Erscheinungsform dessen, was Heidegger „geworfener Entwurf“ nennt. Als Volk können wir uns unsere historischen Umstände nicht aussuchen; wir müssen sie als Erbe oder Vermächtnis annehmen. Wie wir uns dieses Erbe zueigen machen, ist eine Sache des „historischen Willens“. Ob wir fähig sind, unsere kollektive Bestimmung zu erfüllen, hängt also von unserer „*Entschlossenheit*“ als ein geschichtliches Volk ab.

---

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>11</sup>1967, S. 385.

Dass die Vorstellung von „Heldentum“ oder „einen Helden zu wählen“ Eingang in die existentielle Analytik von *Sein und Zeit* fand, spiegelt Heideggers tiefe Identifikation mit dem „Kriegererlebnis“ und dessen Bedeutung für die Zukunft des deutschen Daseins wieder. Sie ruft Bilder des *Fronterlebnisses* in Erinnerung sowie die Mythen und Legenden, die es nach dem Krieg umrangten.

Keiner dieser Mythen war lebendiger und beständiger als der Mythos der „*Helden von Langemarck*“, wo, den Berichten zufolge, patriotische junge Deutsche kopfüber in das Feuer feindlicher Maschinengewehrbatterien rannten, während sie begeistert das *Deutschlandlied* sangen. Alles in allem starben an jenem schicksalhaften Tag – dem 11. November 1914 – 145.000 Soldaten. Dies spielte in der Folgezeit eine wichtige Rolle für die Entstehung der Legenden von Heldentum und Männlichkeit, welche die sogenannte „Kriegsjugendgeneration“ kennzeichneten. Wie ein berühmter Kulturhistoriker beobachtet hat,

„wurde Langemarck gleich zu Beginn des Ersten Weltkriegs zur beispielhaften Durchführung eines Themas, ... nämlich dem des Krieges als einer Schule der Männlichkeit. Männlichkeit wurde in das Bild eines Kriegers gegossen, der eine Jugend symbolisierte, die zur Reife herangewachsen war, ohne ihre Attribute der Jugendlichkeit zu verlieren. Jetzt konnte man in diesen jungen Männern griechische Helden sehen, die manches Kriegerdenkmal zieren sollten.“<sup>8</sup>

Es war in Langemarck, wo Adolf Hitler seine Feuertaufe erlebte, eine Erfahrung, die er begeistert in *Mein Kampf* erzählte. Der österreichische Korporal leistete seinen Beitrag zum Mythos des Krieges als Schmiede deutscher Männlichkeit, wenn er beim Verlassen des Schlachtfeldes feststellte: „Siebenjährige Knaben sahen nun Männern ähnlich.“

Nach dem Krieg waren die „Helden von Langemarck“ aufgerufen, eine besiegte Nation neu zu schaffen, durch Kriegsgedenk-gottesdienste oder, während der 1930er, im Rahmen der

<sup>8</sup> George Mosse, *Gefallen für das Vaterland. Nationales Heldentum und namenloses Sterben*, Stuttgart 1993, S. 91.

nationalistischen Zeremonien der Hitlerjugend. Wie George Mosse in *Gefallen für das Vaterland. Nationales Heldentum und namenloses Sterben* zeigt, war die Langemarck-Legende im wesentlichen eine nachträgliche Propaganda-Erfindung, die vom deutschen Generalstab verbreitet wurde, um die erlahmende Kampfmoral zu stärken, als die grauenvolle Realität des Krieges als endloser Stellungskrieg sichtbar wurde:

„Die Schlacht von Langemarck schien die Begeisterung der Augusttage gerade in dem Augenblick neu anzufachen, als unter den Soldaten, auch denen aus der Jugendbewegung, eine Ernüchterung eingesetzt hatte. Zu diesem Zeitpunkt war der Krieg zu einem erbitterten Stellungskrieg geworden, ohne daß spektakuläre Siege zu verzeichnen oder auch nur zu erwarten gewesen wären. Der berühmte Heeresbericht über die Schlacht muß vor dem Hintergrund der rapide schwindenden Begeisterung der Truppen selbst gesehen werden. Der Mythos war notwendig, und wenn er auch nicht die Soldaten in den Schützengräben beeinflussen konnte, so hatte er doch eine Wirkung auf die Heimatfront, und dies ganz besonders - wie alle Aspekte des Mythos vom Kriegserlebnis -, nachdem der Krieg verloren war.“<sup>9</sup>

Viele Anzeichen weisen darauf hin, dass der grundsätzliche Rahmen von *Sein und Zeit* – insbesondere die „Existenziale“, die Heideggers Konzeption von Eigentlichkeit definieren – in entscheidender Hinsicht aus den Erfahrungen der Frontgeneration stammt. Eine enge, *werkimmanente Lektüre* von Heideggers Werk wäre nicht in der Lage, dies zu erkennen. Dieser Einfluss lässt sich nachweisen, wenn man die Vorstellung von *Generation* betrachtet, die eine entscheidende Rolle bei der Definition des Wesens von Geschichtlichkeit spielt. Wenn wir uns Paragraph 74 zuwenden, erfahren wir:

---

<sup>9</sup> Ebd. In der deutschen Ausgabe fehlt der folgende Satz: „*Youth and death were closely linked in that myth: youth as symbolic of manhood, virility, and energy, and death as not death at all but sacrifice and resurrection.*“ Vgl. George Mosse, *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars* New York 1990, S. 71.

„Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesentlich im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als Geschick. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. [...] Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei. Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner ‚Generation‘ macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus.“<sup>10</sup>

Selbstverständlich gibt es Interpretationszusammenhänge, in denen die Rede von „Generation“ als eine Art kollektives Prisma, durch welches historische Erfahrungen gefiltert werden, unverfänglich bleibt. Jedoch ist Heideggers Behandlung dieses Themas in der vorangehenden Passage dies jedoch nicht. In *Sein und Zeit* führt Heidegger das Konzept der Generation nur wenige Sätze vor der Diskussion über „einen Helden zu wählen“ ein, um anzuzeigen, dass die beiden Begriffe unmittelbar miteinander verbunden sind. So sind beide, „Generation“ und „einen Helden zu wählen“ konstitutive Eigenschaften von „Geschichtlichkeit“, wie Heidegger sie definiert. Beide Begriffe sind notwendige Komponenten echter Zeitlichkeit, nicht mehr auf der Ebene individuellen Daseins, sondern im Bereich von kollektiver Aktion oder „Geschick“. Für Heidegger bezeichnet „Geschick“ die echte historische *Existenz* einer „Gemeinschaft“ oder eines „Volkes“. (Heidegger entwickelte diese Kategorien und Einsichten während der frühen 1920er Jahre, der erste Entwurf von *Sein und Zeit* wurde 1926 fertiggestellt.) Die semantischen Implikationen dieser ausgeprägten Begrifflichkeit – die übermäßige Betonung von *Geschick*, *Gemeinschaft*, *Generation* und *Heldentum* – sind eindeutig. Sie entspringt dem Ethos des „Kriegserlebnisses“, wie es von der „Generation“ von Denkern der konservativen Revolution artikuliert wurde – Carl Schmitt, Ernst Jünger, Moeller van den Bruck –, mit denen sich Heidegger politisch identifizierte.

<sup>10</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 384f.

*Existenzphilosophie und die „Ideen von 1914“*

Von seinen ersten Freiburger Vorlesungen im Jahr 1919 an, dem sogenannten „Kriegsnotsemester“, bemühte sich Heidegger, sich von Husserls methodologischem Ideal des „transzendentalen Ich“, das der junge *Privatdozent* als abstrakt und erfahrungsarm ansah, zugunsten des „historischen Ich“ zu distanzieren.<sup>11</sup> In dieser frühen Kritik an Husserl kann man bereits in Umrissen die Fundamentalontologie qua *Weltanschauung* entdecken. Mit der Entscheidung für das erfahrungsreichere „historische Ich“ wollte Heidegger eine existentielle/existenzielle Korrektur der Phänomenologie vornehmen. Ebenso öffnete sich Heidegger dadurch gleichzeitig den Verzerrungen und Vorurteilen der „Ideen von 1914“: zu einer „geistigen“ Rechtfertigung des deutschen Militarismus und des Deutschen *Sonderwegs*, wie sie bereits während des Krieges durch Texte wie Max Schelers „Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg“ und Werner Sombarts „Händler und Helden“ populär geworden war. Diese Position war eine unvermeidliche Begleiterscheinung von Heideggers Ablehnung der transzendentalen Philosophie zu Gunsten von „faktischem Leben“ oder bloßer *Existenz* als seinem neuen philosophischen Ausgangspunkt. Deswegen legte Heidegger in einem Brief an Elisabeth Blochmann vom Januar 1919 dar, dass einer der positiven Auswirkungen des Großen Krieges sein Rang im Prozess der natürlichen Auslese war. Letztlich würden geistig schwache Individuen ausgemerzt, um Raum für geistig ernsthafte Typen zu schaffen – wie Heidegger selbst, wahrscheinlich.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt 1987 (Gesamtausgabe 56/57), S. 205.

<sup>12</sup> Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel, 1918-1969* hg. v. Joachim W. Storck, Marbach 1987, S. 7: „nur innerlich arme Ästheten und Menschen, die bisher als ‚geistige‘ mit dem Geist nur gespielt haben, wie andere mit Geld und Vergnügen, werden jetzt zusammenbrechen und ratlos verzweifeln - von ihnen wird auch kaum Hilfe und wertvolle Direktiven zu erwarten sein.“

*Heideggersche Entschlossenheit und die Verdunkelung der praktischen Vernunft*

Es gibt andere Aspekte von *Sein und Zeit*, die stark an das Kriegserlebnis erinnern und seinen Charakter als Wendepunkt im deutschen geistigen Leben. Hier ist auch die zentrale Bedeutung von „*Entschlossenheit*“ zu betonen, die für Heidegger eines der entscheidenden Merkmale von *Eigentlichkeit* ist. „Das Man“ ist durch einen Mangel von *Entschlossenheit* charakterisiert. Es bleibt, wie Heidegger es ausdrückt, passiv und unfähig, „aufgesogen von der Welt“, von der es sich nicht befreien kann. Es ist verstrickt in „Zweideutigkeit“, „Neugierde“ und „leeres Gerede“ - für Heidegger alles Erscheinungsweisen der *Uneigentlichkeit*.

Eigentliches Dasein dagegen legt angesichts seiner Verpflichtungen und weltlichen Geschäfte *Entschlossenheit* an den Tag. Anders als „durchschnittlich alltägliches Dasein“ ist es nicht ein Spielball von Glück oder Zufall. Es zeigt eine Kraft oder Stärke des Charakters, die es ihm erlaubt, sein vorherbestimmtes *Schicksal* zu erfüllen. (Die gegenseitige Durchdringung von „Wille“ und „Schicksal“ ist zutiefst Nietzscheanisch.) Wie Heidegger in *Sein und Zeit* feststellt: „Nunmehr ist mit der *Entschlossenheit* die ursprünglichste, weil *eigentliche* Wahrheit des Daseins gewonnen.“<sup>13</sup>

Man kann einwenden, dass in *Sein und Zeit* *Entschlossenheit* als Kategorie „praktischer Philosophie“ fungiert.<sup>14</sup> Hier ist die Wahl der Terminologie von höchster Bedeutung, da für Heidegger praktische Philosophie ausdrücklich nicht „praktische Vernunft“ meint, weder im aristotelischen Sinn von *phronesis* noch im Sinne von Kants Moralphilosophie in der *Kritik der praktischen Vernunft*. In beiden Fällen handelt es sich um Fragen moralischer Einsicht oder ethischer Urteilsfähigkeit. Aristoteles befasste sich mit Vortrefflichkeit oder Tugend, Kant mit der Fähigkeit zur Generalisierung unserer

<sup>13</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 297.

<sup>14</sup> Siehe Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie* Frankfurt a. M. 1988.

Handlungsmaximen. Mit anderen Worten: wir müssen in einer Art und Weise handeln, wie jedes rationale Wesen in derselben Situation entscheiden würde zu handeln.

Im Fall von Entschlossenheit sind dagegen solche moralischen Grenzen für das Handeln nicht enthalten. Entschlossenheit ist ausdrücklich antinormativ. Sie weist beides zurück, sowohl einen moralischen Konventionalismus – die Normen einer gegebenen Gemeinschaft – als auch einen ethischen Universalismus à la Kant. Wie in Nietzsches Konzept des „Willens zur Macht“ ist *die bloße Willenskraft oder das Energiequantum* ausschlaggebend, *mit denen diejenigen, die energisch oder bestimmend sind, entscheiden*. Diejenigen die „eigentlich“ sind, dürfen ihren Willen nicht durch normative Überlegungen fesseln lassen, denn diese würden ihre unabhängige Fähigkeit, entschieden zu handeln, beeinträchtigen. In diesem Sinne lobt Heidegger in einem späteren Text (*Einführung zur Metaphysik*) „die Gewalt-tätigen“ für ihre Fähigkeit, sich rücksichtslos über Gesetz und moralische Konvention hinwegzusetzen.<sup>15</sup> Es ist nicht schwer, in solcher Positionierung das Echo der „Deutschen Revolution“ und ihrer lärmenden Forderungen nach Aufhebung der Kompromisse und Halbheiten des „Weimarer Systems“ zu hören. Wie Goebbels kurz nach Hitlers *Machtergreifung* verfügte: „Damit wird das Jahr 1789 aus der Geschichte gestrichen.“<sup>16</sup>

„Entschlossenheit“ bietet eine quasi-heroische Alternative zum Abgrund der Sinnlosigkeit, die ein ständig im Strom der Geschichte treibendes Dasein zu überfluten droht. Sie kennzeichnet ein willentliches Überschreiten sowohl des *Geworfenseins* als auch der Unentschlossenheit des „Man“. Wenn erst die Grundlosigkeit aller sozialen Normen existenzialistisch

<sup>15</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1983, S. 159ff.

<sup>16</sup> Joseph Goebbels in einer Rundfunkrede am 1.4.1933., zitiert nach Karl Dietrich Bracher, *Stufen der Machtergreifung*, in: Karl Dietrich Bracher, Gerhard Schulz, Wolfgang Sauer, *Die nationalsozialistische Machtergreifung: Studien zur Errichtung des totalitären Herrschaftssystems in Deutschland 1933/34*, Bd. I, Köln/ Opladen 1979, S. 26.

entlarvt worden ist – in Übereinstimmung mit Nietzsches Diagnose des europäischen Nihilismus – ist die einzig verbleibende Basis für moralische Orientierung eine Entscheidung ex nihilo: die radikale Behauptung des souveränen Willens, eines Willens, der nicht von sozialer Konvention gebunden ist. Schmitt drückt diese Einsicht treffend aus: „Die Entscheidung macht sich frei von jeder normativen Gebundenheit und wird im eigentlichen Sinne absolut. [...] [Die Norm] wird im Ausnahmefall [...] vernichtet.“<sup>17</sup> Solch ein Dezisionismus ist ein Voluntarismus, dessen Ähnlichkeiten mit dem Nietzscheanischen Ideal des „Willens zur Macht“ – selbst auf eine radikale Entwertung der bürgerlichen Normalität orientiert – keineswegs zufällig sind. Wie Nietzsche selbst an einer Stelle bemerkt: „Ich schätze den Menschen nach dem Quantum Macht und Fülle seines Willens.“ „Woran mißt sich objektiv der Wert?“ Nietzsche fährt fort: „Allein an dem Quantum gesteigerter und organisierter Macht.“ „[...] alle großen Menschen [...] waren [Verbrecher]. [...] Verbrechen [gehört] zur Größe“.<sup>18</sup>

### *Dezisionismus und Anti-Normativismus*

1927, im selben Jahr, als *Sein und Zeit* erschien, entwickelte Carl Schmitt in seinem Werk *Der Begriff des Politischen* das Konzept des „Dezisionismus“. Fünf Jahre früher hatte Schmitt in seiner *Politischen Theologie* die Grundlage für diese Idee gelegt, wenn er am Anfang des Buches verkündete, „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.“<sup>19</sup> Wie Heideggers Entschlossenheit suggeriert der Dezisionismus, dass es nicht so sehr auf den Inhalt oder die Richtung der Entscheidung ankommt, sondern auf die Eindringlichkeit und Intensität des Willens, mit dem man entscheidet. Hinsichtlich des materialen Inhalts von Normen ist der Dezisionismus

<sup>17</sup> Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 82004, S. 18f.

<sup>18</sup> Nietzsche, *Wille zur Macht*, S. 259, 451, 494f.

<sup>19</sup> Schmitt, *Politische Theologie*, S. 13.

indifferent. Schmitts politischer Dezisionismus war der Gegenspieler der „normativen“ Richtung der liberalen Rechtswissenschaft der Weimarer Ära, wie sie von Hans Kelsen repräsentiert wurde. Kelsens „Normativismus“ machte die Rechtsgültigkeit von Rechtsnormen davon abhängig, ob sie in einem korrekten Verfahren promulgiert worden waren.

In *Die Entscheidung*, seinem umfangreichen Buch zum Thema, verknüpft Christian Graf von Krockow die verschiedenen Fäden des konservativ-revolutionären Dezisionismus, wie folgt:

„Die [Heideggersche] Entschlossenheit wird so abgeschnitten von jedem Inhalt, von jedem materialen Wozu, ja diese Abschneidung ist ihr Ziel, ist ihre Leistung und ihre Bewährung. Damit zeichnet sich bei Heidegger der gleiche Vorgang ab wie in der Fassung des ‚Kampfes‘ bei Jünger und der der ‚Entscheidung‘ bei Schmitt. Wenn es bei Schmidt heißt, daß die Entscheidung, normativ gesehen, aus dem Nichts geboren wird, dann zeigt Heidegger, wie die Entschlossenheit aus dem Grunde der Nichtigkeit erwächst, wo ‚Normen‘, die sämtlich als aus der verfallenden Welt des ‚Man‘ stammend durchschaut werden müssen, gar nicht mehr auftauchen können. Und wenn Schmitt im politischen Bereich das parlamentarische System als ein System der Umgehung aller wirklichen Entscheidung hinstellt, damit bezeugt Heidegger, daß das ‚Man‘ in der Zweideutigkeit des ‚Geredes‘, in der ‚Öffentlichkeit‘ - der die ‚Verschwiegenheit‘ des eigentlichen, entschlossenen Daseins entgegensteht - sich von jeder Entscheidung ‚davonschleicht‘.“<sup>20</sup>

### *Das Sein-zum-Tode und das Kriegserlebnis*

Das *Sein-zum-Tode* schließlich lässt die Entschlossenheit des Daseins, dem schwächlichen Verhaftetsein des „Man“ in sozialer Konformität oder dem „*Verfallen*“ zu entkommen, in besonderer Weise hervortreten. In dieser Hinsicht ist die existenzielle Analyse von *Sein und Zeit* sowohl eine Meditation

<sup>20</sup> Christian Graf von Krockow, *Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, und Martin Heidegger*, Frankfurt a. M. 1990, S. 76.

über die menschliche Endlichkeit als auch eine entschiedene Ablehnung des christlichen Ideals des ewigen Lebens. Dies gehört wesentlich zu Heideggers „existenziellem Realismus“. Heideggers Ablehnung „idealistischer“ Herangehensweisen an Fragen von Philosophie und *Existenz* ist ein weiteres Element, dass er mit seinen konservativ-revolutionären Brüdern, Schmitt und Jünger, teilt. In der *Politischen Romantik* lehnt Schmitt in ähnlicher Weise idealisierende, organische und holistische Metaphern des Staates, wie sie von politischen Denkern der Romantik, wie Adam Müller und A. W. Schlegel, bevorzugt worden sind, zugunsten der strengen Lehre des „politischen Existentialismus“ ab.

In *Sein und Zeit* ist die zentrale Bedeutung des Seins-zum-Tode ein weiteres Indiz für Heideggers Selbstverständnis als post-Nietzscheanischer Denker. Seine Philosophie nimmt als vorweggenommenen Schluss Nietzsches Wort vom „Tode Gottes“, das in Nietzsches Denken als Metapher für den Niedergang der höchsten Ideale des Westens – Wahrheit, Moralität, Religion, usw. – dient. „Durchschnittlich alltägliches Dasein“ versucht, die Unausweichlichkeit der menschlichen Endlichkeit zu verdrängen, und bleibt daher, „aufgesogen von der Welt“, unfähig, die Zukunft zu planen, wohingegen eigentliches Dasein, das *Vorlaufen-zum-Tode*, die letzten Überbleibsel existenzieller Selbstgefälligkeit erschüttert und alle gewohnten Weltbeziehungen produktiv verfremdet. Das ist wahr, insofern die Möglichkeit des Todes eine ontologische *Angst* aufsteigen lässt, die nicht so sehr die individuelle Existenz oder spezifische Entitäten infrage stellt, sondern die Existenz schlechthin: das In-der-Welt-sein als solches. Die Erkenntnis der menschlichen Endlichkeit durch das Dasein hat einen radikal *individualisierenden* Effekt – wenn Heidegger auch rasch hinzufügt, dass eine solch radikale Individualisierung zugleich die Voraussetzung für ein echtes Sein-mit-Anderen sei.

In der Geschichte der westlichen Philosophie, sticht Heideggers Diskussion über das Sein-zum-Tode in einzigartiger Weise heraus. Anders als der Stoizismus kündigt Heideggers

Betrachtung einen gegenüber *ataraxia* oder Loslösung gesteigerten Sinn existenzieller Hingabe an. In diesem Sinne bemerkt er: „Der Tod im weitesten Sinne ist ein Phänomen des Lebens.“<sup>21</sup>

In *Sein und Zeit*, Teil II, untersucht Heidegger welche Folgen es für das Dasein habe, seine „eigenste Möglichkeit“ des Daseins richtig zu verstehen, eine Möglichkeit, die „unbezüglich“ und „unüberholbar“ ist. Mit anderen Worten: Sein-zum-Tode ist nicht eine Form von Sein-mit-Anderen - im Gegenteil, es trennt eigentliches Dasein von uneigentlichem Sein-mit-Anderen - und bleibt unübersteigbar. Er antwortet:

„Das Vorlaufen [zum Tode] erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des *eigensten äußersten Seinkönnens*, das heißt als Möglichkeit *eigentlicher Existenz*. [...] Das Vorlaufen [zum Tode] läßt das Dasein verstehen, daß es das Seinkönnen, darin es schlechthin um sein eigenstes Sein geht, einzig von ihm selbst her zu übernehmen hat.“<sup>22</sup>

Der Einfluss des *Kriegserlebnisses* auf Heideggers Betrachtungen ist nicht zu übersehen. In vielerlei Hinsicht wurde das Kriegerethos des Ersten Weltkriegs und der Nachkriegszeit von einer „Metaphysik des Todes“ untermauert. Dieser Geist infiltrierte die paramilitärischen Veteranenorganisationen, wie die Freikorps Gustav Noskes und die Schwarzhemden Mussolinis, die nach dem Krieg stark anwuchsen und während der 1920er Jahre den aufkeimenden faschistischen Bewegungen, wie Mussolinis Partita Fascista Italiana und Hitlers NSDAP, direkt Vorschub leisteten. Nach Einschätzung von Herbert Marcuse diente die Hervorhebung des Seins-zum-Tode dazu, die emphatische Betonung des Opfers durch den Faschismus und den Nationalsozialismus als einen Zweck in sich selbst zu rechtfertigen:

„... there is a famous phrase by Ernst Jünger, the Nazi writer, who speaks of the necessity of sacrifice ‚*am Rande des Nichts oder am Rande des Abgrunds*‘ – ‚on the edge of the abyss, or on

<sup>21</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 246.

<sup>22</sup> Ebd., S. 263.

the edge of nothingness' [...]. In other words a sacrifice that is good because it is a sacrifice, and because it is freely chosen [...] by the individual. Heidegger's notion [of Being-toward-death] recalls the battle cry of the fascist Futurists: *Eviva la muerte*.<sup>23</sup>

In einem Interview über „Heidegger and Politics“ in den 1970er Jahren sagte Marcuse im Blick auf die Grundkategorien oder „Existenziale“, die *Sein und Zeit* strukturieren, dass die existenzielle Analyse Heideggers eine in hohem Maße repressive Interpretation der menschlichen Existenz durchziehe:

„Idle talk, curiosity, ambiguity, falling and being-thrown into, concern, being-toward-death, anxiety, dread, boredom, and so on. Now this gives a picture which plays well on the fears and frustrations of men and women in a repressive society – a joyless existence: overshadowed by death and anxiety; human material for the authoritarian personality.“<sup>24</sup>

Heidegger benutzt zwei Ausdrücke, um den ontologischen Status des Todes zu beschreiben: *Sein-zum-Tode* und *Vorlaufen-zum-Tode*. Der zweite Begriff, der im Englischen gewöhnlich mit „anticipation of death“ übersetzt wird, ist für unser Thema von besonderem Interesse. Die englische Übersetzung ist irreführend, insofern sie eine *zeitliche* Dimension des Begriffs suggeriert und zugleich seine wichtigeren *räumlichen* und *ideologischen* Aspekte vernachlässigt. *Vorlaufen-zum-Tode* drückt eine Aktivität aus. Es erweckt den Eindruck eines „gefährlichen Zusammentreffens“, die Vorstellung, dass man aktiv „*vor läuft*“, um dem eigenen Tod zu begegnen. Historisch betrachtet, beschwört der Begriff das Bild des „going over the top“ herauf. Dieser Ausdruck wurde während des Ersten Weltkriegs gebraucht, um die gefährlichen Einsätze einer Kampfseinheit zu beschreiben, die aus den Schützengräben in das Niemandsland vorrückte, - dorthin, wo während der heftigsten Schlachten die Mortalitätsrate höher als 70 oder 80% war. „Entschlossen in den Tod vorlaufen‘ was how the

<sup>23</sup> Herbert Marcuse, Heidegger's Politics: An Interview, in: ders., *Heideggerian Marxism*, hg. v. Richard Wolin und John Abromeit, Lincoln 2005, S. 172.

<sup>24</sup> Ebd., S. 170.

acts of those who were later called the ‚Helden von Lange-marck‘ were characterized.”<sup>25</sup>

Als ein Werk der Fundamentalontologie bleibt *Sein und Zeit* indifferent gegenüber Fragen von seinshafter oder weltlicher Verpflichtung. Da Fragen von *Eigentlichkeit* stets spezifisch im Blick auf das In-der-Welt-Sein eines einzelnen Daseins sind, können sie nicht auf der ontologischen Ebene gelöst werden. Fundamentalontologie operiert auf der Ebene von „formalen Anzeigen“ oder generellen Strukturen menschlicher Existenz, die von wirklich existierendem, faktischem Dasein absehen.

Nichtsdestoweniger gestand Heidegger immer ein, dass sein Ausgangspunkt als Philosoph seine eigene *existentiellen* oder ontische Situationsgebundenheit als einzelnes existierendes Individuum war. Ein Brief an Karl Löwith von 1921 enthält ein bemerkenswert offenes Bekenntnis zur existenziellen Basis seines Denkens. Heidegger bekräftigt, dass er auf der Grundlage seiner eigenen „Faktizität“ philosophiert, d.h. ausgehend von seiner eigenen existenziellen Situationsgebundenheit. Die Existenz, konstatiert er, „wütet [...] [m]it dieser *Soseins-Faktizität*“.<sup>26</sup>

In ähnlicher Weise behauptet Heidegger in *Sein und Zeit*, dass alle Ontologie einen determinierten ontischen Standpunkt oder eine Perspektive erfordert. So gesehen, hat er nur den logischen Schluss aus seinem philosophischen Standpunkt gezogen. Vorgängig zu ihrem Interesse an abstrusen Fragen einer fundamentalen Ontologie existieren Philosophen als einzelne, situierte In-der-Welt-Seiende. Die ursprüngliche Realität des menschlichen Lebens ist *Geworfenheit*. Daher bleibt unsere menschliche Situationsgebundenheit oder das In-der-Welt-Sein eine existenzielle Voraussetzung, die allen philosophischen Selbsterklärungsversuchen vorausliegt. Theoretische Rekonstruktionen sind immer *nachträglich*.

<sup>25</sup> Johannes Fritsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, Berkeley 1999, S. 3.

<sup>26</sup> Heidegger, Letter to Karl Löwith, in: Richard Wolin (Hg.), *Martin Heidegger and European Nihilism*, New York 1995.

Diese Betrachtungen legen nahe, dass der spezifische Charakter von Heideggers Existentialismus von seinem eigenen faktischen In-der-Welt-Sein herrührt. Als solcher ist er untrennbar mit der *Stimmung*, der *Befindlichkeit* oder dem *Zeitgeist* der Frontgeneration verbunden.

Der Übergang vom „ontologischen“ zum „ontischen“ Bereich ist nicht völlig determiniert. Der Augenblick der Entscheidung birgt immer ein Element der Unbestimmtheit in sich. Nichtsdestoweniger stellte Heidegger, als 1933 die „Stunde der Entscheidung“ schlug, die Kategorien der fundamentalen Ontologie unzweideutig in den Dienst der „Deutschen Revolution“ und passte das *Vorlaufen-zum-Tode* einer deutlich „nationalrevolutionären“ Lesart an. In einem Vortrag zu Ehren des Nazi-Helden und -Märtyrers Albert Leo Schlageter im Mai 1933 deklamierte er:

„Wehrlos vor die Gewehre gestellt, schwang sich der innere Blick des Helden über die Gewehrmündungen hinweg zum Tag und zu den Bergen seiner Heimat, um im Blick auf das alemannische Land für das deutsche Volk und sein Reich zu sterben. [...] Er durfte seinem Schicksal nicht ausweichen, um den schwersten und größten Tod harten Willens und klaren Herzens zu sterben.“<sup>27</sup>

In dieser Passage übersetzt Heidegger einige seiner Schlüssel-*Existenziale* von *Sein und Zeit*, Teil II, – „einen Helden wählen“, Volk, Eigentlichkeit und Sein-zum-Tode – ontisch in ein passendes Idiom für das, was er als „Größe und Herrlichkeit [*des nationalen*] *Aufbruchs*“ bezeichnet. Interpretieren von *Sein und Zeit* müssen kritisch reflektieren, dass in Heideggers Sicht *deutsche* Geschichtlichkeit und *deutsche Volksgemeinschaft* am effektivsten die existenziellen Bestimmungen von *Sein und Zeit*, Paragraph 74, verkörperten. Heideggers Schlussfolgerungen waren zum Teil von seiner Ablehnung

<sup>27</sup> Martin Heidegger, Gedenkworte zu Schlageter, 26. Mai 1933, in: ders., *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, 1910-1976*, Frankfurt a.M. 2000, S. 760; siehe auch ders., „Schlageter,“ in: Richard Wolin (Hg.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Cambridge, Mass. 1993, S. 41f.

des philosophischen „Universalismus“ bestimmt, d.h. der Tradition der sokratischen Schule und ihrer metaphysischen Erben (Thomas von Aquin, Descartes und Kant), zugunsten eines „Partikularismus“, wie er in Begriffen wie *Jemeinigkeit*, *Eigentlichkeit* usw. enthalten ist.

Heidegger-Anhänger loben für gewöhnlich die intellektuelle Originalität von *Sein und Zeit*, und in vielerlei Hinsicht ist ihre Bewunderung wohl begründet. Wie auch immer, aus einer anderen Perspektive bleiben die rhetorische Form und der thematische Gehalt seines Meisterwerks von 1927 ausgesprochen banal. Eine aufmerksame Betrachtung des kategorialen Rahmens von *Sein und Zeit* zeigt, dass Heideggers Text den „Ideen von 1914“ wie auch den Aspekten des *Kriegserlebnisses* in übertriebener Weise verpflichtet bleibt, und dies, obwohl er selbst den Krieg nur aus der Perspektive der sicheren Heimatfront erlebte. Die kämpferische Sprache, auf die er zurückgreift, – „einen Helden wählen“, „Generation“, „Seinzum-Tode“, „Entschiedenheit“ – und die er als Merkmale von *Eigentlichkeit* oder Echtheit ansieht, waren tatsächlich in der Nachkriegsliteratur allgegenwärtig. Sie dokumentiert den Versuch der Veteranen, den Ausnahmezustand des Kriegserlebnisses über den Waffenstillstand 1918 hinaus zu verlängern und die Rückkehr zur prosaischen Realität des Zivillebens zu vermeiden oder hinauszuschieben. Mit der freiwilligen Meldung zum Kriegsdienst hatten die Angehörigen der Kriegsgeneration der Langeweile der bürgerlichen Existenz dadurch entkommen wollen, dass sie sich kopfüber in den Rausch der Schlachten stürzten und Erlösung von der stupiden Routine des Alltags in der „Gemeinschaft der Schützengräben“ suchten.

In vielen Fällen bedeutete eine solche Rhetorik nichts anderes als ein nachträgliches Verdrängen der grausamen Kriegsrealität: ein Versuch, die Qualen und Leiden der Schlachten zu unterdrücken, indem sie im Nachhinein mit einer Aura von Tiefe und Bedeutsamkeit versehen wurden, die natürlich wenig Ähnlichkeit mit der brutalen Wirklichkeit der Grabenkämpfe aufwies. Vielfach bezeugt ist in der Nachkriegszeit

die Kluft zwischen den Erlösungserwartungen, mit denen die Generation von 1914 in den Krieg eilte, und den unaussprechlichen Grausamkeiten des tatsächlichen Kampfes: endlos scheinende Abschnitte von quälender Langeweile, unterbrochen von selbstmörderischen Ausfällen ins Niemandsland, deren Auswirkungen nur wenige Frontkämpfer physisch und psychisch unversehrt ließen. Der Enthusiasmus für den Krieg war

„an affirmation of basic cultural values that are sometimes regarded as ‚uncharacteristic‘ of that thing which we call the ‚European mind,‘ bourgeois culture, or industrial civilization. The joyful abandonment of individuality, the search for an escape from privacy, the enjoyment of a life of obedience and equality under compulsion – all were an escape not from freedom but from *contradiction*. The attractions of the traditional image of war lay in its presentation of the possibility of noncontradictory action that did not require an ‘ego’ and in the possibility of unmediated, *authentic* contact between human wills.“<sup>28</sup>

Diese Generation junger Männer, die verführt war durch die Mythen von Heldentum und Ehre, musste sehr bald lernen, dass in den titanischen Materialschlachten der Mut und die Tapferkeit individueller Kämpfer nichts zählte. In einem solchen Krieg war die technische Leistungsfähigkeit einer Armee von unendlich größerer Bedeutung als das Draufgängertum der Frontsoldaten. In diesem Krieg hatte ein moderner Achilles oder Hector keinen Platz. Stattdessen wurden inmitten von „Stahlgewittern“ Individuen zu Statisten reduziert – zu einer Bedeutungslosigkeit, die sich ironischerweise nicht von den Erfahrungen im System der modernen Industrie unterschied, denen die Kriegsfreiwilligen hatten entfliehen wollen. Ein scharfsinniger Chronist des Ersten Weltkriegs beobachtete:

“The enthusiasm for war was not simply the negation of modern society, with its constraints and constrictions; it was also the *affirmation* of war with *its* particular constraints. This affirmation

<sup>28</sup> Eric Leed, *No-Man's-Land: Combat and Identity in World War I*, New York 1977, S. 70.

focused not on the destructiveness of war or the opportunities for 'libidinal insubordination' that war created, but upon the moral and cultural values and the image of character and community that had come to be invested in war."<sup>29</sup>

*Die Ästhetik des Schreckens: Heideggers Zeitsemantik von Gefahr und Wagnis*

Während die Hermeneutik eine Horizontverschmelzung und die Betrachtung gegenseitigen Verstehens bevorzugt, zieht Heideggers Fundamentalontologie offenkundig eine radikale philosophische Sprache vor. Dies steht mit seiner Erklärung in *Sein und Zeit* im Einklang, dass die Voraussetzung für Philosophie die „Destruktion der Geschichte der Ontologie“<sup>30</sup> ist. Entscheidend ist dabei eine philosophische *Stimmung*, die in Terminologie und Ton der Mahnung Nietzsches in *Die fröhliche Wissenschaft* entsprach, „gefährlich [zu] leben!“ – eine Stimmung, die sich fühlbar nach dem *Zivilisationsbruch* von 1914-1918 ausbreitete. Nietzsche behauptete, dass seine Bücher keine literarischen Werke, sondern *Attentate* seien und dass seine Prophezeiungen 50 Jahre nach seinem Tod eintreten würden. Heidegger glich sich dieser Nietzscheanischen Haltung an, die der Philosoph Winfried Franzen treffend als „Sehnsucht nach Härte und Schwere“<sup>31</sup> bezeichnet hat. Im Geiste Nietzsches und der literarischen Repräsentanten der Frontgeneration wie Jünger, durchzog Heideggers Werk die Vorstellung, dass Philosophie zu treiben, bedeutete, ein Wagnis auf sich zu nehmen und die Gefahr zu suchen.

Die Semantik von Gefahr und Wagnis kennzeichnet ebenso Heideggers Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* von 1929. Hier nimmt Heidegger Überlegungen vorweg,

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 19.

<sup>31</sup> Winfried Franzen, Die Sehnsucht nach Härte und Schwere. Über ein zum NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung „Die Grundbegriffe der Metaphysik“ von 1929/30, in: Gethmann-Siefert/Pöggeler, *Heidegger*, S. 78-92.

die Ernst Jünger zwei Jahre später in seinem bahnbrechenden Essay „Über die Gefahr“ niederlegte, der Einführung zu *Der gefährliche Augenblick*, Jüngers fotografischer Sammlung von Bildern des Todes und der Verstümmelung. Nicht von ungefähr hat Karl Heinz Bohrer seiner wegweisenden Studie über Jüngers ästhetisches Empfindungsvermögen den Titel *Ästhetik des Schreckens* gegeben. Walter Benjamin bemerkt in einer aufschlussreichen Rezension von Jüngers Band *Krieg und Krieger* von 1931 treffend, dass Jünger in seiner Glorifizierung des Krieges die Idee der Selbsterstörung der Menschheit zu einem Punkt erhoben hat, an dem sie als ein ästhetisches Ereignis höchsten Grades erfahren werden kann. Jünger schreibt:

„Zu den Zeichen des Zeitalters, dessen Schwelle wir überschritten haben, gehört der gesteigerte Einbruch des Gefährlichen in den Lebensraum. Es ist kein Zufall, der sich hinter dieser Tatsache verbirgt, sondern eine umfassende Wandlung der inneren und äußeren Welt. Dies wird uns klar,“ fährt Jünger fort, „wenn wir uns erinnern, welche wichtige Rolle in dem bürgerlichen Zeitalter, das hinter uns liegt, dem Begriffe der Sicherheit zugewiesen war. Der Bürger selbst ist vielleicht am besten gekennzeichnet als der Mensch, der die Sicherheit als einen höchsten Wert erkennt und demgemäß seine Lebensführung bestimmt. Seine Ordnungen und Systeme sind darauf angelegt, den Raum gegen die Gefahr abzudichten, die sich manchmal, in Zeiten, während deren kaum ein Wölkchen den Himmel zu trüben scheint, in große Fernen verliert.“<sup>32</sup>

Analoge Betrachtungen beschäftigen Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Hier werden die Bruchstellen zwischen „existentialer“ und „existentieller“ Analyse bis zur Unkenntlichkeit verwischt. Heideggers Text gleitet oft in eine Zeitkritik ab: in eine ideologische Anklage der existenziellen Schwächen der Weimar Republik – ihrer geistigen Grenzen, wenn man sie vom überlegenen Standpunkt der *Existenzphilosophie* aus betrachte. Weitschweifig beklagt er die

<sup>32</sup> Ernst Jünger, „Über die Gefahr,“ in: Ferdinand Bucholtz (Hg.), *Der gefährliche Augenblick. Eine Sammlung von Bildern und Berichten*, Berlin 1931 S.11-16.

allgegenwärtige Stimmung der *Langweiligkeit*, die das Leben in Deutschlands flügge werdender demokratischer Republik durchziehe, während er zugleich in *Sein und Zeit* die ontologische Kritik der „durchschnittlichen Alltäglichkeit“ mit einer zeitgenössischen ontischen logischen Folge liefert.

Das Problem der bürgerlichen Gesellschaft, die Heidegger bekämpft, ist nicht die Langeweile an sich, sondern dass diese Langeweile *diffus* bleibt und dadurch in ihren wirklichen Proportionen oder in ihrem „Wesen“ nicht wahrgenommen werden kann. Dies ist nur eine andere Art auszudrücken, dass die Weise, in der die Langeweile erfahren wird, von Uneigentlichkeit durchdrungen ist. Hier scheint Heidegger Nietzsches Beschreibung des europäischen Nihilismus in *Der Wille zur Macht* zu folgen. Nietzsche verfiel dem Standpunkt, dass der Nihilismus, das moderne Dilemma *par excellence*, solange nicht überwunden werden kann, bis er seinen Höhepunkt erreicht hat. Aus diesem Grund beschreibt sich Nietzsche als ein „perfekter“ oder „aktiver“ Nihilist im Einklang mit seiner *Maxime*, dass man dem, was stürzt, den letzten Stoß versetzen soll. Nietzsches *Maxime* gilt insbesondere für eine bürgerliche Zivilisation im fortgeschrittenen Stadium ihres Niedergangs.

In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* behauptet Heidegger gleichermaßen, dass Langeweile nicht überwunden wird, bevor sie ihren Punkt der Vollendung erreicht hat. Die zur Debatte stehende Zeitlichkeit ist nicht eine der graduellen, evolutionären Veränderung, sondern wird mit Hilfe einer Semantik des radikalen Bruchs zum Ausdruck gebracht. In Heideggers Sicht bedeutet die Verbreitung der Langeweile als Stimmung, dass wir unfähig sind, den Zustand der „*Bedrängnis*“ zu erfahren, der die zeitgenössische Geschichtlichkeit beherrscht. Da wir deshalb unfähig sind, das ganze Ausmaß der zeitgenössischen Krise wahrzunehmen, können wir sie nicht überwinden. Gegenwärtiges Leben ist nicht nur völlig verstrickt in Uneigentlichkeit, sondern in seiner gegenwärtigen Verkörperung ist das Dasein so tief „gefallen“, dass es unempfindlich für seinen eigenen Krisenzustand geworden ist. Wir müssen den Menschen erst auf die Dimension vorbereiten, schlägt

Heidegger vor, „innerhalb derer ihm überhaupt wieder dergleichen wie ein Geheimnis seines Daseins begegnet.“ „Daß bei dieser Forderung und bei der Anstrengung, ihm näherzukommen,“ fährt er fort, „dem heutigen Normalmenschen und Biedermann bange wird und zuweilen vielleicht schwarz vor den Augen, so daß er sich umso krampfhafter an seine Götzen klammert, ist vollkommen in Ordnung.“<sup>33</sup>

Um dieser allumfassenden *Not* abzuhelfen, nimmt Heidegger, im Geiste Jüngers, den Schock und den „Schrecken“ in Anspruch, dessen wichtigster empirischer Vorgänger der Weltkrieg war.

„Wir müssen erst wieder rufen nach dem, der unserem Dasein einen Schrecken einzujagen vermag“, beobachtet Heidegger. „Denn wie steht es mit unserem Dasein, wenn ein solches Ereignis wie der Weltkrieg im wesentlichen spurlos an uns vorübergegangen ist?“<sup>34</sup>

Heidegger nimmt das *Kriegserlebnis* als ein Modell echter Zeitlichkeit wahr, insofern es, wie bei Jünger, dazu dient die *Stimmung* kleinbürgerlicher Konformität zu zerstören, in der die durchschnittliche Alltäglichkeit gefangen ist. Wie viele seiner Landsleute aus der *Kriegsgeneration* verstand Heidegger den Krieg als gewaltiges Läuterungsgeschehen oder als Wasserscheide. Nachdem das deutsche geistige Leben durch diese Reinigung gegangen sei, würde es nie mehr dasselbe sein. Als die 1920er Jahre zu Ende gingen und die Weimar Republik eine (kurzlebige) Periode der Stabilisierung erlebte, fürchtete Heidegger, dass die Lektionen des *Kriegserlebnisses* als eines *Ereignisses* weitgehend vergessen worden seien. Stattdessen habe sich ein Zustand der Langeweile oder der durchschnittlichen Alltäglichkeit durchgesetzt.

Wir können nur darüber spekulieren, was Heidegger mit der provokativen Erklärung im Sinn hatte, dass wir nach jemanden rufen müssen, „der unserem Dasein einen Schrecken

<sup>33</sup> Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1983, S. 255.

<sup>34</sup> Ebd., S. 255f.

einzujaßen vermag.“<sup>35</sup> Nichtsdestoweniger stimmt diese Bemerkung mit der Ästhetik des Schocks und Bruchs überein, die *Sein und Zeit* durchzieht, in der „Existenziale“ wie *Angst, Zerstörung, Entschlossenheit* und *Vorlaufen-zum-Tode* eine hervorgehobene Rolle spielen. Darüber hinaus enthält sie deutliche Anklänge an Nietzsche. Heidegger schlägt vor, dass wir den Mut, „gefährlich zu leben“, wiedererlangen und suggeriert, dass dieses Ziel nur erreicht werden kann, wenn wir den Befehlen echter Führergestalten – Nietzscheanischer Übermenschen – folgen, die Heidegger ungeniert als „Gewalttätige“ charakterisiert: große Poeten, große Staatsmänner und große Denker, die fähig sind, mit der Mentalität bürgerlicher Konformität zu brechen, um Geschichtlichkeit in die Richtung von Eigentlichkeit umzuleiten.<sup>36</sup>

Das ontologische Ergebnis von Heideggers zeitlicher Semantik von Schock und Bruch ist, dass das Dasein in engerer Nachbarschaft zum Sein steht. Denn die Seinsfrage ist, wie wir gesehen haben, auch eine Frage der Geschichtlichkeit – eine Korrelation, die sich deutlich in Heideggers späterer Neuformulierung des Primats der Seinsgeschichte abzeichnet.

---

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1983, S. 159ff.