

Milan Wenner

Heideggers ‚konservativ-revolutionäre‘ Nietzsche-Deutung

Abstract: Heidegger’s ‚conservative revolutionary‘ reading of Nietzsche.

While there are many publications dealing with Heidegger and National Socialism, there is still little discussion on Heidegger’s relation to the Conservative Revolution. This paper investigates two important parallels between Heidegger’s philosophy in the early 1930s and the conservative revolutionary thinking: the critique of the present as nihilistic, and the reorientation towards an idealized historical ‘origin’. In doing so, the article stresses the importance of Heidegger’s reading of Nietzsche – who is a key figure for most conservative-revolutionary thinkers – and aims to point out Nietzsche’s influence on Heidegger’s cultural criticism and his orientation towards the early Greeks.

1 Heidegger als Akteur der Konservativen Revolution?

Ob man Heidegger der Konservativen Revolution (KR) zuordnen soll oder nicht, ist nach wie vor eine umstrittene Frage. Heidegger selbst hat nie öffentlich zur Konservativen Revolution als geistesgeschichtlicher Strömung Stellung genommen und auch Mohlers Werk zur KR nie öffentlich kommentiert. Er soll sich allerdings in einem Brief lobend über Mohlers KR-Band geäußert haben. Mohler behauptet im Ergänzungsband des *Handbuchs* von 1989, dass Heidegger sein Werk „in einem Brief an Ernst Jünger vom 18.12.1950 sibyllinisch“ als ein Buch bezeichnet habe, „für dessen Thematik der Kairos noch einmal oder erst eigentlich ankommt“ (Mohler 1989b, S. 30). Auch in einem Interview, das Franco Volpi und Antonio Gnoli mit Mohler geführt haben – es ist bislang nur auf Italienisch und in spanischer Übersetzung erschienen – bejaht Mohler die Frage, ob Heidegger mit seinem Buch über die KR vertraut gewesen sei:

Er hat es mit Sicherheit gekannt. Ich erinnere mich, dass zu der Zeit, als ich Ernst Jüngers Sekretär war [1949 – 1953], Jünger einen Brief von Heidegger bekam, den er mir zu lesen gab. Heidegger traf darin ein ambivalentes Urteil über mein Buch, das vor kurzem veröffentlicht worden war. Er war der Ansicht, dass der geeignete historische Moment für die Thematik der

Konservativen Revolution noch nicht gekommen sei. (Gnoli/Volpi 2006, S. 119; meine Übersetzung)¹

Im publizierten Briefwechsel von Heidegger und Jünger ist zwar tatsächlich ein Brief vom 18. Dezember 1950 enthalten, doch wird darin weder Mohler noch dessen *Handbuch* erwähnt. Wie der Verleger Ernst Klett in einem Brief an den Schriftsteller Gerhard Nebel schreibt, habe sich Heidegger allerdings ihm gegenüber in einem Brief „lobend über Mohlers Buch geäußert.“ Klett berichtet weiter: „Menschenfreundlich, wie ich bin, habe ich die zwei Zeilen an Mohler weitergegeben, und nun schreibt er überglücklich, dass diese Anerkennung sämtliche kritischen Äusserungen aufwiege.“ (Brief vom 20. Oktober 1950, DLA) Es ist daher anzunehmen, dass Mohler später einem Erinnerungsfehler unterlag, als er Heideggers Wertschätzung seines Buchs mit einem Brief an Ernst Jünger in Verbindung brachte.

Was die Forschungssituation angeht, so gilt auch heute noch weitestgehend, was Ernst Nolte bereits 1993 in seinem Aufsatz *Martin Heidegger, die Weimarer Republik und die „Konservative Revolution“* konstatiert hat: „Nur ganz wenige Autoren haben Heidegger in eine Beziehung zu einem politischen Phänomen gebracht, das sich sehr viel philosophischer ausnimmt als die Massenbewegung des Nationalsozialismus, nämlich zu der so genannten ‚Konservativen Revolution‘.“ (Nolte 1993, S. 506). Dass Heidegger in der Forschung zur Konservativen Revolution häufig außen vorgelassen wurde, dürfte auch dem Umstand geschuldet sein, dass er in Mohlers diskursbildendem *Handbuch* ebenfalls ausgeklammert bleibt. Erst in der dritten Auflage von 1989 integriert Mohler Heidegger in den Ergänzungsband. Er werde, so Mohler, „seit 1949 immer wieder gefragt, weshalb Heidegger in diesem Band fehle.“² Mohlers Antwort lautet, dass „[d]ie Frage, ob Heidegger der KR zugehört, [...] von der im Erscheinen begriffenen Heidegger-Gesamtausgabe her beantwortet werden“ müsse (Mohler 1989b, S. 33).

¹ Im Original lautet die Passage: „So per certo che ne prese atto. All’epoca ero segretario de Jünger, e ricordo che un giorno gli arrivò una lettera di Heidegger che eglie mi fece leggere. Heidegger esprimeva un giudizio sibillino sul mio libro, da poco uscito. Affermava che il momento storico propizio per la tematica della *Rivoluzione conservatrice* no era ancora arrivato“ (Gnoli/Volpi 2006, S. 119).

² Karl Jaspers, der Mohlers Promotion betreute, habe seinem Doktoranden allerdings „väterlich-tadelnd“ vorgeworfen, sein Buch sei trotz der Ausklammerung Heideggers „auch eine Verteidigungsschrift für Heidegger“ (Mohler 1989b, S. 33). Der Untertitel des Bands von Volpi und Gnoli – „conversazioni su Heidegger“ – ließe eigentlich erwarten, dass sich das Gespräch mit Mohler größtenteils um Heidegger dreht. Tatsächlich werden der Diskussion Heideggers jedoch lediglich zwei Seiten eingeräumt, während Karl Jaspers, Carl Schmitt und Ernst Jünger in etwa demselben Umfang diskutiert werden wie Heidegger.

Auch 1989 ist also Mohler zufolge noch nicht die nötige Textgrundlage vorhanden, um ein qualifiziertes Urteil über Heideggers Verhältnis zur Konservativen Revolution abzugeben. Im Interview mit Volpi und Gnoli gibt Mohler jedoch noch einen weiteren Grund dafür an, warum er Heidegger nicht in den Band mit aufgenommen habe: Heidegger habe zwar die KR-Autoren stark rezipiert, umgekehrt hätten aber seine Schriften auf die KR-Autoren keinen sonderlich bedeutsamen Einfluss gehabt, da Heideggers Schriften rein philosophischer Art gewesen und ziemlich akademisch ausgefallen seien (vgl. Gnoli/Volpi 2006, S. 119).

Mohlers Widersacher Stefan Breuer behandelt Heidegger in seiner 1993 erschienenen *Anatomie der Konservativen Revolution* deswegen nicht, weil seiner Auffassung nach Heideggers „Texte erst 1933 ein politisches Profil erreichen, das einen Vergleich mit anderen Autoren erlaubt“ (Breuer 1993, S. 7). Zwar hatte sich Heidegger auch schon vor 1933 vereinzelt zu politischen Themen geäußert, so etwa in der Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik*³ aus dem Wintersemester 1929/30; in Vorlesungen und Seminaren hielt er sich jedoch tatsächlich weitgehend – wenn auch keineswegs vollständig – mit konkreten Bemerkungen zum politischen Zeitgeschehen zurück. Mit der Publikation der 2014 herausgegebenen *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)* hat sich die Textgrundlage für die Untersuchung von Heideggers Verhältnis zur Konservativen Revolution allerdings deutlich verändert. Bereits im ersten Heft *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen* aus den Jahren 1931/32 verknüpft Heidegger seine Überlegungen zur Notwendigkeit eines Umbruchs in der Philosophie mit Reflexionen über die Möglichkeit einer politischen Neuausrichtung Deutschlands. Heidegger konstatiert, dass die „Welt im Umbau“ sei, und er macht es sich zur Mission, das vor seinen Augen stattfindende „Geschehnis“ zu durchschauen und die damit verbundenen „Aufgaben“ und „Perspektiven“ (Heidegger 2014, S. 31) zu verstehen. Diese Verknüpfung der eigenen Philosophie mit dem politischen Tagesgeschehen widerlegt die (auch schon vor der Publikation der *Schwarzen Hefte* wenig überzeugende) These gänzlich, dass Heideggers Texte vor 1933 unpolitisch gewesen seien. Überdies erlauben es die *Schwarzen Hefte*, einen neuen Blick auf Heideggers Verhältnis zu konservativrevolutionären Gedankenfiguren zu werfen.

Neben den von Mohler im *Handbuch* zur KR und von Breuer in seiner *Anatomie der Konservativen Revolution* vorgebrachten Argumenten, warum Heidegger aus der Untersuchung der KR ausgeklammert werde, findet sich bei Mohler noch ein weiteres Argument dafür, Heidegger nicht der KR zuzurechnen. Heidegger sei

³ So heißt es in Heidegger 1983b, S. 243: „Werden wir von einer Not angegangen, geht eine solche uns an? Mehr als eine, werden wir entgegnet: überall gibt es Erschütterungen, Krisen, Katastrophen, Nöte: das heutige soziale Elend, die politische Wirrnis, die Ohnmacht der Wissenschaft, die Aushöhlung der Kunst, die Bodenlosigkeit der Philosophie, die Unkraft der Religion.“

zwar ein leidenschaftlicher Leser einiger KR-Autoren gewesen und habe auch denselben Geist des Protests besessen, der die KR als Bewegung ausgezeichnet habe, aber letztlich nähre sich sein Denken von der Lektüre der großen Klassiker der Philosophiegeschichte und sei nicht an die Kurzatmigkeit der KR anzugleichen (vgl. Gnoli/Volpi 2006, S. 118). Mohler wertet also in diesem Interview die KR zu einem kurzzeitigen historischen Phänomen ab, was überrascht, da er ihre Bedeutung sonst stets hoch ansetzt. Auch Harald Seubert – der grundsätzlich durchaus Sympathie für die KR besitzt – sieht die Distanz Heideggers zur KR in dessen Beschäftigung mit der philosophischen Tradition begründet, die für Seubert eine Auseinandersetzung zwischen ‚Gesprächspartnern‘ auf Augenhöhe ist. Deswegen ist es für Seubert auch gänzlich unangebracht, einen solchen Genius wie Heidegger einer „zeitlich bedingte[n], ideologische[n] Richtung“ wie der KR zuzurechnen. Stattdessen geht Seubert dazu über, Heidegger in pathetischen Worten zu einer philosophischen Jahrtausendgestalt zu (v)erklären. So könne

ein Denker vom Rang Heideggers nicht unter eine zeitlich bedingte, politisch ideologische Richtung wie die Konservative Revolution summiert werden. Bedeutende Philosophie entfaltet sich in der Perspektive von Jahrtausenden, nicht von Jahrzehnten. Gerade an Heidegger wird dies sinnfällig. Sein Hauptwerk *Sein und Zeit* (1927) entwickelt eine ‚Gigantomacheia tes ousias‘, den Gigantenkampf um die Wahrheit des Seins. Und nicht Kierkegaard, schon gar nicht Spengler, Moeller van den Bruck oder andere Zeitgenossen sind seine Gesprächspartner, sondern Platon, Aristoteles, Kant und Hegel. (Seubert 2011, S. 30)

Dennoch gesteht Seubert zu, dass „Heideggers Berührungen mit Gedankenfiguren der Konservativen Revolution [...] unstrittig und nachweisbar“ (Seubert 2011, S. 30) seien. Diese bestünden zum einen in Heideggers Vorstellungen von einer Neuausrichtung der Universität, in der für Seubert „Momente bündischer Jugendbewegung“ (Seubert 2011, S. 31) anklingen; eine weitere Gemeinsamkeit, die Seubert mit Recht konstatiert, sieht er in der mit KR-Autoren geteilten „Zivilisations- und Liberalismuskritik (im weitesten Sinne einer geistigen Dekadenz)“ (Seubert 2011, S. 31). Eine der auffälligsten Parallelen zwischen Heidegger und vielen der kanonischen KR-Autoren ist bislang allerdings noch recht wenig beachtet worden: Die Einordnung und Deutung Nietzsches als einer philosophie- und zeitgeschichtlichen Schlüsselfigur, deren Werk nicht nur ein besonders tiefes Verständnis der krisenhaften Gegenwart enthält, sondern in dem sich Versuche eines philosophischen und geschichtlichen Neu- und Wiederanfangs finden lassen. Im Folgenden soll Heideggers frühe Beschäftigung mit Nietzsche untersucht werden, wie sie vor der Ausarbeitung seiner ersten Nietzsche-Vorlesung im Wintersemester 1936/37 stattfindet. Dazu wird erstens Heideggers Gegenwarts- und Modernekritik in ihrem Bezug auf Nietzsche untersucht und gezeigt, inwiefern der ‚Tod Gottes‘ den Ausgangspunkt für Heideggers eigene Krisendiagnose darstellt,

um dann zweitens Heideggers spezifische Form einer ‚konservativen Revolution‘ nachzuzeichnen: Die ‚Wieder-holung‘ der frühgriechischen Philosophie im Rückgriff auf Nietzsche.

2 Heideggers Gegenwartskritik in ihrem Bezug auf Nietzsche

Für Heidegger befindet sich das Deutschland der frühen 1930er Jahre in einer Umbruchsituation, in der die von ihm vielbeschworene ‚Seinsvergessenheit‘ einen vorläufigen Höhepunkt erreicht hat. Heideggers Unbehagen an seiner Zeit lässt sich allerdings wesentlich weiter zurückverfolgen: Schon der 20-jährige Theologiestudent Heidegger formuliert in einer 1910 gehaltenen Rede zur Einweihung eines Denkmals für den katholischen Geistlichen Abraham a Sancta Clara (1644 – 1709) eine umfassende Zeit- und Kulturkritik, die sich auch in späteren Schaffensphasen wiederfinden wird:

Daß unsere Zeit der Außenkultur und Schnellebigkeit doch mehr rückwärtsblickend vorwärtsschaute! Die grundstürzende Neuerungswut, das tolle Hinwegspringen über den tieferen seelischen Gehalt des Lebens und der Kunst, der auf fortwährend sich ablösende Augenblicksreize gerichtete moderne Lebenssinn, die zuweilen erstickend wirkende Schwüle, in der sich die heutige Kunst jeder Art bewegt, das sind Momente, die auf eine Dekadenz hinzeigen, auf einen traurigen Abfall von der Gesundheit und dem Jenseitswert des Lebens. (Heidegger 1983a, S. 3)

Auch wenn Anfang der 1930er Jahre in *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen* von einer Ausrichtung auf den „Jenseitswert des Lebens“ nicht mehr die Rede ist und Heidegger das Christentum mittlerweile als Teil der abendländischen Verfallsgeschichte begreift, gehen seine kulturkritischen Bemerkungen dort häufig in eine ganz ähnliche Richtung. So heißt es etwa in Bezug auf die „Schnellebigkeit“ (Heidegger 1983a, S. 3): „Das Gerenne hat ein Ende – der Fortschritt ist zum Überdruß geworden – wir wollen zum Stehen kommen. / Halt!“ (Heidegger 2014, S. 38). Die wachsende Geschwindigkeit des Alltagslebens, die der Natur entfremdete moderne Naturwissenschaft, die aus dieser hervorgegangene Technik (vgl. Heidegger 2014, S. 72), das „[d]en-Wissenschaften-nach-laufen bei den ‚Philosophen‘“ – all das ist für Heidegger Zeichen einer Entwurzelung des Seienden, die wiederum auf die „Vergessenheit des Seins“ zurückzuführen ist (Heidegger 2014, S. 76).

Heidegger benennt also durchaus konkrete Phänomene seiner Zeit, die ihm kritikwürdig erscheinen, gleichzeitig will er seine Äußerungen aber keineswegs

mit der – auf Karl Jaspers anspielenden – „Narretei des Situationsgeredes“ (Heidegger 2014, S. 20) verwechselt wissen.⁴ Eine bloße Analyse der Situation, die es versäumt, die vermeintlichen Übel der Gegenwart auf ihre weit zurückliegenden geschichtlichen Wurzeln zurückzuführen, bleibt für Heidegger an der Oberfläche. Weil derartige Situationsanalysen fälschlicherweise den beruhigenden Eindruck erwecken können, man verstünde dank ihnen die eigene zeitgeschichtliche Situation und bräuchte sich gar nicht mehr mit ihren weit zurückliegenden Ursprüngen befassen, hält Heidegger sie sogar für gefährlich. In Nummer 3 von *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen* heißt es: „Ist es nicht Torheit seit langem und Verwirrung und Bodenlosigkeit, die der ‚Situation‘ nachrennt? / ‚Situation‘ – an den Strand und in den Sand geschwemmte kleine Muscheln, in denen wir zappeln und nur Zappelnde sehen, aber nie mehr die Woge und den Aufbruch des Seienden!“ (Heidegger 2014, S. 7) Heideggers noch nicht explizit ausformulierter Gegenentwurf zur „Situationsmeierei“ (Heidegger 2014, S. 8) besteht im Projekt der ‚Seinsgeschichte‘. Die erst später explizit aufgestellte, in *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen* sachlich aber bereits vorhandene Leitthese lautet, dass jede Zeit von einem bestimmten philosophischen bzw. metaphysischen Verständnis des Seins bestimmt wird. Wie sich der Mensch etwa der Natur gegenüber verhält – ob er sie beispielsweise mit den Mitteln der modernen Naturwissenschaft zu verstehen und technisch zu beherrschen versucht –, ist für Heidegger Ausdruck des Verhältnisses des Menschen zum Sein. Die unterschiedlichen geschichtlichen Metaphysikkonzeptionen folgen für Heidegger nicht willkürlich aufeinander, sondern sind jeweils Verfallsstationen einer stetig absinkenden Kurve, die das Seinsverständnis des abendländischen Menschen seit Beginn der griechischen Philosophie genommen hat. Wie die einzelnen Stationen konkret aussehen, steht für Heidegger Anfang der 1930er Jahre noch nicht fest, aber bereits in Nummer 132 der *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen* findet sich ein Narrativ, dessen Stationen sich mit gewissen Abwandlungen auch in Heideggers späteren Darstellungen der Seinsgeschichte wiederfinden lassen.⁵

⁴ In seiner 1931 publizierten Schrift *Die geistige Situation der Zeit* kritisiert Jaspers ganz ähnliche Phänomene wie Heidegger, so etwa den auf Objektivität abzielenden Wahrheitsbegriff der Wissenschaften (vgl. Jaspers 1999). Diese nicht abzustreitende Nähe von Heideggers eigenen Ausführungen zu Jaspers Zeitkritik scheint Heideggers polemisches Abgrenzungsbedürfnis provoziert zu haben.

⁵ Eine Zusammenfassung des seinsgeschichtlichen Narrativs in Nr. 132 der *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen* bietet Kaufmann 2015, S. 103: „Während der griechische ‚Anfang‘ der Seinsgeschichte noch das Sein als ‚Anwesenheit‘ für ein ‚Vernehmen‘ verstanden habe, sei dieses ‚innerste Anfängen [...] der Griechen‘ später durch das spätantik-mittelalterliche Christentum und

Im Zusammenhang mit seiner Kritik am „hemmungslose[n], äffische[n] Herumwühlen in der [...] sogenannten ‚heutigen Situation‘“ (Heidegger 2012, S. 44) kommt Heidegger in der Vorlesung *Der Anfang der griechischen Philosophie* (1932) schließlich auf die „Feststellung der heutigen Situation durch Friedrich Nietzsche“ (Heidegger 2012, S. 45) zu sprechen. Das „heute immer wieder und in den verschiedenen Formen vorgenommene Abschildern der heutigen Situation“ sei nicht nur „in sich verkehrt“ (Heidegger 2012, S. 45), sondern auch überflüssig – und zwar deswegen, weil Nietzsche bereits zwei Generationen zuvor eine Situationsdiagnose geliefert habe, die laut Heidegger nicht in die Falle einer bloßen Analyse des *status quo* tappt, sondern versucht, den verborgenen geschichtlichen Ursachen der Entwurzelung des Menschen nachzugehen (vgl. Heidegger 2012, S. 45). Zwar geht Heidegger an dieser Stelle nicht genauer darauf ein, auf welche Situationsbeschreibung er abhebt, aber es liegt nahe, dass er an die Darstellung der europäischen Geschichte als Geschichte des Nihilismus denkt. Wie Heidegger einige Jahre später in seiner ersten Nietzsche-Vorlesung vom Wintersemester 1936/37 feststellen wird, handele es sich für Nietzsche beim Nihilismus nicht um eine philosophische Position, eine Weltanschauung oder eine bloße Gegenwartsbeschreibung, sondern um den „Grundcharakter des Geschehens in der abendländischen Geschichte“ (Heidegger 1985, S. 30). Nietzsche zufolge beginne der Nihilismus „bereits in den vorchristlichen Jahrhunderten und endet nicht mit dem 20. Jahrhundert, sondern dieser geschichtliche Vorgang wird noch die nächsten Jahrhunderte erfüllen“ (Heidegger 1985, S. 30).

Abschnitt 186 der *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen* ist eine der wenigen Passagen aus den frühen 1930er Jahren, in denen Heidegger Nietzsches Diagnose des Nihilismus eingehender kommentiert. Den berühmten Ausspruch des ‚tollen Menschen‘ im Abschnitt 125 der *Fröhlichen Wissenschaft* – „Gott ist tot“ (KSA 3, S. 481) – versteht Heidegger als Chiffre der Nihilismus-Diagnose Nietzsches. Heidegger beginnt zunächst mit seiner eigenen Behauptung, dass die Gegenwart ‚seinsvergessen‘ sei, um dann überleitungslos zur Diagnose des Todes Gottes überzugehen:

Die Vergessenheit des Seins ist das enthemmte Gähnen, das durch alles die Leere breitet. / Die Vergessenheit des Seins hat das Seiende entwurzelt und in die Gleichgültigkeit des Vielerlei verkommen lassen. Das Unterlassen der einholenden Frage ist das irre Wähnen. Nietzsche sagte: „Gott ist tot“ – aber gerade dieses ist christlich gesprochen, eben weil un-christlich. Und deshalb ist die „ewige Wiederkehr“ nur ein christlicher Ausweg – um dem gewichts-

sein Verständnis ‚des ewigen Schöpfergottes‘ verbaut und ‚umgebogen‘ worden, bevor dann in der Neuzeit durch die ‚mathematische Wissensidee‘ eine ‚erneute Verschüttung des Anfangs‘ stattgefunden habe, deren ‚Abschluss‘ Heidegger ‚bei Hegel‘ sieht.“

losen „Leben“ wieder die Möglichkeit des Ernstes zu geben. Und das bleibt ein Rettungsversuch im „Seienden“ gegen den Nihilismus des Seienden. Und daher wird dies überkommene Seinsverständnis – noch dazu in aller Vergrößerung übernommen; „Kraft“ und so fort. / Aber – wir können dem Un-wesen des Seins nur aus dem Wesen begegnen. Wir müssen dahin zurück, wo der Mensch *sich* in das Wesen des Seins *loswirft*. Den Schwungbogen des Wurfes wiederfinden, und diese Bahn dem Menschen bahnen. (Heidegger 2014, S. 76–77)

Heidegger versteht den Satz ‚Gott ist tot‘ – der in dem Text, auf den er sich bezieht, nicht von Nietzsche, sondern vom „tolle[n] Mensch[en]“ (FW 125; KSA 3, S. 480) ausgesprochen wird – als Zeichen des Steckenbleibens Nietzsches in christlichen Denkmustern. Das Wesentliche ist für Heidegger, dass Nietzsche sich durch seinen christlichen Gottesbegriff eine christliche Problemstellung schaffe. Die Auffassung, das Leben sei „gewichtslos[]“, d. h. sinnlos, beruht auf einer christlichen Haltung zur Welt, die das Diesseits zugunsten des Jenseits abwertet. Dieser Haltung gemäß kommt dem Diesseits erst vom Jenseits her eine Bedeutung als Bewährungsprobe zu. Streicht man nun das Jenseits durch und bleibt bei der Überzeugung, das Leben sei ohne einen transzendenten Bezugspunkt „gewichtslos[]“, so denke man ‚christlich-unchristlich‘ – ein Dilemma, auf das Nietzsche mit der ‚ewigen Wiederkehr‘ geantwortet habe, die für Heidegger jedoch einen von vornherein zum Scheitern verurteilten Versuch darstellt, dem Dasein eine tiefere Bedeutung zu geben.⁶ Diese tiefere Bedeutung des Diesseits muss für Heidegger nämlich insofern nicht erst philosophisch konstruiert werden, als sie immer schon dadurch bestehe, dass der Mensch zum „Hüter des Segens des Da-seins“ (Heidegger 2014, S. 59) bestimmt sei. Der Mensch hüte diesen Segen, indem er als „Bewahrer der Erregung des Seins in seiner Tiefe und Weite“ (Heidegger 2014, S. 59) in Erscheinung trete und die „Überlieferung solcher Bereitung und Bereitschaft“ leiste (Heidegger 2014, S. 59). Für Heidegger sind es die frühgriechischen Philosophen, die diese Erregung des Seins bewahrt haben. Er selbst wiederum macht es sich zur Aufgabe, deren „Bereitung und Bereitschaft“ (Heidegger 2014, S. 59) zur Seinsfrage und zur Bewahrung der Erregung des Seins nicht nur zu überliefern, sondern zu ‚wieder-holen‘.

⁶ Dieses ungewollte Verhaftetbleiben im Wesen des Bekämpften ist es auch, was Heidegger in *Nietzsches Wort „Gott ist tot“* (1943) gegen den Nietzsche zugeschriebenen Versuch einwendet, die Metaphysik zu überwinden: „Nietzsche versteht seine eigene Philosophie als die Gegenbewegung gegen die Metaphysik, d. h. für ihn gegen den Platonismus. / Als bloße Gegenbewegung bleibt sie jedoch notwendig wie alles Anti- im Wesen dessen verhaftet, wogegen sie angeht. Nietzsches Gegenbewegung gegen die Metaphysik ist als die bloße Umstülpung dieser die ausweglose Verstrickung in die Metaphysik, so zwar, daß diese sich gegen ihr Wesen abschnürt und als Metaphysik ihr eigenes Wesen nie zu denken vermag“ (Heidegger 1977, S. 217).

Die angeblich in der Gegenwart herrschende Seinsvergessenheit hat Heidegger zufolge „das Seiende entwurzelt und in die Gleichgültigkeit des Vielerlei verkommen lassen“ (Heidegger 2014, 76). Entwurzelt ist für Heidegger sowohl die Philosophie, die das Sein „in einem Gemenge wurzelloser Begriffe vertan“ und „vernutzt“ habe (Heidegger 2014, S. 87), als auch die Wissenschaft, die bloß „im Vordergründlichen, Technischen, in der Aufgabe und der Sammlung nächster ‚Resultate‘ Übereinstimmung und ‚Fortschritt‘“ (Heidegger 2014, S. 33) erziele, tatsächlich „in allem *Wesentlichen* aber, wo es auf das eigentliche *Wissen* ankommt“, ziellos, uneinheitlich und dilettantisch sei. In die Irre gehen nach Heidegger außerdem auch die Universitäten, die er als „leer und wurzellos gewordene[] Institutionen der Pflege und Bewahrung des Geistes“ (Heidegger 2014, S. 92) bezeichnet. Die Metaphorik der Wurzellosigkeit ist so zu verstehen, dass Philosophie, Wissenschaft und Universitäten in Heideggers Augen keinen Bezug mehr zu ihren antiken Ursprüngen besitzen, sondern sich ganz den Werten und Zielsetzungen des Zeitgeists verschrieben haben.

Das Ideal der Verwurzelung ist für Heidegger jedoch nicht allein durch eine Kenntnis der philosophischen Tradition zu verwirklichen. Der Mensch muss überdies auch in seinem heimatlichen Boden verwurzelt sein. Erdverbundenheit und Bodenständigkeit sind für Heidegger menschliche Eigenschaften, die ein bäuerliches – oder doch zumindest ländliches – Leben voraussetzen: „Bodenständig kann sein, wer aus Boden herkommend, in ihm genährt auf ihm steht – dies das ursprüngliche – jenes – was mir oft durch Leib und Stimmung schwingt – als ginge ich über die Acker am Pflug, über einsame Feldwege zwischen reifendem Korn [...]“ (Heidegger 2014, S. 38). Wie heute allgemein bekannt ist, erhoffte sich Heidegger von der nationalsozialistischen Politik nicht zuletzt eine Erhaltung von traditionellen, bäuerlichen Lebensformen.⁷ Dass die NSDAP letztlich von Anfang

7 Eine berüchtigte Passage aus seinem Bremer Vortrag *Das Ge-Stell* von 1949 bezeugt, wie Heidegger nach dem Krieg und sehr wahrscheinlich auch bereits Anfang der 1930er Jahre über die industrialisierte Landwirtschaft gedacht hat: „*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“ (Heidegger 1994, S. 27). Diese Passage zeigt freilich auch, dass Heidegger seine anfänglich positive Einschätzung der Nationalsozialisten 1949 revidiert hat. Das eigentliche Übel des NS-Staats scheint ihm jedoch weniger in dem Ermorden unschuldiger Menschen zu bestehen, sondern vielmehr in der automatisierten (und damit technischen) Art und Weise, wie diese Morde begangen wurden. In den späten 1930er Jahre beginnt Heidegger schließlich, ausgerechnet die Philosophie Nietzsches – mit dem er sich 1933 noch wie mit keinem anderen Philosophen identifiziert hatte – für die technische Nutzbarmachung der Natur verantwortlich zu machen. Vgl. dazu Kaufmann 2018 [in Vorb.].

an eine radikale technische Modernisierung Deutschlands anstrebte, war ihm zunächst nicht klar.

Mit der „Vergessenheit des Seins“ beansprucht Heidegger, das eigentliche Prinzip des Nihilismus erkannt zu haben. Nietzsches „Rettungsversuch ‚im Seienden‘“ gegen den Nihilismus des Seienden setzt Heidegger – freilich ohne dies explizit zu sagen – einen ‚Rettungsversuch im Sein‘ entgegen, der gelingen soll, indem der Mensch „sich in das Wesen des Seins *loswirft*.“ Dieses Sich-Loswerfen ist nach Heidegger gleichbedeutend mit dem „Fragen“ (Heidegger 2014, S. 80), wobei ihm naturgemäß nicht irgendein Fragen vorschwebt, sondern das „kämpfend herrische[] Fragen[]“ (Heidegger 2014, S. 49) der alten Griechen. Will man die vermeintliche Logik des Nihilismus durchschauen und so überhaupt erst die Gegenwart begreifen, muss man für Heidegger die frühgriechischen Philosophen und deren spezifische Art zu fragen so verstehen wie er selbst.

Die in Nr. 186 der *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen* geäußerte Kritik ist allerdings nicht Heideggers letztes Wort zu Nietzsche und dem ‚Tod Gottes‘. Schon in seiner Rektoratsrede vom 27. Mai 1933 kehrt Heidegger die Bewertung der Gottestoddiagnose geradezu um, indem er sich ihr anschließt und Nietzsche – Heidegger zufolge „der leidenschaftliche den Gott suchende letzte deutsche Philosoph“ – als Autorität herbeizitiert:

Und wenn gar unser eigenstes Dasein selbst vor einer großen Wandlung steht, wenn es wahr ist, was der leidenschaftlich den Gott suchende letzte deutsche Philosoph, Friedrich Nietzsche, sagte: „Gott ist tot“ –, wenn wir Ernst machen müssen mit dieser Verlassenheit des heutigen Menschen inmitten des Seienden, wie steht es dann mit der Wissenschaft? (Heidegger 2000, S. 111)⁸

Wie gelangt Heidegger zu der zunächst erst einmal kontraintuitiven These, Nietzsche sei ein „leidenschaftlich den Gott suchende[r]“ Philosoph? Berühmt und berüchtigt war und ist Nietzsche zweifellos eher als scharfer Kritiker des Christentums, ja sogar als „Antichrist“, wie er sich selbst in *Ecce homo* bezeich-

⁸ Eine weitere Stilisierung Nietzsches zum Gottsucher findet sich in der Hölderlin-Vorlesung vom Wintersemester 1934/35: „Wer im Ernst sagt ‚Gott ist tot‘ und ein Leben daran setzt wie Nietzsche, der ist kein Atheist. Das meinen nur jene, die mit ihrem Gott verfahren und umgehen wie mit einem Taschenmesser. Wenn dieses verloren ist, ist es eben weg. Aber den Gott verlieren heißt etwas anderes, und das nicht nur deshalb, weil Gott und Taschenmesser inhaltlich verschiedene Dinge sind. So hat es denn überhaupt mit dem Atheismus eine eigene Bewandnis; denn viele, die im Käfig eines überlieferten Bekenntnisses sitzen, das sie noch nie umgeworfen hat, weil sie entweder zu bequem oder zu geschickt sind, sind atheistischer als die großen Zweifler. Das Verzichtemüssen auf die alten Götter, das Ertragen dieses Verzichtes ist das *Bewahren* ihrer Göttlichkeit“ (Heidegger 1999, S. 95).

net.⁹ Heidegger bezieht sich mit seiner Bemerkung zu Nietzsche hier – wie bereits in Nr. 186 der *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen* – implizit auf Abschnitt 125 der *Fröhlichen Wissenschaft*. Dort ist es ein ‚toller Mensch‘, „der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: ‚Ich suche Gott! Ich suche Gott!‘“ (KSA 3, S. 480) Dass es nicht Nietzsche selbst, sondern die fiktive Figur des ‚tollen Menschen‘ ist, die mit einer Laterne ausgestattet am helllichten Tag nach Gott sucht – eine offenkundig absurde Tätigkeit –, stört Heidegger bei seiner Deutung nicht. Für Heidegger ist klar, dass Nietzsche als einer der „großen Zweifler“ (Heidegger 1999, S. 95), die es sich weder mit dem Glauben noch mit dem Atheismus leicht machen, letztlich weniger Atheist als vielmehr skeptischer Gottsucher ist. Auch wenn die Gleichsetzung des ‚tollen Menschen‘ mit Nietzsche willkürlich ist, hat Heidegger sicher recht damit, dass der Verlust des christlichen Glaubens bei Nietzsche ein Sinnvakuum entstehen lässt, das er spätestens seit der *Geburt der Tragödie* auf unterschiedliche Weisen philosophisch zu füllen sucht. Es sei dahingestellt, ob diese unterschiedlichen Sinnstiftungsversuche – die zumindest der ‚mittlere‘ und ‚späte‘ Nietzsche keineswegs in Form von Feststellungen und Behauptungen ausspricht, wie Heidegger dies in seiner Deutung Nietzsches als Metaphysiker unterstellt, sondern eher in Form von Gedankenexperimenten und spielerischen Perspektivwechseln erprobt – Nietzsche tatsächlich zum Gottsucher machen. Denn auch wenn klar ist, dass es in Nietzsches Texten Figuren gibt, die in bestimmten Hinsichten gottähnliche Qualitäten besitzen bzw. gottähnliche Funktionen erfüllen (so etwa Dionysos, Zarathustra oder der ‚Übermensch‘), ist es eine Frage für sich, inwiefern ein Erfinden solcher Figuren ein religiöses Suchen nach neuen Göttern darstellt oder doch eher ein atheistisches Suchen nach Möglichkeiten der Sinnstiftung, die ohne Gott auskommen.

Wie bereits in Nr. 186 der *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen* parallelisiert Heidegger Nietzsches Diagnose der Verlassenheit des Menschen mit seiner eigenen Diagnose der Seinsverlassenheit. Anders als in diesem Abschnitt geht Heidegger jedoch in der Rektoratsrede nicht auf Nietzsches Wiederkunftsgedanken ein und übt auch sonst keine Kritik an Nietzsche. Stattdessen macht er eigene Vorschläge dazu, wie der Mensch bzw. das deutsche Volk der ‚Seinsverlassenheit‘ entkommen könne, wobei Heidegger in der Rektoratsrede hauptsächlich der Frage nachgeht, wie universitäre Wissenschaft zukünftig betrieben werden müsse, um dem Verhängnis der ‚Seinsverlassenheit‘ des Menschen etwas

⁹ In EH Bücher 2; KSA 6, S. 302 heißt es: „Ich bin der Antiesel par excellence und damit ein welthistorisches Unthier, – ich bin, auf griechisch, und nicht nur auf griechisch, der Antichrist...“

entgegenzusetzen. Die Wissenschaft seiner Zeit ist für Heidegger zweckorientiert, in Einzeldisziplinen zersplittert und versäumt es, die ‚Seinsfrage‘ zu stellen. Abhilfe schaffen soll die Orientierung am Philosophieren der alten Griechen, wobei in der Rektoratsrede nicht recht deutlich wird, wie das konkret geschehen soll. Auf welche Weise sich etwa Disziplinen wie die Wirtschaftswissenschaften oder die Medizin an der Philosophie der Griechen orientieren könnten, bleibt dunkel, da Heidegger nicht begründet, inwiefern das Philosophieren der frühen Griechen, bei denen das „Fragen“ keine „überwindbare Vorstufe zur Antwort als dem Wissen“ (Heidegger 2000, S. 111) gewesen sei, für die Einzelwissenschaften in irgendeiner Form praktikierbar sein und fruchtbar gemacht werden könnte. In jedem Fall klingen unverkennbar ‚konservativrevolutionäre‘ Töne in der Rektoratsrede an, wenn Heidegger versucht, eine Zukunftsperspektive zu entwerfen, indem er sich auf die frühen Griechen zurückbesinnt:

Der Anfang *ist* noch. Er liegt nicht *hinter uns* als das längst Gewesene, sondern er steht *vor* uns. Der Anfang ist als das größte im voraus über alles Kommende und so auch über uns schon hinweggegangen. Der Anfang ist in unsere Zukunft eingefallen, er steht dort als die ferne Verfügung über uns, seine Größe wieder einzuholen. (Heidegger 2000, S. 110)

Heideggers ‚Brieffreund‘ Karl Jaspers meinte, in Heideggers Äußerungen der Rektoratsrede eine Analogie zu Nietzsches kulturreformatorischen Ambitionen ausmachen zu können – wobei er Heidegger sogar zugesteht, Nietzsche in dieser Hinsicht noch zu übertreffen (eine Einschätzung, der Heidegger voll und ganz zugestimmt haben dürfte):

Der große Zug Ihres Ansatzes im frühen Griechentum hat mich wieder wie eine neue und sogleich wie selbstverständliche Wahrheit berührt. Sie kommen darin mit Nietzsche überein, aber mit dem Unterschied, daß man hoffen darf, daß Sie einmal philosophisch interpretierend verwirklichen, was Sie sagen [...]. (Heidegger/Jaspers 1990, S. 155)

Im Folgenden wird genauer erörtert, inwiefern Nietzsche für diese Rückwendung Heideggers zu den frühen Griechen eine Rolle gespielt hat.

3 Die ‚Wieder-holung‘ der frühgriechischen Philosophie

Heideggers Anspruch besteht darin, ausgehend von seiner Deutung des Anfangs der Philosophie „die Nähe des Anfangs in unserem Dasein“ aufzuzeigen (Heidegger 2012, S. 46) und den modernen Menschen so wieder mit den Fragestel-

lungen der frühgriechischen Philosophen und deren spezifischer Art des ‚Fragens‘ in Verbindung zu bringen. Die Gegenwart werde „*nur sichtbar aus einer schöpferischen Voraussicht*, d. h. einer solchen, die um eine wesentliche Aufgabe klar weiß und die dieses Wissen bewahrt und nährt in einem langen Blick aus der Vergangenheit“ (Heidegger 2012, S. 45).¹⁰ Für Heidegger steht fest, dass allein Nietzsche einen derartigen Vor- und Rückblick besessen habe, den er allerdings mit einem „ungeheuren Schicksal“ (Heidegger 2012, S. 45) – angespielt ist damit auf Nietzsches geistigen Zusammenbruch Anfang 1889 – bezahlen musste. Worin Nietzsches Vision konkret besteht, sagt Heidegger jedoch nicht. Seine Bemerkungen zu Nietzsches „Feststellung der heutigen Situation“ (Heidegger 2012, S. 45), die ja gerade im Vor- und Rückblick begründet sein soll, bleiben daher recht dunkel.

Heidegger ist der Auffassung, dass gerade in seiner Zeit die Möglichkeit gekommen sei, das „anfangsarme Sichverlaufen der Geschichte der nachgriechischen ‚Philosophie‘“ abubrechen – d. i. ein Philosophieren, das sich nicht mehr am von Heidegger glorifizierten Anfang der Philosophie orientiert – und stattdessen ein „Wiederanfangen“ (Heidegger 2014, S. 66) der Philosophie in Gang zu setzen, das sich am frühgriechischen Denken orientieren und es ‚wieder-holen‘ soll. Die schicksalhafte Aufgabe, diesen Neuanfang in die Wege zu leiten, kommt für Heidegger niemand anderem zu als dem „Deutsche[n]“ – wobei grammatisch offen bleibt, ob Heidegger generisch spricht oder sich selbst meint: „Der Deutsche allein kann das Sein ursprünglich neu dichten und sagen – er allein wird das Wesen der $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ neu erobern und endlich *die Logik* schaffen“ (Heidegger 2014, S. 27). Angesichts der bei Heidegger in starkem Maß vorhandenen Tendenz, sich selbst für den einzigen zur Rettung der Menschheit befähigten ‚Seinskundigen‘ zu halten, dürfte Heidegger allerdings wohl eher sich selbst als seine deutschen Landsmänner im Blick gehabt haben.¹¹

10 Ganz ähnlich heißt es in *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen*: „Nietzsche allein sah die ‚heutige Situation‘ und konnte sie sehen – weil er in ein Anderes voraussah.“ (Heidegger 2014, S. 49) Worin dieses „Andere[]“ bestehen soll, bleibt auch hier unbestimmt.

11 An einer anderen Stelle in *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen* wird das Gelingen der ‚planetarischen‘, d. h. die gesamte Welt betreffenden Aufgabe des deutschen Volks jedoch wieder mit einem Fragzeichen versehen: „Ob wir es vermögen, zu erfahren und zu erfragen, welcher Vorrang unserem Volk vom Schicksal zugemessen ist?“ Unmittelbar auf diese vorsichtig anmutende Frage folgt jedoch Heideggers mit zwei Ausrufezeichen versehene Forderung, „[d]ie Ausgesetztheit in das Seiende (Geworfenheit) anfänglich aufzunehmen und in ihre harte Vereinzelung und fragende Klarheit umzugestalten!“ (Heidegger 2014, S. 97). Heidegger schwankt demnach zwischen Zuversicht und Skepsis in Hinblick auf das Gelingen der schicksalhaften Aufgabe, das Sein neu zu dichten bzw. zu gründen. Überhaupt sind die Notizen in den *Schwarzen Heften* von einem Changieren zwischen unterschiedlichen Einschätzungen und häufigen ge-

Als Heidegger Anfang der 1930er Jahre einen Ausweg aus der von ihm diagnostizierten Krise der Gegenwart sucht – und wohl nicht zuletzt auch aus seiner eigenen philosophischen Orientierungslosigkeit, die in dem beständigen Neuansetzen in den *Schwarzen Heften* aus dieser Zeit zum Ausdruck kommt –, wendet er sich verstärkt der vorsokratischen Philosophie zu. Dass Heideggers intensive Beschäftigung mit den Vorsokratikern zeitlich mit seiner verstärkten Auseinandersetzung mit Nietzsche zusammenfällt, ist kein Zufall. Bernhard Welte schreibt unter Berufung auf Gespräche mit Heideggers Jugendfreund Heinrich Ochsner, dass Heidegger schon früh bei Nietzsche ein „ursprünglicheres Denken“ habe durchbrechen sehen: „Aber weil so etwas bei Nietzsche durchbrach, so damals Heidegger, hat Nietzsche auch die Wichtigkeit einer Neuinterpretation der Vorsokratiker erkannt“ (Welte 1981, S. 216). Dass Heidegger Anfang der 1930er Jahre sein eigenes Bild der Vorsokratiker tatsächlich nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit Nietzsches Darstellung der frühgriechischen Philosophie entwickelt, bezeugen auch die Bezugnahmen auf Nietzsches unvollendete Schrift *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* in der Aristoteles-Vorlesung von 1931 und der Vorsokratiker-Vorlesung von 1932.

Überhaupt lässt sich für die frühen 1930er Jahre eine auffallend intensive Beschäftigung mit der griechischen Philosophie feststellen. Im Sommersemester 1931 hält Heidegger eine Vorlesung über Aristoteles, im Wintersemester 1931/32 über Platon, im Sommersemester 1932 über Anaximander und Parmenides. Heideggers Interpretationen sind bekanntermaßen häufig durch einen sehr freien, teilweise ‚gewaltsamen‘ Umgang mit den interpretierten Texten geprägt.¹² Dies gilt

danklichen Neuansätzen geprägt, das es erschwert, ihn auf eindeutige Positionen festzulegen. Konstant bleibt allerdings Heideggers Überzeugung, dass eine radikale Wandlung des Verhältnisses des Menschen zum Sein von keiner anderen Instanz als dem deutschen Volk bzw. dem deutschen Denker Martin Heidegger auszugehen vermag.

12 Diese Gewaltsamkeit wird Heidegger auch von Franco Volpi attestiert – allerdings ohne Heidegger dies vorzuhalten, da „Heideggers gewaltsamer Zugang zur griechischen Philosophie [...] in der Tat ungeahnte Aussichten“ (Volpi 2013, S. 25) erschließe. „Man konnte zunächst einmal den Bezug, den er jeweils zum griechischen Denken hergestellt hat, unter die Lupe nehmen und dabei im Einzelnen die von ihm vorgelegten Interpretationen auf ihre philologische Haltbarkeit hin überprüfen. Nun ist leicht vorauszuahnen, dass dieser Zugang unvermeidlich eine Reihe von Richtigstellungen nach sich zöge, zumal Heidegger selbst von vornherein auf die Gewaltsamkeit seines Umgangs mit den Texten hinweist“ (Volpi 2013, S. 25). Zu Heideggers Umgang mit den vorsokratischen Texten vgl. auch Iber 2013, S. 200: „Heidegger praktiziert einen eigentümlich verfremdenden hermeneutischen Umgang mit den frühgriechischen Texten. Um die uns zunächst verborgene Tiefendimension des frühgriechischen Seinsverständnisses freizulegen, werden nicht nur die neuzeitlichen Deutungskategorien radikal abgebaut.“ Für eine Überblicksdarstellung von „Heideggers Rückgang zu den Griechen“ vgl. auch das gleichnamige Buch von Werner Beierwaltes (Beierwaltes 1995).

auch für seine Auslegung der Vorsokratiker, wobei hier noch erschwerend hinzukommt, dass Heidegger erstens seine eigenen idiosynkratischen Übersetzungen als Ausgangspunkt seiner Deutungen verwendet und dass zweitens die vorsokratische Textgrundlage sehr schmal ist. Paradoxerweise könnte allerdings gerade diese Armut an Textmaterial die Vorsokratiker für Heidegger Anfang der 1930er Jahre noch attraktiver gemacht haben. Als Projektionsfläche für sein spezifisches Seins- und Wahrheitsverständnis eignen sie sich dadurch jedenfalls noch besser als andere Philosophen. Ein anderer Vorzug der vorsokratischen Philosophie besteht für Heidegger darin, dass sie sich durch eine besondere Kraft und Reinheit auszeichnet habe: die Kraft des von jeder Tradition unbeschwerten Anfangs. Außerdem geht Heidegger davon aus, dass der Anfang der griechischen Philosophie mit dem erstmaligen Stellen der Seinsfrage zusammenfällt, die für Heidegger zentrale Bedeutung besitzt.

In seiner Vorlesung *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides* vom Sommersemester 1932 versucht Heidegger zu begründen, weswegen „wir [...] den Anfang der abendländischen Philosophie aufzusuchen“ (Heidegger 2012, S. 37) haben. Zunächst möchte er dazu einige „Bedenken“ (Heidegger 2012, S. 37) aus dem Weg räumen, die er bei seinen Zuhörern angesichts eines solchen Vorhabens vermutet: Der Hauptvorbehalt gegenüber einer Auseinandersetzung mit der frühgriechischen Philosophie bestehe darin, dass den Menschen des 20. Jahrhunderts eine allzu große zeitliche Kluft von der frühgriechischen Philosophie trenne und keine noch so großen Interpretationskünste es vermöchten, diese Kluft zu überbrücken. Heidegger will diese Skepsis mit einer Parabel zerstreuen (vgl. Heidegger 2012, S. 39–40): Ein Wanderer entfernt sich in einer wasserarmen Gegend immer mehr von einer Quelle, verliert mit wachsendem Abstand immer mehr die Orientierung und verdurstet schließlich. Auch wenn es zunächst so scheinen könne, als bestünde zwischen Wanderer und Quelle kein Verhältnis mehr, so sei tatsächlich das Gegenteil der Fall. „[N]üchtern gerechnet“ sei es gerade die sehr weit entfernte Quelle, die den Wanderer zugrunde gehen lasse. Diesem Verhältnis des Wanderers zur Quelle entspricht, so suggeriert Heidegger, das Verhältnis des Menschen zum Anfang der Philosophie. Beide stehen in einem „*Un-verhältnis*“ (Heidegger 2012, S. 39) zu dem, was sie zugrunde richtet. Denn auch wenn der Mensch sich selbst nicht aktiv zum Anfang der Philosophie in Beziehung setzt, setzt ihm, so Heidegger, dieser Anfang notwendigerweise nach – paradoxerweise gerade, indem er sich dem Menschen entzieht. Die zeitliche Kluft, die zwischen Heideggers Zeitgenossen und den Vorsokratikern liegt, ist für Heidegger demnach nur eine scheinbare Kluft, die verdeckt, dass der Anfang der griechischen Philosophie auch – und gerade – dann eine direkte Wirkung auf die Nachgeborenen zeitigt, wenn diese sich dem

Anfang längst entwachsen glauben und ihm keine Aufmerksamkeit mehr schenken.

Deswegen sei der „Anfang“ in „nächster Nähe“ (Heidegger 2012, S. 40) des Menschen, auch wenn ihm diese Nähe „auf Grund des Fortschritts verborgen“ (Heidegger 2012, S. 40) bleibe, den der Mensch in den letzten 2500 Jahren gemacht zu haben vermeint. Die „Bedrängnis des Anfangs“ (Heidegger 2012, S. 42) und die „nächste Nähe“ (Heidegger 2012, S. 40), von der Heidegger spricht, müsse man allerdings „erfahren und sehen“ (Heidegger 2012, S. 40). Damit ist ein wichtiger Punkt benannt: Heidegger zufolge bedarf es einer bestimmten *Erfahrung* der existenziellen Not, um überhaupt einen Zugang zum Anfang der frühgriechischen Philosophie zu finden. Die Interpretation der vorsokratischen Texte kann demnach nicht allein durch ein intellektuelles Verstehen erfolgen.

Als das „älteste Zeugnis der abendländischen Philosophie“ zitiert Heidegger den berühmten „Ausspruch des Anaximander“, der „den *Anfang*, soweit wir ihn kennen“ (Heidegger 2012, S. 46–47), darstelle. Am Anfang seiner Vorlesung bezieht er sich unter anderem auf Nietzsches Übersetzung dieses Satzes aus der *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*: „Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Nothwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit“ (PHG 4; KSA 1, S. 818; vgl. Heidegger 2012, S. 2). Um zu zeigen, wie „wir die Nähe des Anfangs in unserem Dasein *anzeigen*“ können, analysiert und übersetzt Heidegger sodann in detaillierter Kleinarbeit den Satz des Anaximander nach eigenen Vorstellungen. Die Besonderheit des Spruchs und damit das „Eigentümliche des Anfangs“ besteht für Heidegger im „begründende[n] Sagen vom Sein über das Seiende“, das wir „für ein vorläufiges Kennzeichen des Anfangs nehmen“ dürfen. (Heidegger 2012, S. 47) Als *Kennzeichen* des Anfangs sei dieses begründende Sagen deswegen zu nehmen, weil dieses Sagen nicht der Anfang selbst sein könne. Eine Begründung im Sinne eines ‚Darum‘ oder ‚Deshalb‘ antworte immer auf ein ‚Warum‘ oder ‚Weshalb‘, also auf eine Frage. Den „vollen Gehalt“ und das „Anfängliche des Ausspruchs“ lasse sich daher nur erfassen, wenn wir das im Satz des Anaximander „sich aussprechende Fragen mitfragen“ (Heidegger 2012, S. 49).

Heidegger will sich dem Anfang der Philosophie also nicht aus der distanzierten Perspektive des Philosophiehistorikers zuwenden und das ‚Fragen‘ der Griechen nüchtern rekonstruieren; sein Anspruch besteht vielmehr darin, mit den alten Griechen – und damit zugleich wie sie – zu philosophieren, indem er ihre Fragen (mit)stellt. Im Zentrum dieses Fragens steht für Heidegger das ‚Sein‘. Es gehört zu den Besonderheiten von Heideggers Denken, dass er den Verlauf der Geschichte von der Philosophiegeschichte und die Philosophiegeschichte wiederum von der ‚Seinsfrage‘ her zu erklären versucht. Die in Heideggers Wahr-

nehmung desaströse Lage des modernen Menschen ist für ihn in letzter Instanz darauf zurückzuführen, dass die ‚Seinsfrage‘, die den Anfang der Philosophiegeschichte kennzeichne, nicht mehr gestellt werde. Sofern der Mensch zu diesem Anfang der Philosophie weiterhin ohne Bezug bleibe, fehle ihm gleichzeitig auch der Bezug zum ‚Sein‘ und er verliere – wie der Wanderer in Heideggers Parabel – die Orientierung in der Welt und müsse unvermeidlich zugrunde gehen. Heideggers Vorhaben, die eigene Zeit wieder mit der frühgriechischen Philosophie in Berührung zu bringen, ist damit aus seiner Perspektive betrachtet nicht weniger als ein Versuch, die Menschheit vor ihrem Untergang zu bewahren. Ein ambitioniertes Vorhaben, das Heidegger ab 1933 im Rahmen seiner Rektoratsstätigkeit voranzutreiben gedachte, jedoch bereits ein Jahr später aufgab. Welche Rolle spielt nun aber Nietzsche für Heideggers Verständnis der frühgriechischen Philosophie?

Wie gezeigt wurde, ist es für Heidegger zu Beginn der 1930er Jahre einzig und allein Nietzsche, der als Diagnostiker seiner Zeit und der Zeit Heideggers Bedeutung besitzt. Diese Leistung zur Situationsbestimmung sei in der „*schöpferischen Voraussicht*“ Nietzsches begründet, die ihr „Wissen [...] in einem langen Blick aus der Vergangenheit“ (Heidegger 2012, S. 45) bewahre und nähre. Heidegger bestimmt an dieser Stelle nicht präzise, von welcher vergangenen Zeit aus Nietzsche den Blick in die Zukunft richtet. Verschiedene Deutungen sind wahrscheinlich und schließen sich nicht gegenseitig aus: Zum einen könnte damit gemeint sein, dass Nietzsche den Nihilismus als eine Entwicklung versteht, die einer bestimmten geschichtlichen Verfallslogik folgt, die bereits in der griechischen Antike einsetzt. Das entspräche der Nietzsche-Deutung, die Heidegger 1936/37 in seiner ersten Nietzsche-Vorlesung detailliert entwickelt, in der es heißt: „Nihilismus ist für Nietzsche nicht eine Weltanschauung, die irgendwo und irgendwann vortritt, sondern ist der Grundcharakter des Geschehens in der abendländischen Geschichte“ (Heidegger 1985, S. 30). Dass Nietzsche aus der Vergangenheit schöpfe, ist zum anderen aber sicherlich auch auf dessen intensive Beschäftigung mit dem Griechentum gemünzt, auf die nun genauer einzugehen ist.

Heidegger war schon in den frühen 1930er Jahren mit Nietzsches *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* gut vertraut. Mit seiner Darstellung der frühgriechischen Philosophie zielt Nietzsche in dieser Schrift nicht allein auf einen historischen oder philosophischen Erkenntnisfortschritt ab, sondern zugleich auf eine Kritik der Gegenwart. Indem er sich etwa gegen die in der Philosophiegeschichte verbreitete Tendenz ausspricht, Platon und Aristoteles als Höhepunkte der griechischen Philosophie anzusehen, denen gegenüber die vorplatonische bzw. vorsokratische Philosophie abfällt, übt er auch eine Kritik an den Beurteilungsmaßstäben seiner eigenen Zeit, die in ihrer Dekadenz gar keinen

Zugang mehr zum Denken der Vorsokratiker besitze.¹³ Die Vorplatoniker erscheinen ihm als die „reinen Typen“, deren Einseitigkeit im Vergleich zu ihren „Epigonen, mit Plato an der Spitze“ (PHG 2; KSA 1, S. 810) letztlich als ein Vorzug zu sehen ist, der auch die bei ihnen anzutreffende Einheit von Ethik und Praxis bedinge. Dass man ihr Philosophieren nicht mehr zu schätzen wisse, hält Nietzsche für symptomatisch in einer Zeit, „die an der sogenannten allgemeinen Bildung leidet, aber keine Kultur und in ihrem Leben keine Einheit des Stils hat“ (PHG 2; KSA 1, S. 812). Insbesondere übt Nietzsche Kritik an der Wissenschaft, die sich „in der blinden Begierde, alles um jeden Preis erkennen zu wollen“, „auf alles Wißbare“ stürze, während sich die Philosophie „immer auf der Fährte der wissenschaftlichsten Dinge, der großen und wichtigen Erkenntnisse“ (PHG 3; KSA 1, S. 816) befinde. Dieser Abwertung der Wissenschaft zugunsten der Philosophie stimmt Heidegger in *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen* entschieden zu – und er beruft sich dabei auf Nietzsche als Gewährsmann und Vorläufer. Nietzsche habe den Verfall der abendländischen Geschichte vom Standpunkt der Moral aus bereits durchschaut, indem er die Wandlung bzw. „Verkehrung“ des ursprünglichen philosophischen Fragens in das wissenschaftliche Untersuchen erkannt habe:

Nietzsche erstmals sah das Verhängnis und zwar von der *Moral* her. Er sah: die *Demut* vor dem *ái*, das Auf-dem-Bauche-Liegen vor dem Objekt – die Verkehrung des einstmals aufstehenden kämpfend herrischen Fragens in die Knechtschaft der in sich laufenden Wissenschaft. Nietzsche allein sah die ‚heutige Situation‘ und konnte sie sehen – weil er in ein Anderes voraussah. / Und damit schuf er die ganz andere Haltung des Menschen – das Nach-vorn-Sehen und Fordern. (Heidegger 2014, S. 49)

Heidegger dürfte bei dem Bild des „Auf-dem-Bauche-Liegen[s] vor dem Objekt“ in erster Linie an Passagen aus *Ecce homo* oder der *Götzen-Dämmerung* gedacht haben, wo Nietzsche die vermeintlichen Errungenschaften seines Zeitalters kritisiert: „der ‚historische Sinn‘ mit seiner Unterwürfigkeit vor fremdem Geschmack, mit seinem Auf-dem-Bauch-liegen vor petits faits, die ‚Wissenschaftlichkeit‘“ wird Nietzsche zur Zielscheibe (EH JGB 2; KSA 6, S. 351; vgl. auch GD Deutschen 6; KSA 6, S. 109). Der Sache nach findet sich die Kritik an der Unterwürfigkeit des wissenschaftlichen Geistes jedoch bereits in der *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, wo sie mit einer Abwertung wissenschaftlicher Erkenntnisse gegenüber philosophischen einhergeht: „Wenn Thales sagt ‚Alles ist Wasser‘, so

13 Für eine vergleichende Analyse der unterschiedlichen methodischen Ansätze der philosophiehistorischen Werke von Hegel, Zeller und Nietzsche vgl. Heit 2015. Für eine umfassende Einführung in die vorsokratische Philosophie, die auch wesentliche Stationen der Philosophiegeschichte vor Nietzsche rekapituliert, vgl. Gemelli Marciano 2007.

zuckt der Mensch empor aus dem wurmartigen Betasten und Herumkriechen der einzelnen Wissenschaften, er ahnt die letzte Lösung der Dinge und überwindet, durch diese Ahnung, die gemeine Befangenheit der niederen Erkenntnißgrade“ (PHG 3; KSA 1, S. 817).

Trotz des Lobes übt Heidegger in einem für ihn entscheidenden Punkt jedoch auch Kritik an Nietzsches Verständnis der frühgriechischen Philosophie. Für ihn steht nämlich fest, dass Nietzsche „das antike Seinsproblem nicht verstand“ (Heidegger 2014, S. 50). Diese Kritik findet sich nicht nur in *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen*, sondern auch in der Aristoteles-Vorlesung vom Sommersemester 1931 (vgl. Heidegger 1990, S. 19–24) und ebenfalls in der Vorsokratiker-Vorlesung vom Sommersemester 1932 (vgl. Heidegger 2012, S. 189). Nietzsches gesamtes Philosophieren sei von einem „Mißverständnis gegenüber Parmenides her bestimmt“ (Heidegger 1990, S. 24). Statt zu erkennen, dass Parmenides’ Seinsbegriff „die mit Wirklichkeit überladene Gesammeltheit des Denkens“ (Heidegger 2012 S. 24) repräsentiere, habe Nietzsche die Seinslehre des Parmenides als eine blutleere Abstraktion und Alterserscheinung abgewertet.¹⁴ In Nietzsches Missverstehen des frühgriechischen Seinsbegriffs ist für Heidegger bereits der Keim seines Scheiterns gelegt, den Nihilismus zu überwinden. „Nietzsche kam nicht dazu, das Sein zu wandeln und den neuen Horizont zu schaffen; nicht zuletzt deshalb, weil er selbst das antike Seinsproblem nicht verstand“ (Heidegger 2014, S. 50).

4 Fazit

Heidegger kommt im Rahmen seiner kulturkritischen Gegenwartsbeschreibungen Anfang der 1930er Jahre auf Phänomene zu sprechen, die ebenso von anderen modernitäts- und fortschrittsskeptischen Autoren ins Visier genommen werden. So äußert Heidegger etwa Kritik an der fortwährenden Beschleunigung der Welt, an der ‚Zerfaserung‘ der universitären Wissenschaften in unverbundene Einzeldisziplinen sowie an der städtischen, von der Natur entfremdeten Lebensweise des modernen Menschen. Heidegger beansprucht jedoch, seine Situationsbeschreibungen auf eine viel tiefer liegende Einsicht gründen zu können als seine ‚Kollegen‘, die sich für ihn der oberflächlichen „Narretei des Situationsgeredes“ (Heidegger 2014, S. 20) schuldig machen. Die eigentliche Ursache der Verfeh-

¹⁴ Auch wenn Heidegger und Nietzsche geradezu diametral verschiedene Auffassungen über den Ursprung von Parmenides’ Seinsbegriff vertreten, stimmen beide zumindest darin überein, dass für sie Parmenides Konzeption des Seins einen zentralen Einschnitt in die Philosophiegeschichte darstellt (vgl. Heidegger 2012, S. 23 sowie Nietzsche in PHG 9; KSA 1, S. 836).

lungen der Gegenwart ist für Heidegger die ‚Seinsvergessenheit‘, die er wiederholt mit Nietzsches Diagnose vom ‚Tod Gottes‘ analogisiert. Nietzsche habe nicht nur bereits vor zwei Generationen eine „Feststellung der heutigen Situation“ (Heidegger 2012, S. 45) geliefert, die alles ‚Situationsgerede‘ überflüssig mache, sondern er sei auch der einzige gewesen, der „eine[] schöpferische[] Voraussicht“ (Heidegger 2012, S. 45) besessen habe. Nietzsches Fähigkeit, eine solche Vision zu entwickeln, sei in dem Erkennen des Verhängnisses begründet, das mit „der Verkehrung des einstmals aufstehenden kämpfend herrischen Fragens in die Knechtschaft der in sich laufenden Wissenschaft“ (Heidegger 2014, S. 49) in der griechischen Antike seinen Anfang genommen habe. Für Heidegger ist Nietzsche derjenige, der „von der Moral“ (Heidegger 2014, S. 49) her bereits das erkannt hat, was Heidegger selbst ‚vom Sein her‘ zu erkennen meint: Den ‚Sündenfall‘ des abendländischen Menschen, nämlich die Verdrängung eines tragisch-mythischen zugunsten eines wissenschaftlich-rationalen Weltverhältnisses.

Die mit der Verdrängung des „einstmals aufstehenden kämpfend herrischen Fragens“ (Heidegger 2014, S. 49) einhergehende und im Lauf der Zeit immer weiter um sich greifende ‚Seinsverlassenheit‘ lässt sich für Heidegger nur dann überwinden, wenn der moderne Mensch sich wieder an der frühgriechischen Philosophie orientiert, in der die heute längst vergessene und unverstandene ‚Seinsfrage‘ noch gestellt worden sei. Gerade in Bezug auf die antike ‚Seinsfrage‘ aber sei Nietzsche – der doch als einziger den Verfallsprozess „von der Moral“ (Heidegger 2014, S. 49) her erkannt habe – einem folgenschweren Irrtum erlegen, weil er „das antike Seinsproblem nicht verstand“ (Heidegger 2014, S. 50). Parmenides‘ Seinsbegriff sei ihm als eine blutleere Abstraktion erschienen, während sie für Heidegger gerade im Gegenteil „die mit Wirklichkeit überladene Gesammeltheit des Denkens“ (Heidegger 2012 S. 24) darstellt. Die Konsequenz dieses Missverstehens der antiken Seinsfrage ist für Heidegger, dass Nietzsche trotz seiner ‚schöpferischen Voraussicht‘ letztlich Scheitern musste: „Nietzsche kam nicht dazu, das Sein zu wandeln und den neuen Horizont zu schaffen; nicht zuletzt deshalb, weil er selbst das antike Seinsproblem nicht verstand“ (Heidegger 2014, S. 50).

Literaturverzeichnis

- Beierwaltes, Werner (1995): *Heideggers Rückgang zu den Griechen*. München.
 Bourdieu, Pierre (1988): *Die politische Ontologie Martin Heideggers*. Frankfurt a. M.
 Breuer, Stefan (1993): *Anatomie der Konservativen Revolution*. Darmstadt.
 Gemelli Marciano, Laura (2007): *Die Vorsokratiker. Griechisch-lateinisch-deutsch*. Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Übersetzungen und Erläuterungen. Bd. 1. Düsseldorf.

- Habermas, Jürgen (1989): „Heidegger – Werk und Weltanschauung“. In: Victor Farías (Hrsg.): *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Mit einem Vorwort von Jürgen Habermas. Frankfurt a. M., S. 11–37.
- Heidegger, Martin (1977): *Holzwege*. Gesamtausgabe. Bd. 5. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hrsg.). Frankfurt a. M.
- Heidegger, Martin (1983a): *Aus der Erfahrung des Denkens. 1910–1976*. In: Gesamtausgabe. Bd. 13. Hermann Heidegger (Hrsg.). Frankfurt a. M.
- Heidegger, Martin (1983b): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Gesamtausgabe. Bd. 29/30. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hrsg.). Frankfurt a. M.
- Heidegger, Martin (1985): *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*. Gesamtausgabe. Bd. 43. Bernd Heimbüchel (Hrsg.). Frankfurt a. M.
- Heidegger, Martin (1990): *Aristoteles, Metaphysik IX, 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Gesamtausgabe. Bd. 33. Heinrich Hüni (Hrsg.). Frankfurt a. M.
- Heidegger, Martin: (1994) *Bremer und Freiburger Vorträge*. Gesamtausgabe. Bd. 79. Petra Jaeger (Hrsg.). Frankfurt a. M.
- Heidegger, Martin (1999): *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. Gesamtausgabe. Bd. 39. Susanne Ziegler (Hrsg.). 3., unveränderte Auflage. Frankfurt a. M.
- Heidegger, Martin (2000): *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910–1976*. Gesamtausgabe. Bd. 16. Hermann Heidegger (Hrsg.). Frankfurt a. M.
- Heidegger, Martin (2014): *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*. Gesamtausgabe. Bd. 94. Peter Trawny (Hrsg.). Frankfurt a. M.
- Heidegger, Martin/Jaspers, Karl (1990): *Briefwechsel 1920–1963*. Walter Biemel/Hans Saner (Hrsg.). Frankfurt a. M., München.
- Gnoli, Antonio/Volpi, Franco (2006): *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*. Mailand.
- Seubert, Harald (2011): „Heideggers Revolution“. In: *Sezession* 44, S. 30–33.
- Heit, Helmut (2015): „Hegel, Zeller and Nietzsche: Alternative Approaches to Philosophical Historiography“. In: Gerald Hartung/Valentin Pluder (Hrsg.): *From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19th Century*. Berlin, Boston, S. 117–140.
- Iber, Christian (2013): „Interpretationen zur Vorsokratik. Frühgriechisches Denken und Heideggers Projektionen [Artikel]“. In: Dieter Thomä (Hrsg.) unter Mitarbeit von Florian Grosser: *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. 2., überarbeitete Auflage. Stuttgart, Weimar, S. 200–209.
- Jaspers, Karl (1999): *Die geistige Situation der Zeit*. 9. Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Auflage. Jubiläumsausgabe. Berlin, New York.
- Kaufmann, Sebastian (2015): „Nietzsche in Heideggers ‚Schwarzen Heften‘ seit 1931/32“. In: Sabina Becker/Robert Krause (Hrsg.): *Jahrbuch zur Kultur und Literatur der Weimarer Republik* 17, S. 93–114.
- Kaufmann, Sebastian (2018): „Der Wille zur Macht, die ewige Wiederkehr des Gleichen und das Sein des Seienden. Heideggers ‚Aus-einander-setzung‘ mit Nietzsche“. In: *Nietzsche-Studien* 47, S. 268–309.
- Maaß, Sebastian (2009): *Die andere deutsche Revolution. Edgar Julius Jung und die metaphysischen Grundlagen der Konservativen Revolution*. Kiel.
- Mann, Thomas (2002): „Russische Anthologie“. In: *Essays II. 1914–1926*. Große kommentierte Frankfurter Ausgabe. Werke – Briefe – Tagebücher. Heinrich Detering u. a. (Hrsg.) in Zusammenarbeit mit dem Thomas-Mann-Archiv der ETH, Zürich. Bd. 15/1. Frankfurt a. M., S. 333–347.

- Mohler, Armin (1989a): *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch.* Dritte, um einen Ergänzungsband erweiterte Auflage. (Korrigenda im Ergänzungsband.) Darmstadt.
- Mohler, Armin (1989b): *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch.* Ergänzungsband. Mit Korrigenda zum Hauptband. Darmstadt.
- Morat, Daniel (2007): *Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920–1960.* Göttingen.
- Nolte, Ernst (1993): „Heidegger, die Weimarer Republik und die Konservative Revolution“. In: Michael Grossheim/Hans-Joachim Waschki (Hrsg.): *Rehabilitierung des Subjektiven.* Festschrift für Hermann Schmitz. Bonn, S. 505–520.
- Pöggeler, Otto (1990): „Nietzsche, Hölderlin und Heidegger“. In: *Martin Heidegger – Faszination und Erschrecken. Die politische Dimension einer Philosophie.* Peter Kemper (Hrsg.). Frankfurt a. M., New York, S. 178–195.
- Volpi, Franco (2013): „Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Platon und die Vorsokratiker im Dienst der Seinsfrage [Artikel]“. In: Dieter Thomä (Hrsg.) unter Mitarbeit von Florian Grosser: *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung.* 2., überarbeitete Auflage. Stuttgart, Weimar, S. 25–35.
- Welte, Bernhard (1981): „Der stille große Partner. Erinnerungen an Heinrich Ochsner“. In: Erwin Tecklenborg/Curd Ochswadt (Hrsg.): *Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner 1891–1970 zum Gedächtnis.* Hannover.