

Feuilleton

Iris Hennigfeld

»Wer mich nur aus meinen Veröffentlichungen kennt, der kennt mich *nicht*«

Zu Martin Heidegger: »Vier Hefte I und II (Schwarze Hefte 1947–1950)«*

Vor sechs Jahren erschien der erste Band der sogenannten »Schwarzen Hefte« (SH) von Martin Heidegger (1889–1976) als 94. Band der Gesamtausgabe seiner Werke. Bei diesen Heften, deren Titel in dieser Form vermutlich nicht auf Heidegger selbst zurückgeht, handelt es sich um ein jenseits der Öffentlichkeit und über einen Zeitraum von mehr als 40 Jahren entstandenes Manuskript, eine Art philosophisches Skizzen- oder Denktagebuch. Heidegger hatte hierzu neben seinem öffentlichen Wirken kurze Texte und Überlegungen in schwarze Wachstuchhefte von ungewöhnlichem Format eingetragen. Zu Lebzeiten gewährte der Philosoph niemandem Einsicht, hatte aber für eine spätere Veröffentlichung der Hefte und deren Chronologie im Kontext der Gesamtausgabe seiner Werke Sorge getragen. Mitte der Siebzigerjahre wurden die philosophischen Tagebücher ins Literaturarchiv in Marbach gebracht. Ihre Publikation war erst zum Abschluss der auf 102 Bände angelegten Gesamtausgabe geplant. Zuvor sollten die Vorlesungen zugänglich gemacht werden, um die »seinsgeschichtlichen« Themen vorzubereiten, die in den SH zur Sprache kommen. Der Nachlassverwalter Hermann Heidegger entschied sich aufgrund einer Verzögerung der Herausgabe der Gesamtausgabe gegen die Vorgaben seines Vaters. Seit 2014 sind bereits sieben (GA 94–100) der neun Bände, die für die »Hefte« vorgesehen sind, mit insgesamt fast 2.700 Seiten erschienen.

Die Publikation des ersten Bandes der SH mit »Überlegungen II–VI« aus den Jahren 1931–38 (GA 94) löste eine aufgeregte Debatte sowohl innerhalb der akademischen Forschung als auch in den Feuilletons aus.¹ Bedauerlicherweise traten die ursprünglich *philosophischen* Fragestellungen Heideggers seitdem in den Hintergrund. Mit Victor Farias' Buch »Heidegger und der Nationalsozialismus« war bereits gegen Ende der 1980er-Jahre eine Diskussion um die politischen Implikationen seiner Philosophie entfacht.² Anfang der 2000er-Jahre schienen sich die Gewässer ein wenig beruhigt zu haben. Mit Erscheinen der SH erreichte die Debatte 2014 jedoch eine neue Dimension, die auch vor Peinlichkeiten und Entgleisungen nicht haltmachte.³ Stand in der ersten Welle der kritischen Auseinandersetzung Heideggers Sympathisieren mit dem Nationalsozialismus im Vordergrund, so diagnostiziert jetzt Peter Trawny – der Herausgeber der SH – bei deren Autor einen Antisemitismus und sieht darin das eigentliche Problem.⁴ Anlass geben u.a. Aufzeichnungen Heideggers in den SH, die das Judentum, wenn auch nicht als Urheber, so doch als Repräsentanten und Förderer eines

* Martin Heidegger: »Vier Hefte I und II (Schwarze Hefte 1947–1950)« (GA 99), hrsg. von Peter Trawny, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2019, 190 Seiten, Leinen 39 EUR, kartoniert 32 EUR

»machenschaftlichen« Bezugs zum Sein nennen. Die »Machenschaft« – oder, wie es später heißt, das »Gestell« (Heideggers Name für das Wesen der modernen Technik) – reduziert die Fülle des Seins auf das gegenständlich vorgestellte und berechnete Seiende. »Machenschaft« und »Gestell« sind Ursache und Folge eines Denkens, dem es vor allem um eine Herrschaft über das Seiende und dessen Manipulierbarkeit geht; eines Denkens, dem alles »machbar« und nichts »unmöglich und unzugänglich«⁵ zu sein scheint. Heidegger sieht die Juden als das erste Opfer bzw. als eine »Unterkunft« dieser »leeren Rationalität und Rechenfähigkeit«⁶. Die zuletzt genannten Eigenschaften spricht Heidegger in derselben Überlegung auch bestimmten Philosophen zu, die versäumt hätten, die Seinsfrage zu stellen. Weitere Förderer einer Entfesselung dieser »Machenschaft« sind für Heidegger die Nationalsozialisten, England, der Amerikanismus sowie der Pragmatismus, der Bolschewismus und der Katholizismus.⁷

Spätestens im Sommer 1936 nahm Heidegger Abstand zum real existierenden Nationalsozialismus. In »Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)«, dem ersten Band der SH, verzeichnet er, dass er in diesem nur die »Weltanschauung« eines »öden und groben »Biologismus« erblicken könne, der »von Grund aus undeutsch«⁸ sei. Das Judentum war für Heidegger kein politisches, sondern ein metaphysisches Problem. Denn als wahre Gefahr benennt er nicht das »Weltjudentum«⁹ oder den Judentum im politischen oder rassischen Sinne, sondern den »Erfolg« der Machenschaften, was Heidegger auch als »das Wesenhaft »Jüdische« im metaphysischen Sinne«¹⁰ bezeichnet. Heideggers Topos eines metaphysischen »Weltjudentums« kann, philosophisch ausgedrückt, als Chiffre für die metaphysische Verlassenheit des Seienden vom Sein aufgrund einer Vergessenheit dieses Seins des Seienden verstanden werden. In »Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)« notiert der Philosoph: »Die Frage nach der Rolle des Weltjudentums ist keine rassische, sondern die metaphysische Frage nach der Art von Menschentümllichkeit, die schlechthin ungebunden die Entwurzelung

alles Seienden aus dem Sein als weltgeschichtliche Aufgabe übernehmen kann.«¹¹

Unter Verdacht ist inzwischen geraten, wer sich überhaupt noch auf philosophische Weise mit dem Denken Heideggers beschäftigt. Spätestens dann jedoch, wenn einem Denker »der Prozess« gemacht werden soll und damit zugleich der Geist angegriffen wird, kann dies als Aufruf verstanden werden, sich erneut mit diesem Denker auf entsprechende, d.h. in diesem Fall philosophische Weise auseinanderzusetzen. Insofern Wahrheit und Irrtum zuallererst im Denken zu Hause sind, kann der mögliche Grund eines Irrtums nur auf philosophisch-denkerische Weise freigelegt werden, nicht aber durch den Versuch einer Reduktion des Denkens auf dessen politische oder historische Implikationen. So erinnerte die Philosophin Donatella di Cesare gerade nach Veröffentlichung der SH die Philosophie an ihren eigenen Ursprung und Anspruch: »Aussteigen ist heute sehr bequem [...] Wer philosophiert, trägt/duldet die Komplexität und wohnt im Helldunkel des Nachdenkens/der Reflexion.«¹²

Wege des Denkens

Im vergangenen Jahr erschienen der sechste und siebte Band aus der Reihe der SH: die »Vier Hefte« (VH) mit Aufzeichnungen aus den Jahren 1947-1950 (GA 99) sowie »Vigiliae und Notturmo« mit »Werkstattaufzeichnungen« aus den Jahren 1952/53-1957 (GA 100). Vor allem die VH bieten Anlass für eine philosophische Auseinandersetzung. Bei den VH handelt es sich aber nicht um vier, sondern um zwei der SH. Die »Vier« verweist somit nicht auf die Zahl 4, sondern auf ein »Geviert« bzw. eine »Vierung«, die aus einem Gefüge von zwei Teilen und kleineren Heften gebildet werden. Die VH greifen Leit motive auf, die auch in den anderen Werken Heideggers zu finden sind: den Wegcharakter des Denkens, das »Ereignis« und die Frage nach dem Sein. So ist der erste Teil der VH überschrieben mit »Der Feldweg«, und der zweite trägt den Titel »Durch Ereignis zu Sinn und Welt«. Damit stellt der erste Teil einen Bezug zu den wenige Jahre zuvor

1944/45 entstandenen ›Feldweg-Gesprächen‹¹³ Heideggers dar. In diesen Gesprächen wird der Dialog (nach Vorbild der Platonischen Dialoge) als eine spezifisch philosophische Form gewählt, um sich mit größtmöglicher Offenheit der Sache des Denkens, sei es auch auf Umwegen, anzunähern. So verkörpern die Gespräche nicht das Werk eines Autors, sondern den Weg des Denkens. Heidegger war zeitlebens der Wegcharakter des Denkens wesentlich: »Wege – nicht Werke« hat der Philosoph als Motto der Gesamtausgabe seiner Werke vorangestellt. Er versteht das Denken nicht als einen Versuch, den zu bedenkenden Gegenstand zu beherrschen, über diesen zu verfügen, sondern – hier dem Dichten ähnlich – als Ausdruck eines unabgeschlossenen Geschehens im Sein selbst. In diesem Geschehen übereignet sich der Denker einer Ungewissheit des zu Denkenden und kommt so zum eigentlichen »Thema«, dem Wesen des Seins selbst. Es heißt: »Im Wesen des Weges liegt, daß dieser II. Teil nur ein gewandert-gewandeltes Unter-Wegs des Weges ist, welches Unterwegs den Weg be-wegt und d.h. als den Selben verändert.«¹⁴ Es ist daher schwer, Themen oder Hauptgedanken der VH als philosophische »Lehren« zu isolieren, geht es doch gerade um deren subjektive Unverfügbarkeit und das Ganze eines Weges.

Esoterisches Philosophieverständnis

Heidegger zitiert in den parallel zu den VH verfassten ›Anmerkungen I-V (›Schwarze Hefte 1942-1948)‹ (GA 97) den Philosophen Gottfried Wilhelm Leibniz: »Wer mich nur aus meinen Veröffentlichungen kennt, der kennt mich *nicht*.«¹⁵ Der Bezug auf Leibniz kann als Selbstaussage des Autors von ›Sein und Zeit‹ aufgefasst werden. Damit hätte der Leser einen Hinweis, wie Heidegger sich selbst, aber auch sein Werk und das Verhältnis beider zueinander verstanden wissen will. »Er wurde geboren, arbeitete und starb. Wenden wir uns also seinem Denken zu.«¹⁶ Mit diesen Worten soll Heidegger einem Bericht von Hannah Arendt zufolge seine Aristoteles-Vorlesung eingeleitet haben. In Heideggers Vorlesung zur aristoteli-

schen Philosophie heißt es: »Bei der Persönlichkeit eines Philosophen hat nur das Interesse: er war dann und dann geboren, er arbeitete und starb.«¹⁷ Was die Person eines Denkers betrifft, spricht also vieles dafür, dass es Heidegger gerade nicht um das Persönliche im Sinne des Biografischen, nicht um die »soziale«, »politische« oder »historische«, sondern um das Denken selbst als das eigentliche Wesen eines Philosophen und seines Werkes geht.

Der Hinweis auf Leibniz legt nahe, dass es Heidegger um ein bestimmtes Verhältnis der »Veröffentlichungen« zu einem nichtveröffentlichten Werk des Philosophen geht. Das kann sich einfach auf (noch) nicht veröffentlichte Schriften beziehen, aber auch auf das Unausgesprochene und vielleicht überhaupt Unausprechbare, das Heideggers artikulierten Text immanent als seine verborgene Tiefendimension durchwirkt. Da die VH keine diskursiv-philosophische Sprache sprechen, mit der etwas anderes ausgesagt wird, nennt Heidegger sie auch den »Granit des Unausgesprochenen« (S. 8). Ein Schweigen des Autors wäre intendiert. Diesem Schweigen entspräche auf der objektiven, textlichen Seite eine verschwiegene Sache, die jedoch zugleich wesensmäßiger Bestandteil des Textes wäre. Für diese Deutung spricht, dass in Heideggers Werk an verschiedenen Stellen das »Schweigen«, die »Stille«, ein »Verschweigen« und »Erschweigen« als denkerische Geste eines anderen Sagens eine wesentliche Rolle spielen. In seinem zweiten Hauptwerk ›Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)‹ (1936-38) entwickelte der Philosoph ausdrücklich eine »Schweigelehre« oder »Sigitik«¹⁸. Und mit Bezug auf Friedrich Nietzsche als Dichter äußerte er einmal, dass es darum ginge, »im Sagen das eigentlich zu Sagende nicht einfach zu verschweigen, sondern es so zu sagen, daß es im Nichtsagen genannt wird«¹⁹.

Gerade die Dichtung also, insbesondere die Lyrik, verdankt ihr Wesen einer kunstvollen Verwendung des Schweigens als sprachliche Ausdrucksform. In diesem »Erschweigen«²⁰ wird eine Sache nicht einfach verschwiegen, sondern gerade im bewusst gestalteten Abwesendsein und (auf Seiten des Lesers) Erleben

von ihrer Abwesenheit genannt. In diesem Sinne kann bei Heidegger auch von einem »esoterischen« oder hermetischen Verständnis der eigenen Philosophie, vielleicht sogar der Philosophie überhaupt, gesprochen werden. Dass das Sagen des Unsagbaren mit den Mitteln einer philosophischen Diktion zuletzt doch unzureichend bleiben muss, erfährt der Leser, der die Klippen eines Heidegger-Jargons umschiffen und die hermetische Sprache des Philosophen selbst durchdenken und in seine eigene Sprache übersetzen will.

Die Kunst des Fragens

Heidegger bezeichnete die VH in parallel dazu verfassten Aufzeichnungen als den »vielverlangten II. Teil von ›Sein und Zeit‹«²¹, seinem 1927 erschienenen Durchbruchswerk. Handelt es sich hierbei also um eine Art philosophisches Vermächtnis? Welche neuen Einsichten können sich in einer Lektüre der VH vor dem Hintergrund von ›Sein und Zeit‹ (SuZ) ergeben? Um diese Frage zu beantworten, muss zunächst noch einmal auf wesentliche Grundgedanken von SuZ zurückgegangen werden. Heideggers erstes methodisches Hauptwerk, von dem der französische Philosoph Emmanuel Levinas (1906-1995) einmal äußerte, dass in diesem Werk »die Phänomenologie vielleicht an das Höchste gelangt«²² sei, war zuerst in dem von Edmund Husserl – Heideggers Lehrer und Mentor – herausgegebenen Jahrbuch erschienen. Ob Levinas' Einschätzung zutrifft, hängt von dem jeweiligen Verständnis der Phänomenologie ab und bleibe im Kontext vor allem der Werke Husserls, des Begründers der philosophischen Phänomenologie, kritisch zu prüfen. Offenbar ist jedoch, dass in SuZ Heideggers Kunst des Fragens zu einem Höhepunkt gekommen ist. Die klassische Frage der Metaphysik nach dem Sein, danach, was etwas (seinem Wesen nach) *ist*, nimmt hier eine radikal neue Gestalt an. Während in der philosophischen Tradition im Ausgang von Aristoteles die Frage nach dem Sein, Heidegger zufolge, stets vom Sein des Seienden her gedacht wurde, führte dieser in SuZ die Frage zurück auf das Sein des Menschen,

das er auch »Dasein« nennt. Hauptthema von SuZ ist die Frage nach dem »Sinn von Sein«²³. So lautet der Titel des ersten Paragraphen: ›Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein«²⁴. Diese Frage kann insbesondere von jenem Seienden gestellt und beantwortet werden, das einen ausgezeichneten Zugang zum Sein hat: dem Dasein. Das Dasein des Menschen ist dadurch herausgehoben, dass es (sein) Sein potenziell versteht und daher die Frage nach dem Sein überhaupt stellt. Nur ihm geht es – im Unterschied zu anderem Seienden, dem »Vorhandene[n]«²⁵ – in seinem Sein »um sein Sein selbst«²⁶.

Das »Dasein« ist ein besonderer Seinsmodus im Gegensatz zum alltäglichen, anonymem »Man« in seiner »Durchschnittlichkeit« und »Einebnung«²⁷. Das »Dasein« meint aber auch nicht das wirkliche, konkrete Individuum. Die Frage der Schuld wird in SuZ nicht auf das Individuum bezogen, sondern anonym auf eine wesensmäßige Seinsart des Daseins. Bevor das Dasein faktisch existierend im Hier und Jetzt schuldig werden kann, ist es immer schon »im Grunde seines Seins schuldig«; der Grund für diese »Schuld« liegt darin, dass das Dasein dazu berufen ist, sich aus der »Verlorenheit in das Man sich zu ihm selbst zurückholen soll«²⁸. Die Analysen des Daseins, seiner »Existenzialien«, und der Zeit dienen Heidegger als Leitfäden für die Frage nach dem »Sinn von Sein«²⁹ überhaupt. Die Existenzanalyse des Daseins war jedoch nicht Ziel und Zweck der Untersuchung, sondern ein *Weg*, um Aufklärung über den »Sinn von Sein« zu erhalten. Aus diesem Grund war Heideggers primäres Ziel auch nicht die Existenzphilosophie, sondern die Lehre vom Sein, die (Fundamental-)Ontologie.

SuZ schließt nach über 400 Seiten mit der vorläufigen Einsicht, dass der »Streit bezüglich der Interpretation des Seins« deshalb »nicht geschlichtet werden [kann], weil er noch nicht einmal entfacht«³⁰ sei. Vier weitere Fragen, vor allem die Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Sein, müssten zuvor noch erkundet werden. Wie, so fragt Heidegger, sei »der Zeitigungsmodus der Zeitigung zu interpretieren«? Wie kann »ein Weg von der ursprünglichen

Zeit zum Sinn des *Seins*« führen? Schließlich: »Offenbart sich die *Zeit* selbst als Horizont des *Seins*?«³¹ Um diese Fragen zu klären, kündigte Heidegger einen zweiten Teil von SuZ (konzipiert als dritter Abschnitt) mit dem Titel ›Zeit und Sein‹ an. Dieser ist jedoch nie erschienen, das Werk blieb also Fragment.

Vom Sein zum Seyn

In einer nachfolgenden Vorlesung vom Sommersemester 1927 ›Die Grundprobleme der Phänomenologie‹ nahm Heidegger die Ausarbeitung des fehlenden Abschnitts in Angriff. Dieses Vorhaben führte jedoch erneut nicht zu einer direkten Erörterung der Thematik von »Zeit und Sein«, sondern zunächst über einen Umweg zu vier geschichtlichen Thesen über das Sein. Erst von diesem Ausgangspunkt konnte Heidegger wiederholt zur Frage nach dem »Sinn von Sein überhaupt«³² zurückkehren, jetzt unter Berücksichtigung von Zeit und Zeitlichkeit. Auch hier erfolgte keine abschließende Antwort. Stattdessen brach Heidegger zu einer zweiten, »ereignisgeschichtlichen« Ausarbeitung der Seinsfrage auf, deren Resultate in ›Beiträge zur Philosophie‹, Heideggers zweitem methodischen Hauptwerk, veröffentlicht sind. Nach dieser »Kehre« wurde das Sein nicht mehr vom Menschen oder Dasein, auch nicht mehr vom Horizont der Zeit, sondern vom Sein (oder später in den SH »Seyn«) selbst her, seinem eigenen, von der »Machenschaft« befreiten »Geschehen«, gedacht. Dieses Geschehen gründet nicht im Menschen (als Individuum), sondern umgekehrt der Mensch in einem Geschehen oder »Ereignis« des Seins – was bedeutet: Das »Ereignis« »gibt Sein«. ³³

Heidegger kommt in den VH auf SuZ und die damals noch offene Frage nach der Zeit zurück: »Wer einmal, auch nur im groben und eiligen, einen Wink aus ›Zeit und Sein‹ empfangen hat, daß im Wesen von Sein irgendwie ›Zeit‹ west, aber nicht die gerechnete ›Zeit‹, der muß, beinahe noch blind, darauf stoßen, daß in der letzten metaphysischen Sprache vom Sein als dem Willen zur Macht das Sein (existentia) als die ewige Wiederkunft des Gleichen ausgespro-

chen ist.« (S. 127) Mit dem Hinweis auf einen Willen zur Macht und die ewige Wiederkunft des Gleichen bezieht sich Heidegger auf Grundgedanken in der Philosophie Nietzsches, denen er sich in mehreren Vorlesungen zuvor ausführlich gewidmet hatte. Den Willen zur Macht als ewige Wiederkunft zu denken, so führt Heidegger in einer Nietzsche-Vorlesung vom Wintersemester 1936/37 aus, heiße »das Sein als Zeit denken«³⁴. Nietzsche hätte zwar diesen »schwersten Gedanken«³⁵ gedacht, jedoch nicht »als Frage von Sein und Zeit«³⁶. Stattdessen handelte es sich auch bei Nietzsche um den letzten Versuch im metaphysischen Denken der abendländischen Philosophie, das Sein vom Seienden her zu denken. Es liegt nahe, das Nennen von »Sein und Zeit« in den VH nicht nur auf ein Buch mit dem Titel ›Zeit und Sein‹ und auf das, was darin steht, zu beziehen, sondern einzig auf die Frage nach dem »Sinn von Sein«, die dieses Buch stellt. Diese Lesart des Hinweises auf »Sein und Zeit« wurde von Heidegger selbst bereits in der erwähnten Nietzsche-Vorlesung unmissverständlich gefordert. Es heißt hier: »Einen anderen Maßstab gibt es nicht als die Frage selbst. Nur diese Frage, nicht das Buch ist wesentlich«³⁷.

Heidegger ist aber nicht nur der Philosoph des Seins, sondern auch der Diagnostiker einer »Seinsvergessenheit«. Das Sein ist, kurz gesagt, der Name für jenes Wesen, worin und woraus alles Seiende überhaupt ist, und zugleich ist es der Verständnishorizont für alles Seiende. Was also bedeutet »Seinsvergessenheit«? In der Tradition der Metaphysik von Aristoteles bis Nietzsche erkannte Heidegger einen einheitlichen Zug, nämlich das Sein nicht vom Sein selbst, sondern vom Seienden her zu denken und dieses Seiende nur im Hinblick auf sein Seiendsein zu betrachten. Dieser Unterschied zwischen Sein und Seiendem sei in der Geschichte der Metaphysik und Ontologie nie eigens bedacht, sondern vergessen worden. Für Heidegger konnte sich der Sinn von Sein nicht an irgendeinem Seienden, sondern nur durch Anerkennung des grundsätzlichen Unterschieds zwischen Sein und Seiendem offenbaren. Bei der »Machenschaft« handelt es sich

um ein Entzugsgeschehen im Sein selbst, das den Menschen den Unterschied zwischen Sein und Seiendem vergessen lässt. Die zu bedenkende Differenz zwischen dem Sein des Seienden und dem Sein *als solchem* nannte Heidegger 1927 in einer Vorlesung im Anschluss an SuZ die »ontologische Differenz«³⁸. In »Beiträge zur Philosophie« wie auch in den Aufzeichnungen der VH wird das »Seyn« teilweise mit »y« geschrieben, um diese »fundamentalontologische« Differenz anzuzeigen.

In den Aufzeichnungen der VH wird die Seinsfrage nun auf neue Weise »wiederholt«. Heidegger benennt auch hier die »Seinsvergessenheit« als »Vergessenheit ›des‹ Unterschieds« zwischen Sein und Seiendem und als »Vergessenheit der Wahrnis des Seins«³⁹. »Seyn« wird in den Heften auch im Schriftbild dann durchkreuzt, wenn angezeigt werden soll, dass die Vergessenheit dieses Unterschieds überwunden oder – in Heideggers Terminologie – »verwunden« ist. In einer »Verwindung« der Metaphysik als »Verwindung der Seinsvergessenheit«⁴⁰ erhält auch die Sprache eine neue Gestalt, einen neuen Sinn. Dies erklärt Heideggers stetes Ringen um die Grenzen des Sprachlichen und philosophisch überhaupt Sagbaren, seine wiederholte Hinwendung zum dichterischen Wort. Sein als »Seyn« [durchkreuzt] sei »das Ereignis des Unter-Schieds« (S. 167). Heidegger bezieht ausdrücklich die »Durchkreuzung des Seins« zurück auf sein Werk SuZ.⁴¹ Nicht der Mensch verantwortete die Seinsvergessenheit, sondern er selbst sei Opfer eines Geschehens im Sein selbst. Bei diesem handele es sich, wie es in den VH heißt, um eine »Verweigerung des Seyns«, die zugleich »das Ereignis« sei; der Mensch wird exzentrisch im Sein verortet; denn »Seyn [durchkreuzt] braucht nicht im Menschen als einem Anwesenden eine Stätte (wie Objekt im Subjekt), sondern Menschenwesen beruht weltisch im Ereignis selber.« (S. 71) Auch das »Ereignis« ist nicht vom Menschen, sondern von der Welt her gedacht: Es sei ein »Geviert«, das »weltendes Geviert des Unterschieds« und »weltendes Dingen des Eigentums« (S. 78). Ebenso versteht Heidegger die Sprache nicht anthropozentrisch vom Menschen her, als des-

sen Vermögen, etwas zu verstehen und auszudrücken, sondern exzentrisch: Sie bestimmt sich von einer Welt-Wirklichkeit her, sodass Heidegger sagen kann: »[D]ie Sprache ist das Gespräch der Welt.« (S. 39)

Zerbrechen der diskursiven Sprache

Um Licht in manches sprachliche Dunkel der VH zu bringen, ist ein Leitspruch hilfreich, den Heidegger auf das Vorsatzblatt des ersten Bandes der SH platzierte: »Die Aufzeichnungen der Schwarzen Hefte sind im Kern Versuche des einfachen Nennens – kein Aussagen oder gar Notizen für ein geplantes System«⁴². Wenn der Kern der Notizen ein Versuch des »einfachen Nennens« ist, dürfen diese nicht als Aussagen über Seiendes gelesen werden, sondern sie sind, auch in diesem Punkt der Dichtung ähnlich, ein schlichtes Nennen des Seins. Dieses Sein wäre dann weder für den Dichter noch den Denker vorab schon gegeben, sondern kann nur im Denken oder Dichten des Seins gestiftet und zur Reife gebracht werden.⁴³ Einfach nennende Worte oder Namen erfordern und erlauben keine weitere Erklärung. Sie führen auch nicht zu etwas anderem hin, zu einem seinsmäßigen oder logischen letzten »Grund« beispielsweise oder einer letzten »Ursache«, wie sie in der abendländischen Metaphysik und gemäß ihrer Orientierung am »Satz vom zureichenden Grund« (*principium rationis sufficientis*) logisches Kriterium und ontologisches Ziel alles Philosophierens war.⁴⁴ So sah Heidegger auch den eigentlichen »Ursprung« dieses Satzes nicht in einem letzten und höchsten Seienden, sondern in der endlichen »Freiheit« des Menschen⁴⁵ oder später im Grunde des Seins als solchem, das selbst grundlos sei.⁴⁶

Heidegger bricht in den VH ausdrücklich mit einer nominalistischen oder »instrumentalen Vorstellung von der Sprache«, die nur eine bloße »Spielerei des Aussagens und Schreibens« (S. 150) veranstalte. Erst wenn der Mensch einen ursprünglichen Bezug zum Sein aufbaue, könne sich von dort ein wahres Gespräch ereignen. Die VH verstehen sich in einem besonderen Bezug zu diesem »Gespräch der Sprache«,

das Heidegger auch als »Inschrift« (S. 18) bezeichnet. Eine Sprache, die nur ausspricht, würde zugleich das Ende der Philosophie im herkömmlichen Sinne bedeuten. So lesen wir in den VH: »Manch einer philosophiert noch, keiner denkt schon.« (S. 143) Das Sein als solches und ein Denken (oder Dichten), das diesem entspräche, können zusammen eine Art Urphänomen bilden. Denn für Goethe, den Entdecker und Erforscher der Urphänomene, besteht das Wesen eines solchen gerade darin, dass man ein Urphänomen nicht begründen oder ableiten, sondern »nur aussprechen darf, um es erklärt zu haben«⁴⁷. Wie das Urphänomen viele andere Phänomene seines Bereiches erklärt, würde Licht über *alles*, was ist, nur von dem Denken des Seins geworfen werden können. Dieses Denken – das über die Philosophie hinausgeht, um das in dieser Ungedachte oder Vergessene zu denken – stieße tatsächlich auf etwas, das Heidegger ausdrücklich in einem späteren Vortrag der 60er-Jahre mit Goethe ein »Urphänomen« nennt.⁴⁸ Dieses »Urphänomen«

des Denkens ist für Heidegger zu verstehen als eine neue »Sache« des Denkens für die Zukunft. Es ist die »Lichtung«⁴⁹, die zugleich der Ort eines Denkens *nach* aller Philosophie, somit eine »Ur-sache«⁵⁰ ist.

Vom Wesen des Denkens heißt es in den VH: »Das Denken zweifelt weder, noch verkündet es das Gewisse. Das Denken vermutet das Vorläufige.« (S. 9) Von hier kann der Bogen zurückgeschlagen werden zu SuZ. Der Weg-Charakter des Denkens bringt das »Vorläufige« deshalb mit sich, weil es sich immer schon ein Stück voraus ist und dieses Sich-selbst-Vorauslaufen in jedes Werk einbezogen werden muss. Auf einer inhaltlichen Ebene und aus dem, was in den VH ausgesprochen ist, den »vielverlangten II. Teil von ›Sein und Zeit« zu suchen und zu sehen, würde von Anbeginn auf einen falschen Weg führen. Denn eine solche Lesart würde sich gerade nicht an Heideggers eigenem Denkweg und seinem Maßstab des Fragens orientieren. Liefse sich auch aus den VH etwas Unausgesprochenes

1 Vgl. János Darvas: »Heidegger und der Antisemitismus« in: DIE DREI 5/2014.

2 Vgl. Victor Farias: »Heidegger und der Nationalsozialismus. Mit einem Vorwort von Jürgen Habermas«, Frankfurt a.M. 1989.

3 Vgl. die Sammelrezension zu Publikationen im Kontext der Heidegger-Debatte bis 2016 von Jan Eike Dunkhase unter www.hsozkult.de/publication-review/id/reb-25610

4 Vgl. Peter Trawny: »Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung«, Frankfurt a.M. 2015. Heidegger erwähnt die Termini *Jude*, *jüdisch* und *Judentum* in den ersten drei Bänden der SH (GA 94-96) auf ca. 1.200 Seiten insgesamt etwas mehr als vierzehn Mal. Eine umfangreiche Bibliographie zu den SH (Stand 2016) findet sich auf www.uni-siegen.de/phil/philosophie/tagung/bibliographie_zu_den_schwarzen_heften.pdf

5 Martin Heidegger: »Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)« (GA 65), Frankfurt a.M. 2003, S. 108.

6 Ders.: »Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)« (GA 96), Frankfurt a.M. 2014, S. 46.

7 Vgl. ders.: »Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)« (GA 95), Frankfurt a.M. 2014, S. 326, und GA 96, S. 110f.

8 Ders.: »Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-

1938)« (GA 94), Frankfurt a.M. 2014, S. 233.

9 GA 96, S. 262.

10 Ders.: »Anmerkungen I-V (›Schwarze Hefte 1942-1948)« (GA 97), Frankfurt a.M. 2015, S. 20.

11 GA 96, S. 243.

12 www.hoheluft-magazin.de/2015/02/heidegger-enthuellung/

13 Vgl. Martin Heidegger: »Feldweg-Gespräche (1944/45)« (GA 77), Frankfurt a.M. 2007.

14 Ders.: »Anmerkungen VI-IX (›Schwarze Hefte 1948/49-1951)« (GA 98), Frankfurt a. M. 2018, S. 61.

15 GA 97, S. 325.

16 Hannah Arendt & Martin Heidegger: »Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse«, hrsg. von Ursula Ludz, Frankfurt a.M. 2002, S. 184.

17 Martin Heidegger: »Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie« (GA 18), Frankfurt a.M. 2002, S. 5.

18 Vgl. GA 65, §§ 36-38.

19 Ders.: »Frühe Schriften (1912-1916)« (GA 1), Frankfurt a.M. 2018, S. 471f.

20 Ebd.

21 GA 98, S. 61.

22 Vgl. Bernhard Caspar: »Das Gespräch am 11. Juni in Paris«, in ders.: »Geisel für den Anderen – vielleicht nur ein harter Name für Liebe« – Emmanu-

und Vorläufiges herauslesen? Was könnte dieses Unausgesprochene gerade im Hinblick auf Heideggers späteres Sprechen vom »Urphänomen« des neuen Denkens sein?

Zunächst zeugen die VH davon, wie ein Zerschneiden der diskursiven Sprache an der Grenze des gegenständlichen, vorstellenden Denkens notwendig scheint und nicht Ausdruck eines präventiven Raunens ist, das Heidegger vielfach vorgehalten wurde. Über den erlebten Todespunkt an der Grenze eines gewöhnlichen Philosophierens hinweg würde jedoch nur die Entwicklung eines neuen, von den Gegenständen gelösten imaginativen Denkens führen, das Goethe »exakte sinnliche Phantasie«⁵¹ nannte und auf deren Weg er zu den Urphänomenen in der Natur vordrang. Ohne eine Schulung zu diesem vollbewussten übersinnlichen Imaginieren, bliebe dem Denker nur, auf das »Unverständliche« (S. 14) und »Vermutete« (S. 17) zu verweisen. Das Denken würde immer wieder auf denselben Anfang, dieselbe Frage zurückgeworfen. Wer

sich mit dem Denken Heideggers philosophisch auseinandersetzt, kann genau diese Grenzerfahrung machen und erleben, welcher Schritt zum Gewahrwerden und Überwinden dieser Grenze notwendig ist. Dass Heidegger sein eigenes Ringen verborgen blieb, gehört zum tragischen Grundcharakter des Ungedachten in seiner Philosophie. In diesem Ungedachten wurzeln mögliche Irrtümer. Dies bedeutet keineswegs, dass Heideggers Werk bedeutungslos sei. Die genannten Schwierigkeiten und Grenzen finden sich nicht bei ihm allein. Im Gegenteil, Heidegger reflektiert in seinem Werk die »Machenschaft« auf eine tiefgründige Weise und denkt diese in radikaler Weise zu Ende. Er lichtet zugleich den Grenzcharakter dessen, was herkömmlich als »Denken« bezeichnet wird, eigentlich jedoch nur einem rechnenden Denken entspricht – das seine eigene Herkunft vergessen hat. Denken aber heißt für Heidegger, »die eigene, noch nicht ereignete Sprache lernen – Allem zuvor in ihre Fügung gelangen.« (S. 162)

el Levinas und seine Hermeneutik diachronen Daseins«, Freiburg 2020.

23 »Die Frage nach dem Sinn von Sein soll gestellt werden.« – Martin Heidegger: »Sein und Zeit« (GA 2), Frankfurt a.M. ²2018, S. 6.

24 A.a.O., S. 3.

25 A.a.O., S. 42, § 15.

26 A.a.O., S. 153.

27 A.a.O., S. 127.

28 A.a.O., S. 286f.

29 Ebd.

30 A.a.O., S. 437.

31 Ebd.

32 Ders.: »Die Grundprobleme der Phänomenologie« (GA 24), Frankfurt a.M. 1975, S. 321f.

33 A.a.O., S. 21-24.

34 Ders.: »Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst« (GA 43), Frankfurt a.M. 1985, S. 23.

35 A.a.O., S. 24f.

36 A.a.O., S. 23.

37 Ebd.

38 GA 24, S. 22.

39 A.a.O., S. 148.

40 Ders.: »Zu Ernst Jünger« (GA 90), Frankfurt a.M. 2004, S. 416.

41 Ders.: »Zum Ereignis-Denken« (GA 73.2) Frank-

furt a.M. 2013, S. 932.

42 GA 94, S. 1

43 Ders.: »Hölderlins Hymne »Der Ister«« (GA 53), Frankfurt a.M. ²1993, S. 24.

44 Das *principium rationis sufficientis*, wie es beispielsweise in Leibniz' Monadologie zu finden ist, besagt, dass nichts ohne zureichenden Grund sei und daher jedes Sein oder Erkennen auf ein anderes zurückgeführt werden könne.

45 Vgl. ders.: »Vom Wesen des Grundes«, in: »Wegmarken« (GA 9), Frankfurt a.M. ³2004, S. 165-172.

46 Vgl. ders.: »Der Satz vom Grund«, Pfullingen 1965, S. 79 und S. 93.

47 Vgl.: »Der Magnet ist ein Urphänomen, das man nur aussprechen darf, um es erklärt zu haben.« – Johann Wolfgang von Goethe: »Maximen und Reflexionen«, in ders.: »Werke«, Hamburger Ausgabe Bd. XII, München 1982, S. 367.

48 Vgl. Martin Heidegger: »Zur Sache des Denkens« (GA 14), Frankfurt a.M. 2007, S. 61-80 und S. 71.

49 A.a.O., S. 81.

50 Ebd.

51 Johann Wolfgang von Goethe: »Ernst Stiedenroth, Psychologie zur Erklärung der Seelenerscheinungen«, in ders.: »Werke«, Hamburger Ausgabe Bd. XIII, München 1982, S. 42.