

Milan Wenner

Die „eigentliche Diktatur“ des Man als Phänomen der Moderne? Kulturkritik in Heideggers *Sein und Zeit*

1. Kulturkritik in *Sein und Zeit*?

Ob es sich bei Heideggers *Sein und Zeit* um ein Werk mit kulturkritischen Implikationen handelt oder nicht, ist eine umstrittene Frage. Während Georg Bollenbeck die These vertritt, dass Kulturkritik zwar in *Sein und Zeit* (= SZ) „eingearbeitet“ werde, dort jedoch „ihre Erkenntnispotentiale nicht entfalten“¹ könne, ist Daniel Meyer der Auffassung, dass Heidegger in SZ in der Lage gewesen sei, „kulturkritische Tendenzen in seinem philosophischen Diskurs auszuschalten“.² Diese Ausschaltung gelingt für Meyer, indem Heidegger „[d]as Krisenbewusstsein sowie das mit ihm einhergehende Generationenbewusstsein der Weimarer Republik [...] ontologisiert, d. h. in dieser Phase seines Denkens als eine jedem menschlichen Dasein inhärente und somit anthropologische Konstante verabsolutiert“.³ Ähnlich heißt es auch schon bei Bollenbeck, dass Heidegger seine gegenwartsdiagnostischen bzw. kulturkritischen „Befunde in seine ontologische Interpretation des Daseins“ „übersetzt“.⁴ Bollenbeck und Meyer beschreiben *Sein und Zeit* also übereinstimmend als ein Werk, in dem kulturkritisches Denken ontologisiert werde. Während dies für Bollenbeck jedoch impliziert, dass „Kulturkritik [...] in *Sein und Zeit* eingearbeitet“ – also im Werk *inkludiert* – wird, ist die Ontologisierung der Kulturkritik für Meyer gleichbedeutend mit deren Ausschaltung bzw. *Exklusion*. Für Sebastian Schwark wiederum erscheint die „Kulturkritik [...] in SZ im Gewand der Fundamentalontologie“⁵. Die Bollenbeck, Meyer und Schwark bei allen Unterschieden gemeinsame These lautet demnach, dass Heidegger in *Sein und Zeit* zwar von konkreten Gegenwartsbeobachtungen ausgehe, diese jedoch im Rahmen seiner Fundamentalontologie auf eine übergeschichtliche Abstraktionsebene bringe: Eigenschaften, die Heidegger in der Entstehungszeit von SZ an den Menschen und der Gesellschaft seiner Zeit beobachtet, werden dieser Auffassung nach fundamentalontologisch zur *conditio humana* erklärt. Diese Einschätzung trifft tendenziell zwar zu; bei genauerer Lektüre lässt

1 Bollenbeck 2007, S. 237 f.

2 Meyer 2012, S. 63.

3 Meyer 2012, S. 55.

4 Bollenbeck 2007, S. 237.

5 Schwark 2008, S. 142.

sich jedoch zeigen, dass Heidegger Existenzialanalyse in Teilen nicht nur von der eigenen Zeit ausgeht, sondern diese Zeit auch ausdrücklich als solche thematisiert – sodass seine Kulturkritik keineswegs nur im „Gewand“⁶ der Fundamentalontologie erscheint, sondern ganz unverkleidet und offen als Gegenwarts kritik zutage tritt.

Doch bevor diese These anhand konkreter Textstellen belegt werden soll, gilt es zunächst einmal zu klären, was unter dem Begriff ‚Kulturkritik‘ überhaupt zu verstehen ist. Klärungsbedarf besteht schon deshalb, weil es sich um einen notorisch vieldeutigen Begriff handelt, der häufig synonym mit ähnlich gelagerten Begriffen wie ‚Zivilisationskritik‘, ‚Zeitkritik‘ und ‚Gesellschaftskritik‘ verwendet wird. Ralf Konersmann stellt entsprechend fest: „Die Wörterbücher, auch philosophische Wörterbücher, vermeiden den Ausdruck oft ganz – wohl deshalb, weil sie ihn als Schlagwort einstufen und generell für unterbestimmt halten“.⁷ Mit Georg Bollenbeck lässt sich ein weiter, allgemeiner Begriff der Kulturkritik von einem engeren, spezifischeren unterscheiden:

„Der *weite Begriff* umfasst alle Kommentare, Einsprüche und Anklagen gegen ‚verkehrte‘ Wertsysteme, ‚schlechte‘ Zustände, und ‚falsches‘ Verhalten seit der Antike. Demnach reicht Kulturkritik von Hesiod, Diogenes und Seneca, über die mittelalterliche Hofkritik bis zur heutigen Zeit- und Medienkritik“.⁸

Für einen solch weiten Begriffsgebrauch gibt es Bollenbeck zufolge gute Gründe. Schließlich finde sich schon in der Antike eine für die Kulturkritik typische „Verbindung von Anthropologie, Geschichtsdenken und Kritik“, und „schon bei den Kynikern findet sich die Diskrepanz zwischen dem Selbstverwirklichungsanspruch (als dessen höchstes Ziel Glück und Autarkie bestimmt werden) und den gesellschaftlichen Zuständen“.⁹ Überdies sei die fortschreitende Zivilisation bereits in der Antike

6 Schwark 2008, S. 142.

7 Konersmann 2001, S. 15. So findet sich im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* kein eigenes Lemma für „Kulturkritik“, wohl aber für die weitaus weniger bedeutenden Begriffe des „Kulturprotestantismus“ und der „Kulturpädagogik“.

8 Bollenbeck 2007, S. 13. – In dem von Konersmann herausgegebenen Studienbuch *Kulturkritik. Reflexionen in der veränderten Welt*, der Texte prominenter Kulturkritiker versammelt, wird Kulturkritik historisch so weit gefasst, dass auch ein Kapitel zu Diogenes Laertios enthalten ist. Gleichwohl betont auch Konersmann, dass die Kulturkritik in keiner Epoche so zuhause sei wie in der Moderne: „Kulturkritik ist eine charakteristisch moderne Form der Weltbetrachtung, ist *Reflexion in der veränderten Welt*.“ (Konersmann 2001, S. 10) Vgl. auch Saars Datierung der Kulturkritik: „K. im engeren Sinn als Genre und explizite Aufgabenbeschreibung der Philosophie ist ab Mitte des 18. Jh. und damit ab dem Zeitalter der Aufklärung nachzuweisen. Gleichwohl findet sich der Anspruch, kritisch zur Gesellschaftsordnung, den Sitten und der Moral der eigenen Zeit und Gemeinschaft Stellung zu nehmen, schon von Beginn der westlichen Philosophie, etwa bei Sokrates oder den kynischen Philosophen. Aber als ausdifferenzierte und in der spezifischen Textgattung des kulturkritischen Traktats verwirklichte Praxis tritt K. erst in der frühen Moderne auf und findet eine erste Blütezeit in der Philosophie des 19. Jh. und wird von da an zu einem allgegenwärtigen, vielstimmigen Begleitdiskurs moderner Gesellschaft.“ (Saar 2021).

9 Bollenbeck 2007, S. 13.

mit moralischem Niedergang eingeführt worden. Dennoch will Bollenbeck diese Gegenwartsdiagnosen nicht unter den Begriff der Kulturkritik subsumieren, sondern unter den der ‚Zeitkritik‘, die sich in einer fundamentalen Hinsicht von genuiner Kulturkritik unterscheidet: Den antiken Zeitkritikern fehle nämlich eine geschichtsphilosophische Vorstellung von *Fortschritt* (etwa in moralischer, wissenschaftlicher oder technischer Hinsicht), ja allgemeiner noch: überhaupt ein Geschichtsbewusstsein. Die unter anderem von Konersmann, Bollenbeck und Koselleck vertretene These lautet, dass die moderne Kulturkritik auf ein verändertes Zeitempfinden reagiert, das im Zuge der Aufklärung im 18. Jahrhundert entsteht: Ein Verständnis der Zukunft als geschichtliches Projekt der Vervollkommnung, das sich auf den Begriff ‚Fortschritt‘ bringen lässt.¹⁰

Dass der Begriff der Kulturkritik sich nur schwer einhegen lässt, liegt nicht zuletzt daran, dass der Ausdruck ‚Kultur‘ ein Lehnwort ist, unter dem man zu unterschiedlichen Zeiten sehr Verschiedenes verstanden hat. Das deutsche Wort ‚Kultur‘ entstammt dem Lateinischen ‚cultura‘, das Pflege, Bearbeitung, Anbau bedeutet und ursprünglich auf den Ackerbau, also die Bearbeitung der Natur bezogen war.¹¹ Schon in der römischen Antike wird ‚cultura‘ allerdings auch metaphorisch gebraucht. So bestimmte Cicero die Philosophie als *cultura animi* (Pflege der Seele). Christliche Autoren des Mittelalters mahnen eine „cultura Christi“ an, wobei „cultura“ die Bedeutung von „Verehrung“ annimmt.¹² Vor allem über Cicero vermittelt kommt die Metapher der Seelenpflege schließlich im Renaissancehumanismus erneut auf.¹³ Erst der Rechtsphilosoph Samuel Pufendorf gebraucht „cultura“ als Kollektivsingular bzw. als Generalbegriff. Pufendorf versteht unter dem *status cul-*

10 Natürlich lässt sich kein exaktes Datum angeben, wann in Europa die Vorstellung dominant wird, dass die Geschichte ein Fortschrittsprojekt darstellt. Als Zentrum des modernen Fortschrittsdenkens gilt Frankreich. Zu nennen sind hier zunächst die „Enzyklopädisten, allen voran ihre Hauptvertreter d’Alembert und Diderot“ (Thoma 2013, S. 26), die bereits 1750 eine Fortschrittsentwicklung in Wissenschaft und Kunst konstatieren, allerdings in ihrer Enzyklopädie unter dem Lemma „PROGRÈS“ noch kein emphatisches Fortschrittsprogramm oder die Notwendigkeit des geschichtlichen Fortschritts verkünden, wie der Revolutionär Marquis de Condorcet dies einige Jahrzehnte später tun wird. Die Buchtitel französischer Aufklärer kündigen Entwicklungsgeschichten des Fortschritts (progrès) an, so schon Mitte des 18. Jahrhunderts Anne-Robert Jacques Turgots *Tableau philosophique des progrès successifs de l’esprit humain* (1750). Condorcet wird dann mit seinem *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain* (1794) nach den Wirren der Französischen Revolution ein Werk veröffentlichen, in dem Fortschritt im Sinne des „perfectionnement“ [der Vervollkommnung] des Menschengeschlechtes“ „zugleich Ziel, ‚terme‘, und unbegrenzt, ‚indéfini‘“ (Koselleck 2006, S. 171) ist. Für Benedetto Croce handelt es sich bei Condorcets Buch um ein Werk, „in dem das Jahrhundert sich selbst auf einen zusammenfassenden Ausdruck bringt, und das in seiner Neige fast wie ein Testament erscheint“, (Croce 1930, S. 205 f.; vgl. dazu auch Lebrecht 1974, S. 82). Der Geist des Fortschritts wird damit von Croce ähnlich wie später von Koselleck 2006, S. 172 und Reckwitz 2021 als charakteristisch für das 18. Jahrhundert beschrieben.

11 Zur Etymologie von ‚Kultur‘ vgl. Sommer 2017.

12 Vgl. Perpeet 1976, Sp. 1310.

13 Vgl. Perpeet 1976, Sp. 1310.

turae nicht die religiöse oder individuelle Pflege der Seele bzw. Christi, sondern gibt dem Begriff eine gesellschaftlich-soziale Bedeutung: Der Kulturzustand wird nun als Ergebnis der menschlichen Vergesellschaftung von einem gewalttätigen und chaotischen Naturzustand abgegrenzt.¹⁴

Der allgemein gebräuchliche Begriff der Kultur als „sich abwandelnde, sich vollendende und auflösende Lebensgestalt und -form von Nationen, Völkern, Gemeinschaften“¹⁵ wird im Allgemeinen auf Johann Gottfried Herder zurückgeführt.¹⁶ Erst Herder habe dem Kulturbegriff, so Roth, über die gesellschaftlich-soziale und ergologische (d. h. werkhafte) Dimension, die sich bereits bei Pufendorf finde, „die Historizität als abschließendes drittes Sinnmoment“¹⁷ hinzugefügt. Schon bei Rousseau wird die Zivilisation als fortschreitender Geschichtsprozess verstanden – allerdings mit negativen Vorzeichen.¹⁸ Herder begrüßt den Prozess der Kultivierung dagegen tendenziell und beschreibt ihn in organologischer Metaphorik als Prozess von Wachstum, Blüte und Vollendung. Er ist – bei aller Skepsis gegenüber dem aufklärerisch-universalistischen Ideal einer geeinten Menschheit nach europäischem Vorbild – insofern ein Vertreter der Aufklärung, als er „Kultur und Aufklärung“¹⁹ und „Kultur und Humanität“²⁰ als zusammengehörig begreift. Während er die Kulturgeschichte im Wesentlichen als Fortschrittsgeschichte versteht,²¹ stehen Kulturkritiker dem Prozess der modernen Vergesellschaftung des Menschen skeptisch gegenüber – sei es, weil sie die „normative Moderne, das heißt die humanistisch-emanzipatorischen Werte der Aufklärung“ negieren, oder „weil sie die instrumentale Moderne, die der rationalen Organisation, der Wissenschaft und der Technik“²² ablehnen.

Wenn im Kontext dieser Arbeit nach Kulturkritik in SZ gefragt wird, so ließe sich die Frage vor dem Hintergrund des bisher Herausgestellten wie folgt präzisieren: Inwiefern enthält SZ Äußerungen, die kritisch auf den gegenwärtigen Gesellschaftszustand als Ergebnis eines Modernisierungsprozesses reflektieren? Kulturkritik stellt diesen Modernisierungsprozess und die Angemessenheit der gesellschaftlichen Zielsetzung des Fortschritts infrage, indem sie „gegen die Moderne Verlustgeschichten anbietet“.²³ Wie Andreas Reckwitz feststellt, führt seit „Beginn der Moderne im 18.

14 Vgl. *Perpeet* 1976, Sp. 1310.

15 *Perpeet* 1976, Sp. 1309 f.

16 Vgl. *Perpeet* 1976, Sp. 1309 f.; *O’Hear* 1998, S. 747.

17 *Perpeet* 1976, Sp. 1309.

18 Anders als dies im deutschsprachigen Diskurs spätestens seit Kant der Fall ist, besteht zwischen ‚civilisation‘ und ‚culture‘ im Französischen kein semantischer Unterschied.

19 *Herder* 1989, S. 340.

20 *Herder* 1991, S. 442.

21 Vgl. dazu die folgende Bemerkung Herders: „Wie unser Gang ein beständiges Fallen ist zur Rechten und zur Linken, und dennoch kommen wir mit jedem Schritt weiter, so ist der Fortschritt der Kultur in Menschengeschlechtern und ganzen Völkern.“ (*Herder* 1989, S. 655).

22 *Merlio* 2021, S. 9.

23 *Bollenbeck* 2007, S. 9.

Jahrhundert“ vorhandene „Dominanz des Fortschrittsmodells“ der Aufklärung dazu, „dass Verluste für die moderne Gesellschaft tendenziell unsichtbar gemacht werden“.²⁴ Der dadurch entstehenden „*Verlustvergessenheit*“, „die auch Züge einer *Verlustverdrängung* annehmen kann“²⁵, versuche die Kulturkritik mit ihren Verfallsnarrativen korrigierend entgegenzuwirken, indem sie den Preis der gesellschaftlichen Modernisierung zum Thema macht.²⁶

Außer Frage steht, dass Heidegger ein radikaler Fortschrittsskeptiker war, der sich zu allen Phasen seines Denkens kulturkritisch geäußert hat – wenn auch keineswegs immer mit der gleichen Intensität. Wie noch zu sehen sein wird, empfand schon der Theologiestudent das wilhelminische Kaiserreich als rastlos, oberflächlich und verkommen. Am deutlichsten wird Heideggers Ablehnung der Moderne allerdings in den 1930er-Jahren zutage treten, als er beginnt, seinen Gedanken der Seinsgeschichte zu entwickeln, das die Moderne seit Descartes als Ausdruck eines zerstörerischen Subjektivismus und Anthropozentrismus deutet, der in Nietzsches Metaphysik des Willens zur Macht gipfle.²⁷ Welcher Status SZ hierbei zukommt, ist, wie eingangs bereits gesehen, eine umstrittene Frage. Neben den bereits referierten Einschätzungen Schwarks, Bollenbecks und Meyers findet sich auch die These, dass ein „Einbruch [...] weltanschauliche[r] Motive in Heideggers Selbstverständnis als eines Philosophen und gar in seine wesentlichen philosophischen Gedanken“²⁸ erst nach *Sein und Zeit* einsetze. Habermas datiert diese „Verweltanschaulichung“ mit Otto Pöggeler „erst auf das Jahr 1929“, „auf die Zeit der Weltwirtschaftskrise, überhaupt des Niedergangs der Weimarer Republik.“²⁹ Und so schreibt Habermas in seinem Vorwort zu Victor Fariás' Streitschrift *Heidegger und der Nationalsozialismus*,

„daß seit etwa 1929 eine *Verweltanschaulichung* der Theorie einsetzt. Seitdem dringen Motive einer unklaren jungkonservativen Zeitdiagnose in die Herzkammern der Philosophie selber ein. Heidegger öffnet sich jetzt erst ganz dem antidemokratischen Denken, das in der Weimarer Republik auf der Rechten prominente Fürsprecher gefunden und sogar originelle Geister angezogen hatte“.³⁰

24 Reckwitz 2021.

25 Reckwitz 2021.

26 Reckwitz unterscheidet auf einer abstrakten Ebene drei Arten von Verlust: Sinnverlust (u. a. Orientierung stiftende Werte), soziale Verluste (Status, Anerkennung, Vermögen etc.) sowie Berechenbarkeitsverlust (Verlust einer verlässlichen, positiven Zukunft). Gerade das Thema des Sinnverlusts wird für Heidegger im Ausgang von Nietzsche und dessen Nihilismusdiagnose ab den 1930er-Jahren zunehmend ein zentraler Bezugspunkt werden.

27 Das Verfallsnarrativ der Seinsgeschichte kündigt sich freilich „schon in *Sein und Zeit* in der Absicht einer ‚*Destruktion der Geschichte der Ontologie*‘“ an (Wrathall 2013, S. 328). Zu Heideggers Nietzsche-Lektüre vgl. Kaufmann 2018, Kerkmann 2020 und Wenner 2018.

28 Habermas 1989, S. 17.

29 Habermas 1989, S. 17.

30 Habermas 1989, S. 18.

Dass Habermas' Urteil ambivalent ist, klingt schon in seiner Metaphorik an: Wenn erst ab 1929 „Motive einer unklaren jungkonservativen Zeitdiagnose in die *Herzkammern* der Philosophie selber“³¹ dringen, legt das nahe, dass weltanschauliche Elemente in andere, weniger zentrale Teile der heideggerschen Philosophie schon früher eingedrungen seien. Und auch dass sich Heidegger „jetzt [als ab 1929] erst *ganz* dem antidemokratischen Denken“³² öffne, impliziert, dass er sich diesem Denken bereits früher zumindest ein Stück weit geöffnet habe. Dennoch will Habermas *Sein und Zeit* von diesem jungkonservativ-antidemokratischen Denken geschieden wissen.³³ Zu einer ähnlichen, allerdings werkgeschichtlich differenzierteren Einschätzung kommt wie bereits erwähnt Daniel Meyer, der in seinem Aufsatz *Kulturkritische Aspekte bei Martin Heidegger, 1918–1932* folgendes Phasenmodell vorschlägt: Laut Meyer lassen sich bei Heidegger schon in den Jahren 1918–1922 und dann wieder seit 1929 kulturkritische Äußerungen nachweisen; in den Jahren 1923–1928 jedoch habe sich „der kulturkritische Impetus“ mit Heideggers Wechsel an die Universität Marburg (1923) „rasch verflüchtig[t]“.³⁴ Grundsätzlich auf Distanz zu zeitgenössischen Kulturkritikern will Harald Seubert Heidegger bringen. Auch wenn Seubert weltanschauliche Nähe zur Konservativen Revolution zugesteht, betont er einen prinzipiellen Rangunterschied zwischen Heidegger und anderen kulturkritischen Denkern der Rechten.³⁵ Zwar sei „gerade die Zivilisations- und Liberalismuskritik (im weitesten Sinn einer geistigen Dekadenz) ein Heidegger und den Vertretern Konservativer Revolution gemeinsamer Zug“³⁶, doch dürfe das nicht dazu führen, dass man Heidegger als Konservativen Revolutionär missverstehe:

31 Habermas 1989, S. 18.

32 Habermas 1989, S. 18; meine Hervorhebung.

33 Vgl. kritisch dazu Losurdo 1995, S. 52-59.

34 Meyer 2012, S. 53. In einem sehr lesenswerten Aufsatz ist Daniel Meyer Heideggers Kulturkritik in ihren Wandlungen zwischen 1918 und 1932 nachgegangen (Meyer 2012). Zweifellos richtig ist, dass Heideggers kulturkritische Äußerungen seit etwa 1922 bis zur berühmten Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (WS 1929/30) tendenziell seltener werden. Die Rede von einer gänzlichen Verflüchtigung der Kulturkritik geht dennoch zu weit. Ganz abgesehen von Heideggers Äußerungen in *Sein und Zeit* zeigt sich dies u. a. an der folgenden Aussage aus seiner Marburger Vorlesung vom Wintersemester 1925/26 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*: „Diese eigentümlich chaotische Entwicklung der Psychologie heute ist ja nur Zeichen für den Prozeß der inneren Selbstauflösung der heutigen Existenz. Das Substantielle gewissermaßen der heutigen Existenz ist einzig das Geschäft der Zerfaserung der eigenen Seele, und am Ende wird diese Zerfaserung am Ekel an sich selbst zugrunde gehen.“ (GA 21, S. 37) Die moderne Psychologie als Wissenschaft sei demnach nur ein Symptom einer viel grundsätzlicheren „Selbstauflösung der heutigen Existenz“, deren einzige Substanz – also deren vermeintlich Festes – gerade in Selbsterfaserung bestehe, wie es polemisch heißt. Ganz ähnlich wird Heidegger in *Sein und Zeit* die „Selbstergliederung“ (GA 2, S. 236) des Menschen kritisieren.

35 So will schon Bollenbeck 2007, S. 238 Heidegger vom ‚konservativ-revolutionären‘ ‚philosophischen Leichtgewicht‘ Oswald Spengler abgegrenzt wissen.

36 Seubert 2011, S. 31.

„[E]in Denker vom Rang Heideggers [kann] 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. [...] 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.“³⁷

Zweifelloos ist es richtig, dass sich Heideggers Textinterpretationen in *Sein und Zeit* vorrangig auf kanonische Schriften der Philosophiegeschichte beziehen und nicht auf die zeitgenössische Kulturkritik. Allerdings ist Seubert entgegenzuhalten, dass Kierkegaard – der in Seuberts Aufzählung neben Kulturkritikern des 20. Jahrhunderts etwas deplatziert wirkt – sehr wohl ein wesentlicher „Gesprächspartner“ Heideggers in *Sein und Zeit* ist. Heideggers Konzeption der Angst als Ermöglichungsgrund der „Freiheit zum Tode“³⁸ wäre ohne die Rezeption diverser Schriften bzw. Reden Kierkegaards (*Die Wiederholung*, 1843; *Begriff der Angst*, 1844; *An einem Grabe*, 1845; *Die Krankheit zum Tode*, 1849) wohl kaum denkbar.³⁹ Das allein zeigt schon, dass *Sein und Zeit* eben nicht nur Auseinandersetzungen mit der klassischen philosophischen Tradition, sondern im Gegenteil auch für Einflüsse empfänglich ist, die von einem bedeutenden „religiöse[n] Schriftsteller“⁴⁰ wie Kierkegaard ausgehen.⁴¹ Mit Blick auf den Heidegger der 1930er-Jahre gilt außerdem, dass Ernst Jünger als Zeitgenosse Heideggers massiven Einfluss auf dessen Denken ausgeübt hat.⁴² Heidegger las Jüngers *Arbeiter* als zeitdiagnostisches Werk, in dem der Wille zur Macht, den Nietzsche noch vermeintlich philosophisch-abstrakt gedacht hatte, erstmals in plastischer Greifbarkeit erfahrbar werde. Damit habe Jünger

37 Seubert 2011, S. 30. Seuberts Einschätzung geht in eine ganz ähnliche Richtung wie diejenige Armin Mohlers. Heidegger sei, so Mohler, 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 der Kurzatmigkeit der KR zu vergleichen (vgl. Gnoli/Volpi 2006, S. 118). Mohler wertet also im Interview mit Volpi und Gnoli die KR damit erstaunlicherweise zu einem kurzzeitigen historischen Phänomen ab, was seinen sonstigen Bemühungen eigentlich zuwiderläuft, ihre geistesgeschichtliche Bedeutung stark zu machen. Vgl. zu Heideggers Verhältnis zur KR Wenner 2018, bes. S. 383-387.

38 GA 2, S. 353.

39 Vgl. dazu Rentsch 2013, S. 48 u. 65 und Hühn 2018.

40 GA 5, S. 249.

41 Von Nietzsche als „Metaphysiker“ unterscheidet Heidegger in *Nietzsches Wort* „Gott ist tot“ (1943) Kierkegaard als „religiöse[n] Schriftsteller“: „Die üblich gewordene, aber deshalb nicht weniger fragwürdige Zusammenstellung Nietzsches mit Kierkegaard verkennt, und zwar aus einer Verkennung des Wesens des Denkens, daß Nietzsche als metaphysischer Denker die Nähe zu Aristoteles wahrte. Diesem bleibt Kierkegaard, obwohl er ihn öfter nennt, wesenhaft fern. Denn Kierkegaard ist kein Denker, sondern ein religiöser Schriftsteller und zwar nicht einer unter anderen, sondern der einzige dem Geschick seines Zeitalters gemäß. Darin beruht seine Größe, falls so zu reden nicht schon ein Mißverständnis ist.“ (GA 5, S. 249).

42 Vgl. GA 90, der ganz der Auseinandersetzung mit Ernst Jünger gewidmet ist; zur Bedeutung Jüngers für Heidegger vgl. Herkert 2018.

geleistet, „was alle ‚Nietzscheliteratur‘ nicht vermochte: eine Erfahrung des Seienden und dessen, was ‚ist‘, zu vermitteln im Lichte des Nietzscheschen Entwurfes des Seienden als Wille zur Macht“.⁴³ Wenn man Heideggers Beschäftigung mit zeitgenössischen und/oder philosophiegeschichtlich weniger bedeutsamen Autoren ausblendet, wird man wesentliche Teile von Heideggers intellektueller Entwicklung schlichtweg nicht verstehen können.⁴⁴

Man hat, wie gezeigt, vielfach versucht, *Sein und Zeit* auf Abstand zur (zeitgenössischen, konservativ-revolutionären) Kulturkritik zu bringen. Dies wohl vor allem deswegen, um *Sein und Zeit* von allen Verdächtigungen des Protonationalsozialismus freizusprechen. Der ‚schlechte‘, nationalsozialistische Heidegger wird aus dieser Perspektive zu einem Phänomen der Jahrzehntewende um 1930. Seit der Publikation der sogenannten *Schwarzen Hefen* haben dagegen freilich Ansätze Popularität gewonnen, die zu zeigen suchen, dass bereits *Sein und Zeit* weltanschaulich kontaminiert sei, ja dieses Werk bereits Heideggers nationalsozialistisches Engagement *in nuce* vorwegnehme.⁴⁵ Ein Beispiel hierfür aus jüngster Zeit ist ein für das Zentrum Liberale Moderne angefertigter Aufsatz von Micha Brumlik, der *Sein und Zeit* „als Inbegriff einer völkischen Philosophie“⁴⁶ entlarven will.⁴⁷

So wenig eine inquisitorisch-voreingenommene Lektüre von *Sein und Zeit* weiterführt, so wenig ist freilich eine apologetische Lesart angebracht, die jede systematische Verbindung zwischen *Sein und Zeit* und Heideggers nationalsozialistischem Engagement unter den Teppich zu kehren sucht. Dessen in der Rektoratsrede umrissenes universitätspolitisches Programm wird sehr wohl vor dem Hintergrund von *Sein und Zeit* verständlicher. Wie fruchtbar es für das Verständnis von Heideggers intellektueller Biographie sein kann, Verbindungslinien zwischen Heideggers Philosophie und seiner politischen Haltung zu rekonstruieren, hat Daniel Morats 2007 erschienene Untersuchung *Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei*

43 GA 90, S. 27.

44 Vgl. zur Bedeutung des „zeitgeschichtlichen Kontext[s]“ von Heideggers Denken auch Zaborowski 2010, S. 124, der treffend feststellt: „Dass Heideggers frühes Nachdenken einen zeitgeschichtlichen ‚Sitz im Leben‘ hat, zeigen auch viele Bemerkungen, die er in seinen frühen Freiburger Vorlesungen *en passant* macht. Viele Interpreten gehen auf diese – gewiss: nicht sehr zahlreichen – Bemerkungen oft nicht ein und deuten Heideggers Denken ohne jeden Bezug auf zeitgeschichtlichen Kontext. Aber das führt oft dazu, wichtige Aspekte des heiderrschen Denkwegs zu verkennen. Gerade aus diesem Grund ist es nicht unwichtig, den ausdrücklichen Bemerkungen Heideggers zum zeitgeschichtlichen Kontext (wie auch dem Kontext selbst) einige Aufmerksamkeit zu schenken. Was sich dann zeigt, ist u. a. der nach wie vor deutliche antimoderne Zug von Heidegger Denken. Denn es ist vor allem die Moderne und seine eigene Zeit, mit der Heidegger sich kritisch auseinandersetzt – oft freilich in einer eher oberflächlichen und polemischen Weise, die der Komplexität der Moderne kaum gerecht zu werden vermag.“

45 Vgl. zu dieser Debatte den Sammelband *Sein und Zeit neu verhandelt. Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk* von Heinz/Bender 2019.

46 Brumlik 2019.

47 Dem Brumlik’schen Bild von Heideggers Schrift, das sich explizit in die fragwürdige – weil einseitige – Tradition von Farias (1989) und Faye (2009) stellt, hat Zehmpfennig 2019 unaufgeregt mit guten Argumenten widersprochen.

Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920–1960 gezeigt. Allerdings besteht zwischen Heideggers fundamentalontologischem Denken und seinem späteren politischen Engagement seit 1933 eben nicht ein Verhältnis notwendiger Kausalität. Heideggers Überlegungen zur Geschichtlichkeit in *Sein und Zeit* weisen zwar auf die Rektoratsrede voraus;⁴⁸ die These aber, dass sich Heideggers Eintreten für ‚den‘ Nationalsozialismus mit notwendiger Konsequenz aus der *Sein und Zeit* implizit innewohnenden Ethik ableiten ließe, verkennt die Komplexität und interpretatorische Offenheit dieses Werks.⁴⁹ Diese Offenheit bezeugt sich schon darin, dass *Sein und Zeit* sowohl von NS-Widerstandskämpfern, Nationalsozialisten und radikal antipolitischen Individualisten gleichermaßen als Grundlage der eigenen Weltanschauung und Ethik herangezogen werden konnte.⁵⁰

Dass Heidegger ein Kritiker seiner Zeit und allgemeiner: ein Kritiker der modernen Welt gewesen ist, lässt sich schwerlich bestreiten. Kultur- bzw. Zivilisationskritik ziehen sich wie ein roter Faden durch sein gesamtes Werk. Schon ganz zu Beginn seiner Studienzeit, im Jahr 1910, finden sich Polemiken gegen die eigene Zeit, die er der „Außenkultur und Schnellebigkeit“⁵¹ beschuldigt. Bereits dem – im Vergleich zur Weimarer Republik zweifellos eher entschleunigten – Deutschland der wilhelminischen Kaiserzeit attestiert er eine „grundstürzende Neuerungswut, das tolle Hinwegspringen über den tieferen seelischen Gehalt des Lebens und der Kunst“ und einen „auf fortwährend sich ablösende Augenblicksreize gerichtete[n] moderne[n] Lebensinn“.⁵² All dies seien „Momente, die auf eine Dekadenz hinzeigen, auf

48 Zum umstrittenen § 74 von *Sein und Zeit* im Kontext der durch die *Schwarzen Hefte* angestoßenen Debatte vgl. Meyer 2019.

49 Ebenso gilt es allerdings, sich die Komplexität und Deutungsbedürftigkeit von Heideggers Eintreten für den Nationalsozialismus klarzumachen. Die entscheidende Frage lautet: Was sah Heidegger 1933 im NS, dass er ihn glauben ließ, er könne seine eigene Vision von der Universität im Rahmen der von der NS-Bewegung angestoßenen Entwicklungen verwirklichen? Verkürzt lässt sich dies dadurch beantworten, dass er im Nationalsozialismus zunächst eine „Gegenbewegung“ (GA 42, S. 40) zum technokratischen Nihilismus zu erkennen glaubte. Spätestens 1938/39 revidierte er dieses frühere Urteil allerdings. In seiner Nietzsche-Vorlesung *Der europäische Nihilismus* von 1940 kommt er, ausgehend von der „maschinentechnische[n] Eroberung, Nutzung und Gestaltung der Erde“, auf den konkreten Fall der „Motorisierung“ der Wehrmacht zu sprechen, die einen „metaphysische[n] Akt“ darstelle, „der an Tiefgang sicherlich etwa die Abschaffung der ‚Philosophie‘ übertreffe.“ (Vgl. dazu Kaufmann 2018, S. 304) Heidegger war fälschlicherweise davon ausgegangen, dass die nationalsozialistische Bewegung den eigenen zivilisationskritischen Antimodernismus teile und ins Werk setzen würde. Heute mag dies vielen in Anbetracht der enormen technischen Modernisierung und Mobilmachung Deutschlands naiv anmuten. Doch ist zu bedenken, dass durchaus mächtige antimodernistische Kräfte innerhalb der NSDAP gab, die in der Tat eine Reagrarisierung und ‚Verbäuerlichung‘ Deutschlands anstrebten. (Vgl. Dornheim 2011, S. 52) Selbst führende Nationalsozialismusforscher sind im Übrigen davon ausgegangen, dass Hitler, Himmler, Rosenberg und Daré einen „großen Teil des deutschen Volkes aus der industriellen Welt befreien [wollten], und ihm eine Rückkehr zum einfachen Leben auf dem Lande ermöglichen“ (Turner 1980, 164).

50 Vgl. Zaborowski 2010, S. 173-177.

51 GA 13, S. 3.

52 GA 13, S. 3.

einen traurigen Abfall von der Gesundheit und dem Jenseitswert des Lebens“⁵³. Die Rede vom „Jenseitswert des Lebens“ zeigt deutlich, dass Heidegger zu dieser Zeit noch von einem christlichen Standpunkt aus spricht. Ähnliche Kritiken finden sich entsprechend auch in anderen Texten dieser Zeit, etwa, wenn er Oscar Wilde, Paul Verlaine und Nietzsche bezichtigt, ein gotteslästerliches „Zigeunerleben[]“⁵⁴ geführt zu haben.

Als Heidegger 1919 Assistent Husserls und Privatdozent wird, hat er bereits mit dem „System des Katholizismus“⁵⁵ gebrochen (auch wenn er sich in den frühen 1920er-Jahren nach wie vor stark mit dem (Ur-)Christentum beschäftigt wird.⁵⁶ Die Abkehr vom Christentum ändert jedoch nichts an seiner Ablehnung der modernen Lebenswelt. Nach wie vor ist vor allem das urbane Leben für ihn Ausdruck der „Decadence“, wie er 1918 an seine Frau mit Blick auf Berlin schreibt, in dem eine „Luft künstlich hochgezüchteter gemeinster u. raffiniertester Sexualität“⁵⁷ wehe. Die deutsche Kriegsniederlage desselben Jahres verstärkt die Krisenstimmung noch. Originell sind Heideggers gegen die Großstadt, den Hedonismus und die Neuerungswut gerichtete Invektiven für sich genommen freilich keineswegs. Ganz ähnliche Dekadenzschilderungen finden sich bei zahlreichen anderen Autoren dieser Zeit.⁵⁸ Überdies schreibt sich Heidegger in eine Tradition der Zivilisationskritik ein, die vermutlich so alt ist, „wie das Leben in städtischen Hochkulturen überhaupt“.⁵⁹ Denn das Motiv der „Gegensatz von Stadt und Land, [...] von Degeneration und Vitalität, von Kultur und Natur“ (ebd.) findet sich schon in der griechischen Idylledichtung oder im antiken Gedanken des Goldenen Zeitalters, der sich in abgewandelter Form nicht nur in der europäischen, sondern ebenso in der indischen oder chinesischen Tradition nachweisen lässt.

Philosophisch eigenständig und interessant wird Heideggers Kulturkritik eigentlich erst, als er in den frühen Zwanzigerjahren beginnt, seine Überlegungen in einen systematischen philosophischen Zusammenhang zu bringen.⁶⁰ Nun bekommen Polemiken gegen die eigene Zeit, die zuvor nur mehr oder weniger beiläufig in Vorlesungen eingestreut oder in privaten Briefen kundgetan wurden, eine neue Tiefendimension. Die Verfallserscheinungen bzw. die Erscheinungen des „Verfallens“ (ebd.), die Heidegger an seiner eigenen Zeit wahrnimmt – das oberflächliche Gerede der Öffentlichkeit, Zerstreungsbedürfnis, Konformismus – werden nun auf einer fundamentalen, ontologischen Ebene analysiert. Heidegger versteht sie als Teil der

53 GA 13, S. 3.

54 GA 16, S. 3.

55 Zit. nach Ott 1989, S. 106.

56 Vgl. dazu auch Safranski 1995, S. 133.

57 Heidegger 2007, S. 72.

58 Vgl. dazu Bollenbeck 2007, S. 233-259.

59 Sieferle 2020, S. 7.

60 So u. a. in *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (Sommersemester 1922, GA 62) und *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (Sommersemester 1923, GA 63).

conditio humana: als Eigenschaften, die sich zu bestimmten Zeiten stärker oder schwächer ausprägen können, aber zum Dasein schlechterdings hinzugehören.⁶¹. Während Kulturkritik sich mit den konkreten, ontischen Ausprägungen des „Verfallens“ befasst, versucht Heidegger fundamentalontologisch zu zeigen, wie es überhaupt dazu kommen kann, dass der Mensch in seinem Dasein der Öffentlichkeit, der Geschäftigkeit etc. verfällt. Heideggers Existenzialontologie zeigt demnach die Bedingungen der Möglichkeit des Verfallens auf. Eine systematische Antwort auf diese Frage entfaltet jedoch erst *Sein und Zeit* mit seiner existenzialanalytischen Untersuchung des „Man“, dem ich mich im folgenden Kapitel zuwende.

II. Die „eigentliche Diktatur“ des Man als Phänomen der Moderne

Bevor wir uns den kulturkritischen Elementen in *Sein und Zeit* widmen, soll zunächst in aller Kürze die philosophische Zielsetzung wiedergegeben werden, die Heidegger mit dieser Schrift verfolgt. Heidegger möchte „die Frage nach dem Sinn von Sein erneut [...] stellen“ – eine Frage, die „das Forschen von Plato und Aristoteles in Atem gehalten [hat], um freilich auch von da an zu verstummen“.⁶² „Sinn“ ist hier nicht ‚vulgärphilosophisch‘ bzw. existenzialistisch im Sinne von Ziel und

61 Die Terminologie von *Sein und Zeit* wird in Vorlesungen wie *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (1922, GA 62) und *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1922, GA 63) bereits in vielem vorweggenommen. So spricht Heidegger von der „Verfallensgeneigtheit“ des „faktischen Lebens“ (GA 62, S. 366) als der Neigung des Menschen, im „Uneigentlichen, das heißt im Überkommenen, in dem, was ihm zugetragen wird, was es sich durchschnittsweise aneignet“ zu leben (ebd.). – Heidegger thematisiert hier nicht nur eine grundsätzliche Neigung des Menschen zum Konformismus, ein unreflektiertes Übernehmen gemeinschaftlicher bzw. gesellschaftlicher Meinungen; vielmehr richtet sich Heideggers Blick auf die Bedeutung dieser Verfallensgeneigtheit für die eigene philosophische Praxis. Denn er stellt fest, dass „[v]on diesem Verfallen [...] jeglicher Umgang und jegliche Umsicht des faktischen Lebens, nicht zuletzt sein eigener Auslegungsvollzug nach Vorhabe und Vorgriff, betroffen“ (GA 62, S. 366) sei. Und das wiederum bedeutet, dass der Versuch des Philosophen, das eigene Leben zu verstehen und sich von vorherrschenden Meinungen zu emanzipieren, notwendigerweise ebenfalls zunächst im Modus der Verfallenheit stattfindet. So bewege sich die „Lebensauslegung doch in Grundbegriffen, Frageansätzen und Explikationstendenzen, die in Gegenstandserfahrungen entsprungen sind, über die wir heute längst nicht mehr verfügen.“ (GA 62, S. 367) Folglich bewege sich die „Philosophie der heutigen Situation [...] zum großen Teil uneigentlich in der griechischen Begrifflichkeit, und zwar in einer solchen, die durch eine Kette von verschiedenartigen Interpretationen hindurchgegangen ist“. (GA 62, S. 367) Die philosophische Herausforderung lautet demnach, eine ursprüngliche Gegenstandserfahrung, die uns heute nicht mehr ohne Weiteres zugänglich ist und die durch die philosophische Überlieferungstradition zusätzlich verschüttet bzw. zur Unkenntlichkeit entstellt wurde, wieder freizulegen. Das wiederum impliziert zum einen, die philosophiegeschichtlichen Entstellungen offenzulegen (Heidegger wird dieses Vorhaben in SZ als „Destruction“ bezeichnen) und zum anderen, Begriffe jenseits der Tradition zu finden, die den zu erklärenden Phänomenen gerecht werden. Letzteres erklärt zumindest teilweise die sprachliche Eigenwilligkeit von *Sein und Zeit* – ein Werk, das einzulösen versucht, was Heidegger in den Jahren 1922/23 von der Philosophie einfordert.

62 GA 2, S. 1.

Zweck zu verstehen, sondern vielmehr ontologisch als Frage danach, „was wir mit dem Wort ‚seiend‘ eigentlich meinen“.⁶³ Die Beantwortung dieser Frage wird von Heidegger in SZ freilich nicht sprachphilosophisch angegangen, sondern vermittelt über die Analyse des temporalen Sinns von Sein als einem Verständnishorizont, der das Verstehen von Seiendem überhaupt erst ermöglicht. Im Laufe der philosophischen Tradition habe sich „ein Dogma ausgebildet, das die Frage nach dem Sinn von Sein nicht nur für überflüssig erklärt, sondern das Versäumnis der Frage überdies sanktioniert“⁶⁴, da es sich der landläufigen Meinung zufolge bei dem Begriff des Seins um einen vollkommen abstrakten, maximal allgemeinen und undefinierbaren Begriff handle. Hinzu komme das Vorurteil, dass es sich bei ‚Sein‘ um einen „selbstverständliche[n] Begriff“ handle, scheine es doch zunächst, jedermann verstünde einen Satz wie „Der Himmel *ist* blau“⁶⁵ ohne Probleme. Für Heidegger liegt jedoch gerade in dieser scheinbaren Selbstverständlichkeit das philosophische Problem:

„Allein diese durchschnittliche Verständlichkeit demonstriert nur die Unverständlichkeit. Sie macht offenbar, daß in jedem Verhalten und Sein zu Seiendem als Seiendem a priori ein Rätsel liegt. Daß wir je schon in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist, beweist die grundsätzliche Notwendigkeit, die Frage nach dem Sinn von ‚Sein‘ zu wiederholen“.⁶⁶

Heideggers These lautet nun, dass man sich der Frage nach dem Sinn von Sein nicht annähern dürfe, wie dies in der metaphysischen Tradition seit Descartes sonst geschah. Statt den Menschen als Subjekt zu verstehen, dem Objekte gegenüberstehen, die dann mithilfe eines Kategoriensystems ontologisch bestimmt werden, setzt Heidegger zur Beantwortung der übergreifenden Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt bei demjenigen konkreten Seienden an, zu dessen „ontische[r] Verfassung“⁶⁷ ein vorontologisches Seinsverständnis gehört. Dieses Seiende, das das Sein in gewisser Weise immer schon versteht, auch wenn es noch nicht über eine ausgebildete Ontologie verfügt, ist der Mensch, oder, in der Terminologie von SZ: das Dasein. Und nur weil das Dasein über ein Seinsverständnis verfügt, verfügt es über „Existenz“⁶⁸, d. i., die Möglichkeit, „es selbst oder nicht es selbst zu sein“.⁶⁹ Die Möglichkeit der Selbsterkenntnis stellt die Voraussetzung dar, überhaupt einem Ideal des Selbstseins entsprechen zu können. „Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden“.⁷⁰ Heidegger betont zwar immer wieder, dass mit den beiden Seinsmodi des Ergreifens

63 GA 2, S. 1.

64 GA 2, S. 3.

65 GA 2, S. 6.

66 GA 2, S. 6.

67 GA 2, S. 24.

68 GA 2, S. 7.

69 GA 2, S. 17.

70 GA 2, S. 17.

des eigentlichen Daseins und dem Versäumen dieses Daseins in der „Uneigentlichkeit“⁷¹ keine Wertungen verbunden seien. Doch sind diese Beteuerungen, wie noch zu zeigen ist, mit Skepsis zu betrachten. Entsprechende Wertungen sind sehr wohl vorhanden und geben den normativen Maßstab für Heideggers Kulturkritik ab.

Um das Dasein als seinsverstehendes Seiendes zu untersuchen, entwickelt Heidegger die Methode der fundamentalontologischen existenzialen Analytik.⁷² Die existenziale Analytik setzt beim Dasein an, wie es sich „zunächst und zumeist“⁷³ verhält, also beim ‚natural default setting‘ des Daseins im alltäglichen Leben. Heideggers Vorwurf gegenüber der philosophischen Tradition insbesondere seit Descartes lautet, dass diese in ihrer Beschreibung des menschlichen Weltbezugs von einem ganz spezifischen Modus ausgegangen sei, nämlich vom theoretischen Weltbezug. Die Vorstellung, dass der Mensch als „bloßes Subjekt“ oder „isoliertes Ich“⁷⁴ einem zu erkennenden Objekt gegenüberstehe, sei jedoch eine Konstruktion und stelle damit eine „recht verhängnisvolle Voraussetzung“⁷⁵ der Philosophie dar. Heidegger richtet den Fokus stattdessen auf das alltägliche In-der-Welt-sein des Menschen. Im Alltag erscheint dem Menschen seine Umwelt nicht in Form von Objekten theoretischen bzw. philosophischen Erkennens, sondern als „Zuhandenes“⁷⁶, als „Zeug“, das dem Dasein „im Besorgen begegne[t]“⁷⁷ und in „Um-zu“-Relationen⁷⁸ bzw. innerweltlichen Verweisungszusammenhängen steht, also bestimmte (Gebrauchs-)Zwecke erfüllt. Wenn das von den Philosophen vorausgesetzte Subjekt etwa den Hammer nur als Vorhandenes „begafft“⁷⁹, um ihm anschließend bestimmte Qualitäten (Gewicht, Größe, Farbe etc.) zuzuschreiben, steht es in einem abgeleiteten, künstlichen Verhältnis zu seiner Umgebung. Ein wirkliches Verständnis des

71 GA 2, S. 57.

72 Fundamental ist die Fundamentalontologie in dem Sinne, dass sie für Heidegger die Grundlage bzw. die Quelle bildet, aus der alle anderen (Regional-)Ontologien, die nichtdaseinsmäßiges Seiendes zum Gegenstand haben, überhaupt „erst entspringen können“ (GA 2, S. 18). Aus Heideggers Sicht kann jede andere Ontologie, die sich auf ein bestimmtes Spezialgebiet des Seienden konzentriert (wie etwa die Biologie als Wissenschaft des Lebendigen), überhaupt nur existieren, weil es ein Seiendes gibt, das in einem verstehenden Bezug zum Seienden steht. Etwas weniger abstrakt formuliert: Eine konkrete Wissenschaft kann es nur deswegen geben, weil es Menschen gibt, die aufgrund ihres Seinsverständnisses Ontologien ausbilden können. Ohne eine fundamentalontologische Untersuchung des Daseins bleibt diese Voraussetzung aller Wissenschaft für Heidegger jedoch unverstanden. Das alltägliche, vorontologische Seinsverständnis will Heidegger mithilfe der Fundamentalontologie zum Gegenstand seiner Untersuchung machen. ‚Existenzialanalytisch‘ geht er dabei vor, weil er die Existenz des Daseins anhand von Seinscharakteren, die er als Existenzialien bezeichnet (und damit terminologisch von den ‚Kategorien‘ der Metaphysik abgrenzt) in ihren Grundstrukturen aufzeigen möchte.

73 GA 2, S. 23.

74 GA 2, S. 155.

75 GA 2, S. 80.

76 GA 2, S. 111.

77 GA 2, S. 92.

78 GA 2, S. 93.

79 GA 2, S. 93.

Hammers setzt dagegen voraus, diesen in seinem alltäglichen Verweisungs- und Gebrauchszusammenhang zu begreifen.

Die kulturkritische Dimension dieser Existenzialanalyse eröffnet nun vor allem Heideggers Untersuchung des existenzialen „Mitseins“⁸⁰ des Daseins. „Mitsein“ meint den Umstand, dass das Dasein immer mit anderen in Beziehungen steht, auch dann, wenn diese abwesend sind bzw. fehlen (so z. B. für den Einsamen). „Das eigene Dasein ebenso wie das Mitdasein Anderer“ begegne „zunächst und zumeist aus der umweltlich besorgten Mitwelt“⁸¹. Indem das Dasein in dieser besorgten Mitwelt aufgeht, ist es „nicht es selbst“ (ebd.), sondern verliert sich im Gegenteil im Modus des „Verfallen[s]“⁸² „in die Öffentlichkeit des Man“⁸³. Die Sphäre der Öffentlichkeit wird damit als Medium der „Entfremdung“⁸⁴ zum Gegenstand einer eingehenden Analyse. Die Standardeinstellung des Menschen besteht für Heidegger darin, sich von der Öffentlichkeit mehr oder weniger alles vorgeben zu lassen: Werte, Gewohnheiten, Überzeugungen, Befindlichkeiten, ja sogar den eigenen Lebensentwurf.⁸⁵ Das „Subjekt‘ der Alltäglichkeit“⁸⁶ sei demnach „das Man“ als das „uneigentliche Selbst“.⁸⁷ Da das Man „als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins“⁸⁸ gehöre, müsse sich das Dasein Eigentlichkeit erst erstreiten. Der Ausdruck ‚positiv‘ ist hier, anders als z. B. *Demmerling* 2015, S. 89 im Anschluss an *Dreyfus* 1991, S. 154 f. zu glauben scheint, nicht als Gegenbegriff zu ‚negativ‘ zu verstehen. Heideggers Wortwahl stellt nicht den Versuch dar, die Analyse der Öffentlichkeit deskriptiv-ausgewogen erscheinen zu lassen, indem nicht nur die (negative) entfremdende Funktion des Man, sondern auch dessen (positive) entlastende Dimension betont wird. Gemeint ist hier stattdessen, dass das Verfallen des Daseins

80 GA 2, S. 157.

81 GA 2, S. 167.

82 GA 2, S. 233.

83 GA 2, S. 233.

84 GA 2, S. 460.

85 Zu Heideggers eigentümlicher Substantivierung des Pronomens „man“ als dem „Wer der Alltäglichkeit des Miteinanderseins“ (GA 2, S. 173) vgl. auch den folgenden, vielzitierten Passus: „Wir genießen und vergnügen uns, wie man genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie man sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom ‚großen Haufen‘ zurück, wie man sich zurückzieht; wir finden ‚empörend‘, was man empörend findet. Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.“ (GA 2, S. 169). Diese Ausführungen erinnern, wie schon *Losurdo* 1995, S. 55 betont hat, an Zarathustras Rede vom letzten Menschen: „Man arbeitet noch, denn Arbeit ist eine Unterhaltung. Aber man sorgt, dass die Unterhaltung nicht angreife. / Man wird nicht mehr arm und reich: Beides ist zu beschwerlich. Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen? Beides ist zu beschwerlich. [...] Man ist klug und weiss Alles, was geschehn ist: so hat man kein Ende zu spotten. Man zankt sich noch, aber man versöhnt sich bald — sonst verdirbt es den Magen. / Man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht: aber man ehrt die Gesundheit.“ (*Nietzsche* 1999, S. 20).

86 GA 2, S. 152.

87 GA 2, S. 439.

88 GA 2, S. 172.

an das Man nicht das Ergebnis eines Verfallsprozesses darstellt, sondern den Ausgangspunkt einen potenziellen Befreiungsprozesses. Das Man ist ein *ursprüngliches* Phänomen, dass insofern zur „positiven Verfassung des Daseins“⁸⁹ gehört, als es sich um die wirkliche, konkret gegebene Verfassung des Daseins handelt – also um die Art und Weise, wie es „zunächst und zumeist“⁹⁰ anzutreffen ist.

Heidegger betont verschiedentlich die Unauffälligkeit dieser Fremdherrschaft, da sie „vom Dasein als Mitsein unversehens schon übernommen“⁹¹ wird. Das „Man“ verbirgt seine Herrschaft jedoch nicht nur, sondern nivelliert auch all das, was diese Herrschaft gefährden könnte:

„Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet. Alles Erkämpfte wird handlich. Jedes Geheimnis verliert seine Kraft. Die Sorge der Durchschnittlichkeit enthüllt wieder eine wesenhafte Tendenz des Daseins, die wir die Einebnung aller Seinsmöglichkeiten nennen“.⁹²

Die Öffentlichkeit „verdunkelt“, indem sie „das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus[gibt]“⁹³. Dadurch wird aus Heideggers Sicht eine wirkliche Auseinandersetzung mit Fragen, die Mühe und Nachdenken erfordern, für unnötig befunden und preisgegeben: „Man“ weiß vermeintlich schon alles Wesentliche. Ursächlich für dieses Bescheidwusstsein ist hauptsächlich das „Gerede“, das Heidegger als einen der „existenziale[n] Modi des alltäglichen Seins des Da“ neben „Neugier“ und „Zweideutigkeit“ in den Blick nimmt:

„Das bodenlose Gesagtsein und Weitergesagtwerden reicht hin, daß sich das Erschließen verkehrt zu einem Verschließen. Denn Gesagtes wird zunächst immer verstanden als ‚sagendes‘, das ist entdeckendes. Das Gerede ist sonach von Hause aus, gemäß der ihm eigenen *Unterlassung* des Rückgangs auf den Boden des Beredeten, ein Verschließen. / Dieses wird erneut dadurch gesteigert, daß das Gerede, darin vermeintlich das Verständnis des Beredeten erreicht ist, auf Grund dieser Vermeintlichkeit jedes neue Fragen und alle Auseinandersetzung hintanhält und in eigentümlicher Weise niederhält und retardiert“.⁹⁴

Das „Man“ sei aufgrund seiner Wissensprätention und Omnipräsenz eine Autorität, deren „Gerede“ nach Zustimmung verlangt: „Das Geredete als solches zieht weitere Kreise und übernimmt autoritativen Charakter. Die Sache ist so, weil man es sagt“.⁹⁵ Die Herrschaft des Man sei auch deswegen schwer zu bekämpfen, weil dem durchschnittlichen, verfallenen Dasein der Maßstab fehle, um überhaupt entscheiden

89 GA 2, S. 172.

90 GA 2, S. 157.

91 GA 2, S. 168.

92 GA 2, S. 169.

93 GA 2, S. 170.

94 GA 2, S. 225.

95 GA 2, S. 224.

können, „was ursprünglich geschöpft und errungen und was nachgeredet ist“.⁹⁶ Dies gelte nicht nur für das „Gerede“, sondern auch für das „Geschreibe“. Die „Bodenlosigkeit des Geredes [...] begünstigt“ die öffentliche Wirkung, denn das, was „jeder auffassen kann“, was anspruchslos und oberflächlich ist, macht es dem Leser leicht und „entbindet [...] von der Aufgabe echten Verstehens“.⁹⁷

Als existenziale Grundstruktur stellt für Heidegger die Herrschaft des Man über das Dasein in geschichtlicher Hinsicht ein epochenübergreifendes Phänomen dar. Bemerkenswert ist nun allerdings, dass Heidegger explizit betont, dass das Man „verschiedene Möglichkeiten seiner daseinsmäßigen Konkretion [hat]. Eindringlichkeit und Ausdrücklichkeit seiner Herrschaft können geschichtlich wechseln“.⁹⁸ Und Heidegger lässt keinen Zweifel daran, dass das Man als die jede Eigenständigkeit nivellierende Öffentlichkeit in seiner eigenen Gegenwart besonders ausdrücklich und eindringlich wirkt:

„In der Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel, in der Verwendung des Nachrichtenwesens (Zeitung) ist jeder Andere wie der Andere. Dieses Miteinander löst das eigene Dasein völlig in die Seinsart ‚der Anderen‘ auf, so zwar, daß die Anderen in ihrer Unterschiedlichkeit und Ausdrücklichkeit noch mehr verschwinden. In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur“.⁹⁹

In diesem Passus kommt der konkrete Zeitbezug der Heideggerschen Kulturkritik unmissverständlich zum Ausdruck: Öffentliche Verkehrsmittel und Zeitungen finden sich nicht in der antiken griechischen Polis, sondern in der modernen europäischen Großstadt. Es liegt außerdem nahe, dass Heidegger bei der beschriebenen Selbstauflösung und Normierung des Menschen „[i]n der Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel“ weniger an die Postkutschen des 17. Jahrhunderts als an Massentransportmittel wie Züge und Straßenbahnen denkt. In Freiburg, wo Heidegger seit 1923 lebte, fanden elektrifizierte Straßenbahnen bereits seit 1901 Verwendung. Zeitungen gab es zu Heideggers Zeit zwar schon seit einigen Jahrhunderten, doch ihre flächendeckende Verbreitung setzte einen hohen Alphabetisierungsgrad der Gesellschaft voraus. Während um 1900 bereits 90 % der deutschsprachigen Mitteleuropäer ab 6 Jahren lesen konnten, waren es um 1800 nur rund 25 %.¹⁰⁰ Erst im Verlauf des 19.

96 GA 2, S. 224.

97 In *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) konstatiert Heidegger gegenwartskritisch: „Keine Zeit hat so viel und so Mannigfaltiges vom Menschen gewußt wie die heutige. Keine Zeit hat ihr Wissen vom Menschen in einer so eindringlichen und bestrickenden Weise zur Darstellung gebracht wie die heutige. Keine Zeit hat bisher vermocht, dieses Wissen so schnell und leicht anzubieten wie die heutige. Aber auch keine Zeit wußte weniger, was der Mensch sei, als die heutige. Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden wie der unsrigen“ (GA 3, S. 209).

98 GA 2, S. 172.

99 GA 2, S. 169.

100 Wittmann referiert die „allgemein akzeptiert[en]“ Schätzungen der Alphabetisierungsentwicklung im deutschsprachigen Mitteleuropa wie folgt: „Um die Mitte des 18. Jahrhunderts

Jahrhunderts wurden Zeitungen zu einer breiten Bevölkerungsteilen zugänglichen Informationsquelle. Wichtig im vorliegenden Kontext ist ferner, dass Heidegger zwar die „Herrschaft des Man“ als übergeschichtliches Existenzial darstellt, die weitreichendste Herrschaft des Man, nämlich seine „eigentliche Diktatur“¹⁰¹, offenkundig erst im Massenzeitalter ihre geschichtliche Konkretion erreicht. Bedenkt man überdies, dass die Existenz von Zeitungen ebenso wie von öffentlichen Verkehrsmitteln technischen Fortschritt voraussetzt (nämlich im Fall von Zeitungen u. a. den Buchdruck und im Fall der Straßenbahnen die Elektrifizierung), wird deutlich, dass es gerade der technische Fortschritt ist, der aus Heideggers Sicht die Herrschaft des Man noch intensiviert hat.¹⁰² Zwar ist diese fortschrittskritische Perspektive von

habe die Zahl der Leser unter der erwachsenen Bevölkerung im deutschsprachigen Mitteleuropa etwa 10% betragen (was bereits für die erste Hälfte des Jahrhunderts eine nicht näher erklärte Verdoppelung gegenüber dem 17. Jahrhundert bedeuten würde). Bis 1770 sei die Zahl der Lesekundigen auf 15% gestiegen, bis 1800 weiter auf 25%, 1840 seien 40% und 1870 bereits 75% erreicht gewesen. Im Jahre 1900 schließlich seien 90% der über sechs Jahre alten Bevölkerung Mitteleuropas als potentielles Lesepublikum in Frage gekommen.“ (Wittmann 2019, S. 189) – Knapp drei Jahrzehnte nach *Sein und Zeit* veröffentlicht der Heidegger-Schüler Günter Anders sein kulturkritisches Werk *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (Ersterscheinung 1956), das in der Analyse der Öffentlichkeit starke Anleihen bei Heidegger macht. Die primären Triebfedern des individualitätsnivellierenden „Man“ sind für Anders freilich bereits weniger Zeitungen als vielmehr Rundfunk und Fernsehen: „Will man den Menschen zu einem Niemand machen (sogar stolz darauf, ein Niemand zu sein), dann braucht man ihn nicht mehr in Massenfluten zu ertränken; nicht mehr in einen, aus Masse massiv hergestellten, Bau einzubetonieren. Keine Entprägung, keine Entmachtung des Menschen als Menschen ist erfolgreicher als diejenige, die die Freiheit der Persönlichkeit und das Recht der Individualität scheinbar wahrt. Findet die Prozedur des ‚conditioning‘ bei jedermann gesondert statt: im Gehäuse des Einzelnen, in der Einsamkeit, in den Millionen Einsamkeiten, dann gelingt sie noch einmal so gut. Da die Behandlung sich als ‚fun‘ gibt; da sie dem Opfer nicht verrät, daß sie ihm Opfer abfordert; da sie ihm den Wahn seiner Privatheit, mindestens seines Privatraums, beläßt, bleibt sie vollkommen diskret.“ (Anders 1961, S. 104).

101 GA 2, S. 169.

102 Auf die „Diktatur der Öffentlichkeit“ wird Heidegger in den 1940er-Jahren immer wieder zu sprechen kommen. So beklagt Heidegger in den *Schwarzen Heften* der Jahre 1942–1948 wiederholt eine „Diktatur der Öffentlichkeit“ (GA 97, S. 138, 140, 232, 273), die sich u. a. in der „Herrschaft der ‚Zeitung‘“ (GA 97, S. 138) bezeuge. Die „Diktatur der Öffentlichkeit“ wird von Heidegger explizit mit der Technik eng geführt: „Da heute Alles nur so zur Geltung oder Ungeltung gelangt, wie es die Diktatur der Öffentlichkeit, die sich mit der Technik ergibt, bestimmt, mag es wohl auf Jahrhunderte hinaus unmöglich bleiben, Wesenhaftes und Anfängliches zur Entfaltung zu bringen. Daß vielleicht Solches überhaupt noch ist, kann der heutige Mensch nicht mehr vorstellen. Das Unheimliche dieses Vorgangs beruht darin, daß er sich seit vielen Jahrzehnten, wenn nicht Jahrhunderten schon in einer dem Anschein nach beruhigten Welt vorbereitet hat.“ (GA 97, S. 232 f.) Zur „Diktatur der Öffentlichkeit“ zählt Heidegger das „von der ‚Welt‘ verschwiegen werden“: „Die ‚Welt‘ im Sinne der maßgebenden Öffentlichkeit der organisierten Menschheit beschweigt etwas mit der Hilfe des Geschwätzes, des Lobens und des Verzerrens. Dadurch wird das Wesentliche bis zur Unkenntlichkeit zugedeckt. Durch diese ist eine völlige Unbekanntheit mit dem Wesenhaften gesichert. Diese Art des Beschweigens ist die Weise, wie die Öffentlichkeit alles beschattet, d. h. mit ihrem Schatten verfolgt. Die ‚Presse‘ der Diktatur der Öffentlichkeit besteht nicht aus Zeitungen und Zeitschriften. Sie kennt noch andere Mittel und Wege des Zermalmens.“ (GA 97, S. 273). Dass diese Überlegungen Heideggers in Kontinuität zu *Sein und Zeit* stehen, dürfte vor dem

Heideggers späterer Konzeptualisierung der Technik als „Ge-stell“¹⁰³ noch weit entfernt, doch ein fortschrittsskeptischer Grundbass, der eingangs als grundlegend für die moderne Kulturkritik herausgestellt wurde, lässt sich bereits aus *Sein und Zeit* heraushören.

Weitere Facetten der Gegenwartskritik in *Sein und Zeit* zeigen sich dort, wo Heidegger sich gegen die psychologische „Selbstzergliederung“¹⁰⁴ und den Versuch des „Verstehen[s] der fremdesten Kulturen“¹⁰⁵ wendet. Es liegt nahe, hier zum

Hintergrund des bisher Gesagten klar sein. – Vgl. außerdem Heideggers Humanismus-Brief (1947), in dem die „Diktatur der Öffentlichkeit“ auf die „Herrschaft der Subjektivität“ zurückgeführt wird (GA 9, S. 317). Mit Verweis auf die „Diktatur der Öffentlichkeit“ schlägt Heidegger in einem Brief an Ernst Jünger vom 23. Juni 1949 überdies die Idee eines gemeinsamen Zeitschriftenprojekts aus: „Seit Herr Klett und Dr. Nebel bei mir waren [die Heidegger die Zeitschriften-Idee vortrugen], vergeht kein Tag, da ich nicht über das Vorhaben nachdenke. Der Wille, das Eigene der abendländischen Überlieferung ursprünglicher zu entdecken und sichtbar zu machen, die Wartenden zu sammeln, Suchende zu stärken, muß bezaubern. Aber dies alles geht, wie ich heute deutlich sehe, nur auf dem Wege eines Rückfalls in die abgenützte Form der Zeitschrift. Die Diktatur der Öffentlichkeit läßt sich innerhalb ihrer nicht brechen.“ (Heidegger 2008, S. 12).

103 GA 7, S. 20.

104 So wendet sich Heidegger gegen die Psychologie, vermutlich also vor allem gegen die in den 1920er-Jahren sehr populäre Psychoanalyse. Wie auch den ethnologischen Untersuchungen wird der psychologischen Forschung vorgehalten, dass sie dem Dasein „seine Eigentlichkeit und Möglichkeit [...] verschließt“. Die „Entfremdung“ des Daseins im Modus des „verfallende[n] In-der-Welt-sein[s]“ (GA 2, S. 236) treibe „das Dasein in eine Seinsart, der an der übertriebensten ‚Selbstzergliederung‘ liegt, die sich in allen Deutungsmöglichkeiten versucht, so daß die von ihr gezeigten ‚Charakterologien‘ und ‚Typologien‘ selbst schon unübersehbar werden. Diese Entfremdung, die dem Dasein seine Eigentlichkeit und Möglichkeit, wenn auch nur als solche eines echten Scheiterns, verschließt, liefert es jedoch nicht an Seiendes aus, das es nicht selbst ist, sondern drängt es in seine Uneigentlichkeit, in eine mögliche Seinsart seiner selbst. Die versuchend-beruhigende Entfremdung des Verfallens führt in ihrer eigenen Bewegtheit dazu, daß sich das Dasein in ihm selbst verfängt.“ Auch hier wird die Fachdisziplin zwar nicht beim Namen genannt, lässt sich aber unschwer mit der Psychoanalyse identifizieren (vgl. dazu Goebel 2013, S. 54 und Jäger 2021, S. 194 f.), die auch in der zeitgenössischen Literatur immer wieder – sowohl affirmativ als auch kritisch – mit der Praxis der „Selbstzergliederung“ in eins gesetzt wird (vgl. exemplarisch *Fenichel* 1925, S. 330).

105 Zunächst könnte es so scheinen, als würde das Man, das Heidegger zuvor als bequem und oberflächlich geschildert hat, an ethnologischen oder psychologischen Untersuchungen keinen Anteil nehmen. Schließlich handelt es sich um wissenschaftliche Unterfangen, die über die durchschnittliche öffentliche Ausgelegtheit gerade hinauskommen wollen, indem sie neue Erkenntnisse generieren. Doch für Heidegger ist das ein Trugschluss. Zwar beruhige sich das Dasein durch die Illusion des „Alles-gesehen-und Alles-verstanden-haben[s]“ (GA 2, S. 235), doch führe diese Beruhigung gerade nicht zu „Stillstand und Tatenlosigkeit, sondern treibt in die Hemmungslosigkeit des ‚Betriebs‘“: „In der besonderen Rücksicht auf die Daseinsauslegung kann jetzt die Meinung aufkommen, das Verstehen der fremdesten Kulturen und die ‚Synthese‘ dieser mit der eigenen führe zur restlosen und erst echten Aufklärung des Daseins über sich selbst. Vielgewandte Neugier und ruheloses Alles-kennen täuschen ein universales Daseinsverständnis vor. Im Grunde bleibt aber unbestimmt und ungefragt, was denn eigentlich zu verstehen sei; es bleibt unverstanden, daß Verstehen selbst ein Seinkönnen ist, das einzig im *eigensten* Dasein frei werden muß.“ (GA 2, S. 237) Zwar wird die Ethnologie nicht explizit beim Namen genannt, doch es liegt auf der Hand, dass das „Verstehen der fremdesten Kulturen“ von derjenigen Fachrichtung handelt, die Karl-Heinz Kohl in seiner Einführung in die Ethnologie nicht umsonst als die „Wissenschaft vom kulturell Fremden“ (Kohl 2012) be-

einen an die Psychoanalyse, zum anderen an die Ethnologie zu denken. Beide Disziplinen stehen in gewisser Weise in Konkurrenz zu Heideggers Existenzialanalyse, versuchen sie doch mit anderen Methoden ebenso, Aufschluss das Wesen des Menschen zu erlangen.

Wie passt aber nun das Vorkommen kulturkritischer Elemente in *Sein und Zeit* damit zusammen, dass Heidegger wiederholt darauf pocht, seine Daseinsanalyse sei wertfrei? Heidegger betont schließlich, dass mit dem Ausdruck des „Verfallen[is] des Daseins“¹⁰⁶ „keine negative Bewertung“¹⁰⁷ ausgedrückt werde, sondern lediglich gesagt sei, dass „das Dasein [...] zunächst und zumeist bei der besorgten ‚Welt‘“¹⁰⁸ sei. Ebenso will Heidegger die Diagnose, dass das Dasein, „weil wesenhaft verfallend, seiner Seinsverfassung nach in der ‚Unwahrheit‘“ sei, nicht wertend verstanden wissen. Auch „[d]er Ausdruck ‚Gerede‘ soll hier nicht in einer herabziehenden Bedeutung gebraucht werden.“ Vielmehr bedeute der Ausdruck ‚Gerede‘ „terminologisch ein positives Phänomen, das die Seinsart des Verstehens und Auslegens des alltäglichen Daseins konstituiert“.¹⁰⁹ All diese Beteuerungen sind aus den folgenden Gründen wenig überzeugend:

1. Heideggers Beschreibungen der Zustände, in denen sich das Dasein befindet, wenn es verfallend dem Gerede, der Zweideutigkeit, der Neugier ausgesetzt ist etc., lassen keine neutrale (im Sinne von ‚um Sachlichkeit bemühte‘) oder gar positive (im Sinne von ‚begrüßenswerte‘) Deutung zu. Selbst wenn Heidegger neutrale Begriffe gewählt hätte und nicht davon sprechen würde, dass das Dasein im „Verfallen“¹¹⁰ einen „Absturz“¹¹¹ erleidet, lassen sich die mit diesen Ausdrücken bezeichneten Phänomene unmöglich positiv verstehen. Das Bild des Abstürzens in die „Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit“ lässt schlichtweg keine neutrale oder positive Deutung zu.

2. Nicht nur die beschriebenen Phänomene erscheinen in einem negativen Licht, schon die von Heidegger gewählten Begriffe wie „Neugier“ oder „Gerede“ sind Alltagssprachlich negativ besetzt und lösen dementsprechende Assoziationen aus. Man kann sogar die These vertreten, dass diese Begriffe „überhaupt nur sinnvoll gebraucht werden [können] vor dem Hintergrund der Vorstellung von einer nicht

zeichnet. Ebenso liegt nahe, dass es sich beim „Verstehen der fremdesten Kulturen und [der] ‚Synthese‘ dieser mit der eigenen“ nicht um ein übergeschichtliches Phänomen handeln kann. Schließlich haben bei weitem nicht alle Kulturen und Zeiten ethnologische Untersuchungen vorgenommen.

106 GA 2, S. 426.

107 GA 2, S. 234.

108 GA 2, S. 234.

109 GA 2, S. 222.

110 GA 2, S. 177 u. ö.

111 GA 2, S. 237.

entfremdeten Existenz, in der sich das Dasein nicht verliert und nicht der Bodenlosigkeit verfällt“.¹¹² Hätte Heidegger tatsächlich erreichen wollen, dass seine Leser seine Existenzialanalyse von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit nicht mit positiven bzw. negativen Vorzeichen verbinden, wäre es unerlässlich gewesen, wertfreie Begriffe zu wählen. Heidegger zielt jedoch anscheinend darauf ab, zwei Dinge zu verbinden, die sich schlechterdings nicht verbinden lassen: Einerseits strenge, wertfreie Wissenschaft betreiben, andererseits einem eigenen ethischen Ideal Rechnung tragen.

3. Tatsächlich gesteht Heidegger in § 62 von SZ sogar ein, dass seiner Analyse von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit ein solches Ideal zugrunde liegt. So nimmt er den evidenten Einwand, seiner Existenzialanalyse liege ein normativer Maßstab zugrunde, wie folgt auf und vorweg: „Aber liegt der durchgeführten ontologischen Interpretation der Existenz des Daseins nicht eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein faktisches Ideal des Daseins zugrunde? Das ist in der Tat so“.¹¹³ Dies sei jedoch eine „Notwendigkeit“, die „dem thematischen Gegenstand der Untersuchung“ geschuldet sei. Selbst wenn man diese Notwendigkeit zugestehen möchte, steht die Voraussetzung eines faktischen Ideals im Widerspruch zu der an anderen Stellen beanspruchten Wertfreiheit von *Sein und Zeit*.

4. Die sogenannten *Schwarzen Hefte* der Jahre 1931–1938 zeigen, wie kritisch Heidegger Begriffe wie „Gerede“¹¹⁴, „Neugier“¹¹⁵ und „Zweideutigkeit“¹¹⁶ zur Deutung der konkreten geschichtlichen Situation gebraucht. Natürlich lässt sich der Gebrauch dieser Begriffe in späteren Texten nicht kurzerhand auf *Sein und Zeit* zurückprojizieren. Doch legt die überaus polemische Verwendung dieser Begriffe schon in *Sein und Zeit* nahe, dass ihnen bereits früher ein kulturkritisches Potenzial innewohnte. Gadammers Erinnerungen bezeugen, dass „schon Heideggers zeitgenössische Wirkung zu einem guten Teil gerade auf der Zeitkritik [beruhte], die keine sein sollte“¹¹⁷: „Wer wird je die bitterböse Polemik vergessen, mit der er [Heidegger, M. W.] den Kultur- und Bildungsbetrieb der Zeit karikierte, die ‚Tollheit auf die Nähe‘, das ‚Man‘, das ‚Gerede‘, ‚dies alles ohne abschätzbare Bedeutung‘ – auch das noch!“¹¹⁸

112 *Pauen* 1994, S. 273.

113 GA 2, S. 411.

114 GA 94, S. 9 ü. ö.

115 GA 94, S. 304.

116 GA 94, S. 188 u. ö.

117 *Großheim/Kluck* 2010, S. 14.

118 *Gadamer* 1977, S. 214.

III. Der Ausgang aus dem Man durch die „Wiederholung“ gewesener Existenzmöglichkeiten

Wie gezeigt, ist es für Heidegger vor allem die Öffentlichkeit, die das Dasein in der Uneigentlichkeit festhält. Dennoch ist das „Man“ keineswegs als bloßes Gefängnis zu verstehen, ermöglicht es doch gerade „eine *Flucht* des Daseins vor ihm selbst als eigentlich Selbst-sein-können“.¹¹⁹ Das Selbst-sein-können stellt folglich auch keineswegs eine reine Befreiung aus dem Man dar, sondern fordert es heraus. Flucht in das Man, in das „Zuhause der Öffentlichkeit“¹²⁰, nimmt dem Dasein dagegen die Verantwortung für das eigene Denken und Handeln ab und kommt ihm damit in seiner „Tendenz zum Leichtnehmen und Leichtmachen“¹²¹ entgegen. Im Modus der uneigentlichen Existenz „[a]n das Besorgte vielgeschäftig sich verlierend“, braucht sich das Dasein nicht in der angstbereiten Entschlossenheit für eine eigentliche Existenz entscheiden.

Ein Weg aus dieser Verfallenheit an die Öffentlichkeit, in der „Jeder [...] der Andere [ist] und Keiner er selbst“¹²², stellt die radikale Vereinzelung dar. Diese Vereinzelung findet dort statt, wo sich das Dasein einem Gefühl der Bedrohung ausgesetzt sieht – einer „Angst“, die sich nicht auf ein konkretes Objekt bezieht, sondern auf das „In-der-Welt-sein selbst“¹²³. Das Dasein, das sich um sein eigenes In-der-Welt-sein ängstigt, wird in der „Stimmung der Unheimlichkeit“ in ein existenzielles „Unzuhause“ gestoßen. Am radikalsten ist die Angst da, wo der Mensch sich mit der eigenen Endlichkeit, dem eigenen Tod konfrontiert. Damit ist nicht gemeint, dass der Mensch lediglich auf einer abstrakten Ebene weiß, dass er Sterben wird. Über dieses Wissen verfügt schließlich jedermann:

„Man sagt: der Tod kommt gewiß, aber vorläufig noch nicht. Mit diesem ‚aber...‘ spricht das Man dem Tod die Gewißheit ab. Das ‚vorläufig noch nicht‘ ist keine bloße negative Aussage, sondern eine Selbstausslegung des Man, mit der es sich an das verweist, was zunächst noch für das Dasein zugänglich und besorgbar bleibt“.¹²⁴

Indem der Tod „auf ein ‚später einmal‘“ hinausgeschoben wird, weicht das Man der Unbestimmtheit seines Eintretens aus, und damit zugleich der Gewissheit, „*daß er jeden Augenblick möglich ist*“.¹²⁵ Diesem uneigentlichen, die eigene Endlichkeit verdrängenden Verhältnis zum Tod entgegengesetzt ist das „Vorlaufen zum unbestimmt gewissen Tode“, in dem sich eine angstausslösende „*Bedrohung*“ eröffnet. In dieser Stimmung „befindet sich das Dasein *vor* dem Nichts der möglichen

119 GA 2, S. 245.

120 GA 2, S. 251.

121 GA 2, S. 170.

122 GA 2, S. 170.

123 GA 2, S. 334.

124 GA 2, S. 343.

125 GA 2, S. 343.

Unmöglichkeit seiner Existenz“.¹²⁶ Von Thomas Bernhard stammt der Satz: „Es ist alles lächerlich, wenn man an den Tod denkt“.¹²⁷ Aus Bernhards Perspektive gedacht, relativiert die Vergänglichkeit die Bedeutung des menschlichen Tuns, da keine Leistung und Errungenschaft von Dauer ist. Heidegger nimmt – ähnlich wie Kierkegaard, der den Tod den „Lehrmeister des Ernstes“¹²⁸ nannte – gerade die entgegengesetzte Perspektive ein: Für ihn wird in gewisser Weise ‚alles ernst‘, wenn man, sich der Angst aussetzend, an den Tod denkt (das reine *Denken* des Todes verbürgt, wie bereits gezeigt, kein eigentliches Verhältnis zu ihm). Während der in seinen Alltag verstrickte, vielfältig beschäftigte und geschäftige Mensch der Realität der eigenen Endlichkeit fortwährend entflieht, ist dem angstbereit-entschlossenen Sich-Entwerfenden¹²⁹ die Möglichkeit des „Leichtnehmen[s] und Leichtmachen[s]“¹³⁰ gerade entzogen. Ein eigentliches Verhältnis zur eigenen Zukunft und damit zu den Möglichkeiten der eigenen Existenz ist für Heidegger dort gegeben, wo das Dasein nicht mehr vor dem Tod flieht, sondern zu ihm ‚vorläuft‘, sich mit ihm radikal auseinandersetzt.¹³¹ Man hat in dieser Konzeption der „Freiheit zum Tode“¹³² „eine anspruchsvolle und philosophisch elaborierte Form des heroischen Realismus“¹³³ gesehen, wie er in der Konservativen Revolution etwa von Werner Best und Ernst Jünger vertreten wurde – und in der Tat liegen die Parallelen auf der Hand.¹³⁴

Wenn im Vorlaufen zum Tod die Möglichkeit einer eigentlichen Existenz liegt, stellt sich die Frage, aus welchen Quellen sich diese eigentliche Existenz speisen soll. Die Gegenwart wird durch die Öffentlichkeit, durch das „Man“ beherrscht,

126 GA 2, S. 352.

127 *Bernhard* 2012, S. 69.

128 *Kierkegaard* 1964, S. 178.

129 Vgl. GA 2, S. 506.

130 GA 2, S. 170.

131 Zu betonen ist freilich, dass die eigentliche Existenz nichts ist, was einmal gewonnen und dann nur noch verteidigt zu werden bräuchte. Vielmehr neigt das Dasein für Heidegger dazu, immer wieder in dem Modus der Alltäglichkeit zu verfallen (vgl. GA 2, S. 29). Die eigentliche Existenz muss demnach beständig der Verfallenheit an seine Welt abgerungen werden und ist nicht Besitz, sondern beständige Aufgabe: „Die Alltäglichkeit bestimmt das Dasein auch dann, wenn es sich nicht das Man als ‚Helden‘ [unter dem man wohl eher eine spezifische Kultur wie die der frühen Griechen als eine konkrete historische Person zu verstehen hat] gewählt hat“ (GA 2, S. 490).

132 GA 2, S. 353.

133 *Morat* 2007, S. 110.

134 Morat differenziert jedoch dahingehend, dass „Heideggers Existenzialontologie [...] sich philosophisch sicher nicht auf diesen ‚heroischen Existenzialismus‘ reduzieren [lässt]. Es kann aber kaum bezweifelt werden, dass Heidegger einerseits durch diesen zeittypischen Heroismus geprägt und andererseits auch vor dessen Hintergrund gelesen und verstanden wurde.“ (*Morat* 2007, S. 111). Gerhard Nebel konstatierte schon 1949: „Es kann dem vergleichenden Blick nicht entgehen, daß in den Kriegsbüchern Jüngers der Tod dieselbe Funktion übernimmt wie in der existenzialen Analytik Heideggers. Man hat manchmal den Eindruck, daß Heidegger begrifflich auslegt, was Jünger in existenzieller Bewährung darstellte.“ (*Nebel* 1949, S. 98); Vgl. dazu auch *Losurdo* 1995, S. 52-59.

das in Heideggers Zeit gerade zu einer „Diktatur“¹³⁵ geworden sei. Sie kommt als Quelle für „Existenzmöglichkeiten“, aus denen sich das Dasein verstehen soll, also nicht infrage. Man könnte nun vermuten, der „Rückgang in Möglichkeiten des dagesewenen Daseins“ bestünde im Rückgriff auf die „Tradition“¹³⁶, in der Sitten und Wissensbestände von Generation zu Generation überliefert werden. Doch gerade das ist nicht der Fall, denn die „Tradition“ wird von Heidegger – mit analogen Argumenten wie die Öffentlichkeit – für uneigentlich befunden. Sie nimmt dem Dasein „die eigene Führung, das Fragen und Wählen ab“¹³⁷ und gibt das eigentlich erst noch zu Entdeckende für verständlich aus, womit sie eine „produktive Aneignung“ verunmöglicht.¹³⁸ Nicht die Tradition, sondern das (im Alltagssprachegebrauch ganz ähnliche Konnotationen besitzende) „Erbe“ soll daher die Quelle sein, aus dem das angstbereite, in den Tod vorlaufende Dasein „die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens“¹³⁹ schöpft. Das Erbe ist das Ursprüngliche, das im Widerstand gegen die traditionsbedingten Verstellungen anzueignen ist.¹⁴⁰ Konkret bedeutet das zum Beispiel, dass eine ‚eigentliche‘ Aneignung von Aristoteles’ Philosophie nicht möglich ist, wenn man sich dessen Denken lediglich mithilfe

135 GA 2, S. 169.

136 GA 2, S. 509.

137 GA 2, S. 29.

138 „[D]as Dasein hat nicht nur die Geneigtheit, an seine Welt, in der es ist, zu verfallen und re-luzent [rückstrahlend, M. W.] aus ihr her sich auszulegen, Dasein verfällt in eins damit auch seiner mehr oder minder ausdrücklich ergriffenen Tradition. Diese nimmt ihm die eigene Führung, das Fragen und Wählen ab. Das gilt nicht zuletzt von dem Verständnis und seiner Aus-bildbarkeit, das im eigensten Sein des Daseins verwurzelt ist, dem ontologischen. [...] Die hierbei zur Herrschaft kommende Tradition macht zunächst und zumeist das, was sie ‚über-gibt‘, so wenig zugänglich, daß sie es vielmehr verdeckt. Sie überantwortet das Überkomme-ne der Selbstverständlichkeit und verlegt den Zugang zu den ursprünglichen ‚Quellen‘, daraus die überlieferten Kategorien und Begriffe z. T. in echter Weise geschöpft wurden. Die Traditi-on macht sogar eine solche Herkunft überhaupt vergessen. Sie bildet die Unbedürftigkeit aus, einen solchen Rückgang in seiner Notwendigkeit auch nur zu verstehen.“ (GA 2, S. 29) – Heideggers Konzeption eines – heroisch konnotierten – Vorlaufens zum Tod ließe sich freilich aus psychologischer Perspektive selbst wiederum als Endlichkeitskompensationsstrategie verstehen. Schließlich verschafft das die Vorstellung eines heroischen Vorlaufens in den Tod dem eigenen Dasein mindestens in zweierlei Hinsicht Bedeutsamkeit: Zum einen ermöglicht das Vorlaufen in den Tod eine „eigentliche“ Existenz, die sich fortwährend im Kampf mit er Uneigentlichkeit befindet und in diesem Sinne eine permanente Aufgabe und Herausforde-rung darstellt, der es sich zu stellen gilt; zum anderen wird derjenige, der sich der „Verfallens-tendenz“ erfolgreich widersetzt, stets einer von wenigen Auserwählten bleiben, die den „Ruf des Gewissens“ (GA 2, S. 362) überhaupt vernommen haben und ihm Folge leisten. Vgl. zu Letzterem *Pauen* 1994, S. 181.

139 GA 2, S. 507.

140 Aufgrund dieser terminologischen Unterscheidung von Tradition und Erbe liegt Thomas Gutschker falsch, wenn er feststellt: „Man kann ‚Erbe‘ als Übersetzung von *êthos* ansehen, der tradierten Sitte, die zur Gewohnheit geworden ist und den Menschen auf das Gute, *agathon*, ausrichtet.“ (Gutschker 2002, S. 43) Wie oben festgestellt, ist das Erbe gerade nicht die „tradierte Sitte“, sondern ein ursprüngliches Phänomen, das sich das Dasein wider die Verstellung durch die Tradition aneignen soll. Vgl. zur Kritik der Tradition auch *Schimmer* 2018, S. 130 f.

von Übersetzungen und Sekundärliteratur zu erschließen versucht. Ein Rückgang zu den Primärtexten ist für Heidegger unabdingbar.¹⁴¹

Die Bedeutung des „*Erbe[s]*“¹⁴² für die eigentliche Existenz drückt Heidegger in einem eigentümlichen Konditionalsatz wie folgt aus: „Wenn alles ‚Gute‘ Erbschaft ist und der Charakter der ‚Güte‘ in der Ermöglichung eigentlicher Existenz liegt, dann konstituiert sich in der Entschlossenheit je das Überliefern eines Erbes.“¹⁴³ Die Prämisse, dass alles Gute Erbe sein soll, ist freilich alles andere als evident. Sie wird von Heidegger nicht eigens begründet, sondern einfach gesetzt. Klar ist jedenfalls, dass sich ein eigentlicher Existenzentwurf nach Heidegger nicht an der Gegenwart orientieren kann, da diese stets dem „Man“ verfallen bleibe. In diesem Sinne ist der Rückgang zum „Erbe“ Ermöglichungsgrund und notwendige Voraussetzung der eigentlichen Existenz, denn nur das Erbe ermöglicht die „Wiederholung einer überkommenen Existenzmöglichkeit“.¹⁴⁴

„Die eigentliche Wiederholung einer gewordenen Existenzmöglichkeit – daß das Dasein sich seinen Helden wählt – gründet existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit; denn in ihr wird allererst die Wahl gewählt, die für die kämpfende Nachfolge und Treue zum Wiederholbaren frei macht“.¹⁴⁵

„Wiederholung“ ist hier nicht im Sinne einer abermaligen Verwirklichung des „da-gewesene[n] Dasein[s]“¹⁴⁶ zu verstehen – kann also nicht im anachronistischen Kopieren einer früheren Lebensform bestehen. Vielmehr sei die Wiederholung als eine „Erwiderung“ auf das Vergangene zu begreifen, die „als *augenblickliche der Widerruf* dessen“ sei, „was im Heute sich als ‚Vergangenheit‘ auswirkt“.¹⁴⁷ Die Wiederholung ist also Gegenwarts- und Traditionskritik zugleich. Die Gegenwart ist laut Heidegger bestimmt durch das Man und dessen uneigentliches Verhältnis zur Vergangenheit. Dieses uneigentliche Verhältnis muss sich keineswegs in Desinteresse und Unkenntnis bezeugen, sondern kann im Gegenteil durch „differenzierte[s] historische[s] Interesse bis zu den entferntesten und primitivsten Kulturen“¹⁴⁸ gekennzeichnet sein.¹⁴⁹ Über „die eigentliche Geschichtlichkeit einer ‚Zeit‘“ entscheidet für Heidegger allerdings nicht, ob diese Zeit über ein historisches Bewusstsein

141 Vgl. zu den hermeneutischen Prämissen dieses Rückgangs Vedder 1996.

142 GA 2, S. 507.

143 GA 2, S. 507.

144 GA 2, S. 509.

145 GA 2, S. 509.

146 GA 2, S. 510.

147 GA 2, S. 510.

148 GA 2, S. 523.

149 Schon Nietzsche kritisierte in der 2. *Unzeitgemäßen Betrachtung* – auf die Heidegger in seinen Überlegungen zur Geschichtlichkeit in SZ explizit Bezug nimmt – das Überhandnehmen des historischen Wissensbegriffe ohne konkreten Lebensbezug. So wolle seine Betrachtung darstellen, „warum Belehrung ohne Belebung, warum Wissen, bei dem die Tätigkeit erschläft, warum Historie als kostbarer Erkenntnis-Ueberfluss und Luxus uns ernstlich, nach Goethes Wort, verhasst sein muss – deshalb, weil es uns noch am Nothwendigsten fehlt, und

verfügt; wesentlich ist vielmehr, ob das Dasein „existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit“¹⁵⁰ gründet – ob das Dasein einer bestimmten Zeit also vorrangig in einem Zustand der Endlichkeitsverdrängung existiert oder sein Existenzentwurf im Vorlaufen zum Tod fußt. Das Verhältnis des Daseins zur Historie gründet sich daher in der Geschichtlichkeit des Daseins, die wiederum durch (eigentliches) Vorlaufen in den Tod oder (uneigentliche) Todesleugnung bzw. -verdrängung bestimmt ist. Welches Erbe es ist, das konkret wieder(ge)holt werden soll, muss jedes Dasein je für sich selbst entscheiden. Hier denkt Heidegger, trotz Verweis auf „Gemeinschaft“, „Volk[]“ und „Geschick“¹⁵¹ als Dimensionen des eigentlichen Mitseins, letztlich streng individualistisch.

Es zeigt sich also, dass für Heidegger der Rückgriff auf die Vergangenheit eine notwendige Voraussetzung darstellt, um als Dasein eigentlich existieren zu können. Ist aber der „*Widerruf*“ der im „Heute“ wirksamen Vergangenheit, der mit der „Wiederholung“¹⁵² einhergeht, als ‚konservativ‘ zu bezeichnen? Das lässt sich mit gutem Grund bezweifeln – zumindest, wenn man unter ‚konservativ‘ die Bewahrung des „im Heute sich als ‚Vergangenheit‘“¹⁵³ Auswirkenden versteht.¹⁵⁴ Heideggers Ansatz läuft nicht darauf hinaus, die Tradition zu bewahren, sondern sie zugunsten eines ursprünglichen Erbes radikal infrage zu stellen bzw. zu widerrufen. Statt von Traditionsbewahrung müsste man also eher von einem Traditionsbruch sprechen. Damit rückt Heideggers Geschichtsverständnis in eine starke Nähe zur sogenannten Konservativen Revolution, zu der man Autoren wie Carl Schmitt, Ernst Jünger, Oswald Spengler und Arthur Moeller van den Bruck zählt. Fritz Stern hat das in der Konservativen Revolution verbreitete Zeit- und Geschichtsverständnis wie folgt charakterisiert: „[I]hre Anhänger wollten die von ihnen verachtete Gegenwart zerstören, um in einer imaginären Zukunft eine idealisierte Vergangenheit wiederzufinden“.¹⁵⁵ Wengleich Vergangenheit und Zukunft in *Sein und Zeit* nicht inhaltlich konkretisiert werden, sondern das Ideal eines eigentlichen Vergangenheits- und Zukunftsbezugs abstrakt bleibt, liegen die Nähen von Heideggers Geschichtsdenken zu diesem triadischen Geschichtsverständnis auf der Hand.

weil das Ueberflüssige der Feind des Nothwendigen ist.“ (*Nietzsche* 1988, S. 245) – Vgl. zum primitiven Dasein in SZ die Ausführungen von *Därman* 2005.

150 GA 2, S. S. 509.

151 GA 2, S. 508.

152 GA 2, S. 510.

153 GA 2, S. 510.

154 Natürlich lässt sich infrage stellen, inwiefern eine solche alltagssprachliche Minimaldefinition überhaupt hilfreich dabei ist, dem Konservatismus als real existierender politischer Ideologie des 19. Jahrhunderts Rechnung zu tragen. Vgl. dazu *Breuer* 2021, der im Anschluss an Panajotis Kondylis davon ausgeht, dass sich der Konservatismus als Ideologie bereits um 1849 aufgelöst habe, sodass ihm der Konservatismus-Begriff zur Beschreibung der ideologischen Landschaft um 1927 ohnehin nicht mehr angemessen erscheint.

155 *Stern* 1986, 6f. Vgl. zum „utopische[n] Zeitverständnis“ in der Konservativen Revolution auch *Sommer/Kaufmann* 2018, S. 1.

Bemerkenswert ist im Kontext dieser Arbeit noch, dass für Heidegger auch die „Historie“ als die „Wissenschaft“ von der Geschichte eine Rolle für die Gegenwarts- und Kulturkritik spielt.¹⁵⁶ Sofern das „Heute“ „aus dem zukünftig-wiederholenden Verstehen einer ergriffenen Existenzmöglichkeit ausgelegt ist, wird die eigentliche Historie zur Entgegenwärtigung des Heute, das ist zum leidenden Sichlösen von der verfallenden Öffentlichkeit des Heute“.¹⁵⁷ So wie die Loslösung des Daseins von der Öffentlichkeit mit der „Angst“¹⁵⁸ als einer gemeinhin negativ konnotierten Stimmung einhergeht, ist auch die Loslösung der Historie von der Öffentlichkeit mit einem sonst negativ konnotierten Affekt verbunden, nämlich dem Leid. Der Traditionsbruch, der für Heidegger zur eigentlichen Geschichtlichkeit gehört, wird damit zur Aufgabe des ‚eigentlichen Historikers‘: Die richtig verstandene ‚Historie ist als eigentliche notwendig Kritik der ‚Gegenwart‘“.¹⁵⁹

IV. Fazit

Die Ausgangsfrage dieses Beitrags lautete, inwiefern es sich bei Heideggers *Sein und Zeit* um ein kulturkritisches Werk handelt, das die eigene Gegenwart als Ergebnis einer Verfallsentwicklung versteht. Wie im ersten Teil gezeigt, ist diese Frage vor allem deswegen in der Forschung umstritten, weil sich an ihr zu entscheiden scheint, ob bereits *Sein und Zeit* weltanschaulich ‚kontaminiert‘ ist. Wäre das der Fall, so spräche dies in den Augen vieler Heidegger-Kritiker dafür, dass *Sein und Zeit* bereits auf das nationalsozialistische Engagement Heideggers vorausweise – und/oder höchsten philosophischen Ansprüchen nicht genüge, da die Daseinsanalyse in *SZ* von willkürlich anmutenden zeitbedingten Wertungen ausginge. Den Differenzen in der Forschung zum Trotz stößt man besonders häufig auf die These, dass Heidegger in *Sein und Zeit* zwar von kulturkritischen Gegenwartsbeobachtungen ausgehe, diese jedoch im Rahmen seiner Fundamentalontologie auf eine übergeschichtliche Abstraktionsebene bringe.¹⁶⁰

Wie im zweiten Teil dieses Aufsatzes gezeigt, trifft es zwar grundsätzlich zu, dass die Existenzialanalyse in *Sein und Zeit* auf einer übergeschichtlichen Ebene angesiedelt ist. Doch bei genauerer Lektüre von Heideggers Analyse des „Mitseins“ wird deutlich, dass *SZ* ganz konkret auf seine eigene Zeit kritisch Bezug nimmt. Kulturkritik erscheint in *SZ* also keineswegs nur im „Gewand“¹⁶¹ der Fundamentalontologie, sondern tritt ganz unverkleidet und offen als Gegenwartskritik zutage.

156 GA 2, S. 440.

157 GA 2, S. 524.

158 GA 2, S. 334.

159 GA 2, S. 524.

160 Vgl. Bollenbeck 2007.

161 Schwark 2008, S. 142.

Die Sphäre der Öffentlichkeit wird nicht nur übergeschichtlich als Medium der „Entfremdung“¹⁶² zum Gegenstand einer eingehenden Analyse; Heidegger zufolge besitzt die „Herrschaft des Man“ vielmehr „verschiedene Möglichkeiten seiner daseinsmäßigen Konkretion“, sodass „Eindringlichkeit und Ausdrücklichkeit seiner Herrschaft [...] geschichtlich wechseln“¹⁶³ können. Dass die Herrschaft des Man aus Heideggers Sicht zur Entstehungszeit von SZ besonders eindringlich ist, wird deutlich, wenn man berücksichtigt, worin die „Diktatur“ des Man – also seine *totale* bzw. *totalitäre* Herrschaft – genau begründet ist. Heidegger verweist in diesem Zusammenhang auf Auswirkungen moderner Technik (öffentliche Verkehrsmittel, Nachrichtenwesen), die das Dasein in seiner Unterschiedlichkeit zu anderen vollständig zu nivellieren drohen. Weitere Aspekte der heideggerschen Kulturkritik kommen dort zum Ausdruck, wo er implizit die zeitgenössische Ethnologie und Psychoanalyse kritisiert; als wissenschaftliche Disziplinen, die aus Heideggers Sicht zu Unrecht verheißen, Aufschluss über das Wesen des Menschen zu bringen, treiben sie das Dasein nur noch weiter in die Uneigentlichkeit hinein.

Thematisiert wurde ferner Heideggers Pochen auf die Wertfreiheit seiner Analysen in *Sein und Zeit*. Kulturkritik benötigt immer einen normativen Maßstab, anhand dessen der eigenen Zeit ihre Mängel und Verluste vorgerechnet werden können. Wie wir gesehen haben, bestreitet Heidegger die Existenz eines solchen Maßstabs in SZ zwar verschiedentlich, gesteht aber letztlich zu, dass seiner Analyse von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit ein faktisches Ideal zugrunde liegt. Die Kulturkritik in *Sein und Zeit* nimmt Maß an dem Ideal der Eigentlichkeit – und rechnet der eigenen Zeit vor, dass sie diese im Zuge bestimmter Modernisierungsschritte (Verkehrsmittel, Nachrichtentechnik, institutionalisierte Wissenschaft) noch stärker als frühere Zeiten verfehlt.

Nachdem im zweiten Teil des Beitrags die Existenz von Kulturkritik in *Sein und Zeit* anhand konkreter Textstellen aufgewiesen wurde, untersuchte der dritte Teil, wie Heidegger den Ausgang aus dem entfremdeten Zustand des „Man“ denkt und inwiefern er damit dem Geschichtsdenken der so genannten Konservativen Revolution nahesteht. Anhand der Geschichtlichkeitsanalyse in *Sein und Zeit* wurde gezeigt, dass die eigentliche Existenz keineswegs auf Traditionsbewahrung, sondern vielmehr auf einen radikalen Traditionsbruch zielt. Die „Tradition“¹⁶⁴, die Sitten und Wissensbestände von Generation zu Generation überliefert, wird von Heidegger mit analogen Argumenten für uneigentlich befunden wie die Öffentlichkeit. Sie nimmt dem Dasein „die eigene Führung, das Fragen und Wählen ab“¹⁶⁵ und gibt das eigentlich erst noch zu entdeckende Erbe für verständlich aus, womit sie eine „pro-

162 GA 2, S. 460.

163 GA 2, S. 172.

164 GA 2, S. 29.

165 GA 2, S. 29.

duktive Aneignung“ verunmöglicht. Dem bloßen Bewahren der Tradition im „Man“ stellt Heidegger die „Wiederholung“ von aus dem „*Erbe*“ geschöpften vergangenen Existenzmöglichkeiten gegenüber.¹⁶⁶ Das Erbe ist für Heidegger das Ursprüngliche, das im Widerstand gegen die traditionsbedingten Verstellungen anzueignen ist. Die „Wiederholung“ sei „als *augenblickliche* der *Widerruf* dessen, was im Heute sich als ‚Vergangenheit‘ auswirkt“.¹⁶⁷ Der Begriff der Wiederholung umfasst also Gegenwarts- und Traditionskritik zugleich.

In diesem Geschichtsverständnis und in der fortschrittsskeptischen Kulturkritik von *Sein und Zeit* bestehen eindeutige Nähe zur sogenannten Konservativen Revolution, die politisch einen emphatischen Vergangenheitsbezug mit radikalen Neuerungsbestrebungen verband. Bedeutet nicht das bereits, dass *Sein und Zeit* auf Heideggers nationalsozialistisches Engagement vorausweist? Ja und nein. Ja insofern, als sich eindeutige gedankliche Parallelen etwa zwischen *Sein und Zeit* und der Rektoratsrede sowie den *Schwarzen Heften* der 1930er Jahre ziehen lassen. Man sollte diese Nähe nicht apologetisch bestreiten und *Sein und Zeit* nicht zu einem zeitenthobenen Werk verklären, das unabhängig von der Zeitstimmung und den intellektuellen Diskursen der Weimarer Republik entstanden wäre. Dennoch folgt aus der Kulturkritik und dem ‚konservativ-revolutionären‘ Geschichtsverständnis in *Sein und Zeit* mitnichten als logische Konsequenz ein Eintreten für den Nationalsozialismus. Heidegger hätte genauso gut vollkommen andere politische Implikationen aus seinem Denken ableiten können – und wäre damit der Kritik der Massengesellschaft in *Sein und Zeit* womöglich treuer geblieben als durch sein Eintreten für den Nationalsozialismus.

Bibliographie

Anders, Günter, 1961: Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München.

Bernhard, Thomas, 2012: Der Wahrheit auf der Spur. Frankfurt am Main.

Bollenbeck, Georg, 2007: Eine Geschichte der Kulturkritik. Von Rousseau bis Günther Anders. München.

Breuer, Stefan, 2021: Ausgänge des Konservatismus in Deutschland. Darmstadt.

Brumlik, Micha, 2019: Martin Heidegger. Vom wahren Sein zur Volksgemeinschaft. Zentrum Liberale Moderne. Unter: <https://gegneranalyse.de/personen/martin-heidegger/#>, download am 30.1.2022.

Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas, 1795: Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Paris.

166 GA 2, S. 510.

167 GA 2, S. 510.

- Croce*, Benedetto, 1930: Theorie und Geschichte der Historiographie und Betrachtungen zur Philosophie der Politik. Nach der 3., verm. Aufl. bearb. und übers. von Hans Feist und Richard Peters. Tübingen.
- Därmann*, Iris, 2005: Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie. München.
- Demmerling*, Christoph, 2015: Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein (§§ 25–38). In: Martin Heidegger. Sein und Zeit. Hrsg. v. Thomas Rentsch. 3., bearbeitete Auflage. Berlin/München/Boston, S. 83-108.
- Dornheim*, Andreas, 2011: Rasse, Raum und Autarkie Sachverständigengutachten zur Rolle des Reichsministeriums für Ernährung und Landwirtschaft in der NS-Zeit. Überarbeitete Fassung vom 31.3.2011. Unter: https://www.bmel.de/SharedDocs/Downloads/DE/_Ministerium/Geschichte/sachverstaendigenrat-zur-rolle-ns-zeit.pdf?__blob=publicationFile&v=3, download am 31.1.2022.
- Dreyfus*, Hubert, 1991: Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time. Cambridge.
- Fariás*, Victor, 1989: Heidegger und der Nationalsozialismus. Mit einem Vorwort von Jürgen Habermas. Frankfurt.
- Faye*, Emmanuel, 2009: Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie. Berlin.
- Fenichel*, Otto, 1924: [Rezension von] M. Isserlin: Neuere Anschauungen über das Wesen sexueller Anomalien und ihre Bedeutung im Aufbau der Kultur. Zeitschrift für pädagogische Psychologie und experimentelle Pädagogik. In: Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, H. 10, S. 330.
- Gadamer*, Hans-Georg, 1977: Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau. Frankfurt am Main.
- Goebel*, Eckart, 2013: Der Versucher, hypogrammatisch. Luther, Goethe, Nietzsche in Martin Heideggers Sein und Zeit, § 38. In: Jörg Dünne/Martin Jörg Schäfer/ Myriam Suchet/Jessica Wilker (Hrsg.): Les intraduisibles: langues, littératures, médias, cultures. Paris, S. 47-60.
- Großheim*, Michael/*Kluck*, Steffen, 2010: Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): Phänomenologie und Kulturkritik. Über die Grenzen der Quantifizierung. Freiburg, München, S. 9-36.
- Gutschker*, Thomas, 2002: Aristotelische Diskurse: Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Stuttgart/Weimar.
- Habermas*, Jürgen, 1989: Heidegger – Werk und Weltanschauung. In: Victor Fariás: Heidegger und der Nationalsozialismus. Mit einem Vorwort von Jürgen Habermas. Frankfurt, S. 11-37.
- Heidegger*, Martin, 2007: „Mein liebes Seelchen!“ Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede 1915–1970. Hrsg., ausgew. und kommentiert v. Gertrud Heidegger. München.
- Heidegger*, Martin, 2008: Brief an Ernst Jünger vom 23.06.1949. In: Jünger, Ernst/Heidegger, Martin: Briefe 1949-1975. Unter Mitarbeit von Simone Meier herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Günter Figal. Stuttgart.
- Heinz*, Marion/*Bender*, Tobias (Hrsg.), 2019: Sein und Zeit neu verhandelt. Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk. Hamburg.
- Herder*, Johann, Gottfried, 1989: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. In: Ders.: Werke, Bd. 6. Hrsg. v. Martin Bollacher. Frankfurt am Main.

- Herder*, Johann, Gottfried, 1991: Briefe zur Beförderung der Humanität. In: Ders.: Werke, Bd. 7. Hrsg. v. Hans Dietrich Irscher. Frankfurt am Main.
- Herkert*, Felix, 2018: [Rezension von] Blok, Vincent: Ernst Jünger's Philosophy of Technology: Heidegger and the Poetics of the Anthropocene. New York. In: Philosophisches Jahrbuch 125. Jahrgang / II, S. 302-305.
- Hühn*, Lore, 2018: Selbst-Wahl und Ethik in Sein und Zeit. Zur Kierkegaard-Rezeption Heideggers. Unter: <https://www.videoportal.uni-freiburg.de/category/video/-Selbst-Wahl-und-Ethik-in-Sein-und-Zeit-Zur-Kierkegaard-Rezeption-Heideggers/029559566c0a9eb3e94c3f4918fc028e/159>, download am 31.01.2022.
- Jäger*, Lorenz, 2021: Heidegger. Ein deutsches Leben. Berlin
- Kaufmann*, Sebastian/Sommer, Andreas Urs, 2018: Nietzsche und die Konservative Revolution. Zur Einführung. In: Sebastian Kaufmann und Andreas Urs Sommer (Hrsg.): Nietzsche und die Konservative Revolution (Nietzsche-Lektüren, Bd. 2), Berlin/Boston, S. 1-12.
- 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, H. 47, S. 268-309.
- Kerkmann*, Jan, 2020: Die Zeit des Willens und das Ende der Metaphysik. Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche und Schelling (Quellen und Studien zur Philosophie 142). Berlin/Boston.
- Kierkegaard*, Sören, 1964: Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten. In: Ders.: Gesammelte Werke, 13. und 14. Abteilung. Hrsg. v. Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. Gütersloh.
- Kohl*, Karl-Heinz, 2012: Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung. 3., neubearbeitete Auflage. München
- Konersmann*, Ralf, 2001: Das kulturkritische Paradox. In: Ders. (Hrsg.): Kulturkritik. Reflexionen in der veränderten Welt. Leipzig.
- Koselleck*, Reinhart, 2006: Begriffsgeschichten Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Mit zwei Beiträgen von Ulrike Spree und Willibald Steinmetz sowie einem Nachwort zu Einleitungsfragmenten. Hrsg. v. Carsten Dutt. Frankfurt am Main.
- Lebrecht*, Franz, 1974: Der Fortschrittsgedanke bis Condorcet. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1934. Wiesbaden.
- Losurdo*, Domenico, 1995: Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland. Heidegger und die Kriegsideologie. Aus dem Italienischen von Erdmuthe Brielmayer. Stuttgart.
- Merlio*, Gilbert, 2021: Vorwort. In: Oswald Spengler: Ich bin kein Prophet. Die Aufzeichnungen „Politica“ aus dem Nachlass. Mit einem Vorwort von Gilbert Merlio. Herausgegeben und um eine politisch-biographische Skizze ergänzt von Fabian Mauch, S. 7-29.
- Meyer*, Daniel, 2011/12: Kulturkritische Aspekte bei Martin Heidegger, 1918–1932. In: Sabina Becker, Robert Krause, Reiner Marx (Hrsg.): Jahrbuch zur Kultur und Literatur der Weimarer Republik. Bd. 15, S. 47-69.
- Meyer*, Daniel, 2019: Volk und Generation. Zum § 74 von Sein und Zeit. In: Marion Heinz, Tobias Bender (Hrsg.): Sein und Zeit neu verhandelt Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk. Hamburg, S. 335-356.
- Morat*, Daniel, 2007: Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920–1960. Göttingen.

- Nebel*, Gerhard, 1949: Ernst Jünger. Abenteuer des Geistes. Wuppertal.
- Nietzsche*, Friedrich, 1988: Unzeitgemäße Betrachtungen I: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller. In: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Band 1. Hrsg. v. Colli, Giorgio/Montinari,azzino. Berlin/New York.
- Nietzsche*, Friedrich, 1999: Also sprach Zarathustra. In: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Band 4. Hrsg. v. Colli, Giorgio/Montinari,azzino. Berlin/New York.
- O'Hear*, Anthony, 1998: Culture. In: Routledge Encyclopedia of Philosophy. Hrsg. v. Edward Craig. New York, S. 746-749.
- Ott*, Hugo, 1989: Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt am Main.
- Pauen*, Michael, 1994: Dithyrambiker des Untergangs. Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne. Berlin.
- Perpeet*, Wilhelm, 1976: Kultur, Kulturphilosophie. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Basel, Sp. 1309-1324.
- Reckwitz*, Andreas, 2021: Auf dem Weg zu einer Soziologie des Verlusts. In: Soziopolis. Unter: <https://www.sozio.polis.de/auf-dem-weg-zu-einer-soziologie-des-verlusts.html>, download am 30.1.2022.
- Rentsch*, Thomas, 2013: Sein und Zeit: Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit. In: Thomä, Dieter (Hrsg.), 2013: Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung. Metzler, Stuttgart/ Weimar, S. 48-74.
- Rousseau*, Jean-Jaques, 1771: Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Paris.
- Saar*, Martin, 2021: Kulturkritik. Version 04.01.2021, 09:00 Uhr. In: Staatslexikon⁸ online. Unter: <https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Kulturkritik>, download am 30.1.2022.
- Safranski*, Rüdiger, 2016: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. Frankfurt am Main.
- Schimmer*, Thomas M., 2018: Phänomenologische Kulturkritik. Praktische und kulturphilosophische Perspektiven bei Edmund Husserl, Martin Heidegger und Michel Henry. Baden-Baden.
- Seubert*, Harald, 2011: Heideggers Revolution. In: Sezession 44, S. 30-33.
- Sieferle*, Rolf Peter, 2020: Fortschrittsfeinde. Opposition gegen Technik und Industrie von der Romantik bis zur Gegenwart. Berlin.
- Sommer*, Andreas, 2017: Nietzsche, kulturphilosophisch, in: Freiburger Universitätsblätter, Heft 218, Dezember. 2017, S. 49-59.
- Stern*, Fritz, 1986: Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland. Übersetzt aus dem Amerikanischen von Alfred P. Zeller. München.
- Thoma*, Heinz, 2013: Das Fortschrittsversprechen der Aufklärung und die Kulturkritik von Rousseau. In: Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. H. 10, S. 26-45.
- Turgot*, Anne-Robert Jacques, 1750: Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain. Paris.
- Turner*, Henry A., 1980: Faschismus und Anti-Modernismus. In: Ders.: Faschismus und Kapitalismus in Deutschland. Studien zum Verhältnis zwischen Nationalsozialismus und Wirtschaft. Göttingen, S. 157-182.

- Vedder*, Ben, 1996: „Die Faktizität der Hermeneutik: Ein Vorschlag. In: *Heidegger Studies*, H. 12, S. 95-107.
- Wenner*, Milan, 2018: Heideggers ‚konservativ-revolutionäre‘ Nietzsche-Deutung. In: Kaufmann, Sebastian/Sommer, Andreas Urs (Hrsg.), 2018: *Nietzsche und die Konservative Revolution*, Berlin/Boston, S. 383-404.
- Wittmann*, Reinhard, 2019: *Geschichte des deutschen Buchhandels*. München.
- Wrathall*, Mark A., 2013: Stichwort: Seinsgeschichte. Vom „Aufgang“ zum „Ereignis“. In: Thomä, Dieter (Hrsg.), 2013: *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart/Weimar, S. 328-335.
- Zaborowski*, Holger, 2010: *Eine Frage von Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main.
- Zehnpfennig*, Barbara, 2019: *Auf dem Weg zu Hitler? Heideggers „Sein und Zeit“*. Zentrum Liberale Moderne. Unter: <https://gegneranalyse.de/auf-dem-weg-zu-hitler-heideggers-sein-und-zeit>, download am 30.01.2022.