

REINHARD MEHRING

Heideggers „große Politik“

Mohr Siebeck



Reinhard Mehring
Heideggers „große Politik“
Die semantische Revolution der Gesamtausgabe



Reinhard Mehring

Heideggers „große Politik“

Die semantische Revolution
der Gesamtausgabe

Mohr Siebeck

Reinhard Mehring, geboren 1959; Studium der Philosophie, Germanistik und Politikwissenschaft in Bonn und Freiburg; 1988 Promotion (Politikwissenschaft); 2000 Habilitation (Philosophie); seit 2007 Professor für Politikwissenschaft und deren Didaktik an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg.

e-ISBN PDF 978-3-16-154435-4
ISBN 978-3-16-154374-6

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg/N. aus der Bembo gesetzt, von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Meinen Freiburger Lehrern Friedrich Uehlein (*1940),
Friedrich Kittler (1943–2011)
und Wilhelm Hennis (1923–2012)

Vorwort

Dieses Buch ist meinen Freiburger Lehrern gewidmet. Es ist ein Dank an die Universität, die auch mein „Dasein“ verwandelt hat, und führt meinen ersten Ansatz von 1992 breiter aus. Es reflektiert universitäre Erfahrungen am paradigmatischen Fall Heidegger. Wahrscheinlich wäre keine dieser Studien je entstanden ohne den zufälligen Fund zweier Kondolenzbriefe Heideggers an die Mutter und die Verlobte des gefallenen Schülers Alfred Franz (1914–1941). Den Dank an Hermann Heidegger für die Abdruckgenehmigung von 1992 erneuere ich gerne. *Heideggers Überlieferungsgeschick* konnte ich in Würzburg als Mitarbeiter von Hasso Hofmann schreiben. Ich wechselte dann als Assistent von Volker Gerhardt an die HU-Berlin. Ohne die Berliner Jahre wäre die jetzige Publikation nicht möglich gewesen. Die Freiburger Erfahrungen teilte mein verstorbener Freund Christoph Braun (1960–2012). Stephan Schlak und Roland Braun danke ich als hellen Lesern.

Der nachlasspolitische Fall Heidegger hat mich nach 1992, wie die vorliegende Sammlung dokumentiert, weiter interessiert. Seine Wiederaufnahme im Kontext der *Hefte*-Debatte von 2014/15 dankt sich einigen Anregungen und Impulsen, für die ich hier formlos liste: Rainer Marten und Silvio Vietta, Dieter Thomae, Holger Zaborowski, Uwe Steiner, Thomas Vasek und die *Hohe Luft*, Stephan Nachtsheim, Ulrike Bardt und den *Philosophischen Literaturanzeiger*, Bettina Schulte, Lutz Hachmeister, Marion Heinz, Sidonie Kellerer und die Siegener *Hefte*-Tagung, Gerd Giesler und Johannes Königshausen. Dem Klostermann-Verlag danke ich die Einsichtnahme in die Verlagskorrespondenz und die Erlaubnis, daraus zu zitieren. Dem Nachlassverwalter Arnulf Heidegger danke ich ebenfalls für die offene und freundliche Erlaubnis, aus den Verlagskorrespondenzen zu zitieren. Auch Friedrich-Wilhelm v. Herrmann gab umgehend seine freundliche Erlaubnis und wichtige Informationen. Ulrike Scholz vom Klett-Archiv ermöglichte den Zugang zur Neske-Verlagskorrespondenz. Weitere Archive stellten Korrespondenzen zur Verfügung: das Bundesarchiv Koblenz (Spranger), das DLA-Marbach (Gadamer, Natorp, Jaeger, Becker), Litt-Archiv (Universität Leipzig), Jonas Cohn-Archiv (Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte an der Universität Duisburg-Essen), die

Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen (Georg Misch).
Mein besonderer Dank gilt Stephanie Warnke-De Nobili vom Mohr Siebeck-
Verlag für die kluge und freundliche Betreuung.

Heidelberg, im November 2015

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Einleitung:	
„Große Politik“ in der Nietzsche-Nachfolge	1
Teil I: Performanzanalytischer Ansatz	5
I. Heideggers Bestimmung seiner Hörer zur Überlieferung. Eine These (1993)	7
II. Hölderlin oder Goethe?	13
1. „Bürgerliche“ Neuhumanisten und antiliberale Disjunktionsapostel	13
2. Zur Profilierung der Alternative	16
3. Heideggers „Norbert“	20
III. Elegischer Nationalismus. Hellingrath-Kult und Hölderlins Scheitern	26
1. Hellingrath-Kult	26
2. Hölderlins Suche nach der Zukunft der Nation	29
2.1. Hyperion	30
2.2. Empedokles	31
2.3. Das Spätwerk: ungewisse Zukunft der Nation	32
IV. Fröhliche Wissenschaft mit Martin Heidegger	37
1. Heidegger und Adorno als Alternativen nach 1945	37
2. Heidegger als exoterischer Text und esoterisches „Gerücht“ ..	39
3. Heideggers Stimmungsmache	45
3.1. Das Ding als Kult	45
3.2. Vorlesepriester im Mysterienspiel	47
3.3. Monologische Versammlung	51
4. Von der „Stille“ zum Gespräch	53
5. In Elfriede Jelineks „Gestell“	55

Teil II: Konstellationen und Korrespondenzen

mit Heidegger	59
V. Kombattanten der Zwischenkriegszeit.	
Rezensionen und Miszellen	63
1. Philosophisches Scheitern.	
Der Briefwechsel zwischen Heidegger und Jaspers (1991) ...	63
2. Zerfall einer „Kampfgemeinschaft“.	
Zur philosophischen Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Jaspers (2003)	66
3. „Schatten‘ sind nur, wo Sonne ist.“	
Die Liebe „zwischen“ Arendt und Heidegger (1999)	72
4. „Was fehlt solchen Worten?“ Briefe an Elfride (2005)	75
5. Kirche oder Partei?	
Marburger Gespräche mit Rudolf Bultmann (2009)	78
6. Verschärfer und Neutralisierer des Nationalsozialismus:	
Carl Schmitt und Martin Heidegger (2013)	81
7. Der „einzige echte Nachfolger Nietzsches“:	
Ernst Jünger (2005)	86
8. Karl Löwith:	
Destruktion einer Überlieferungskritik (2003)	89
VI. Formalismus, Dezisionismus, Nihilismus.	
Jüdische Heidegger-Schüler als Schmitt-Kritiker	93
1. Schmitt-Kritik „jüdischer“ Heidegger-Schüler	93
1.1. Rückgang auf Hobbes: Leo Strauss (1899–1973)	96
1.2. Rückgang auf Sokrates: Helmut Kuhn (1899–1991)	100
1.3. Hegelmarxismus und „Titanensturz“:	
Herbert Marcuse (1898–1979)	104
1.4. Immanente Kritik: Karl Löwith (1897–1973)	107
2. „Auf einen Juden warten“.	
Schmitts Suche nach kongenialen Feinden	111
3. Hannah Arendts ethischer Rückgang auf Sokrates	114
VII. Jenseits der „Horizontverschmelzung“.	
Hans-Georg Gadamers Spranger-Blockade	118
1. Philosophische Annäherungen	118
2. Spranger über Heidegger	120
3. Sprangers Einladungen an Gadamer und dessen Leipziger Denken	124

3.1. Solidaritätsaktion für Theodor Litt	125
3.2. Gadamers Leipziger Rektorat und seine Goethe-Deutung	128
3.3. Gadamers Absage an Spranger	134
4. Gadamers Entpolitisierung des „neuen Humanismus“ in <i>Wahrheit und Methode</i>	137
5. Der Ort der Bildung und der Typus des Heideggerianers	143
 Teil III: Heidegger im Nationalsozialismus	 147
 VIII. Zur institutionengeschichtlichen Betrachtung der Praxis einer Disziplin	 149
 IX. Von der Universitätspolitik zur Editions politik. Heideggers politischer Weg	 156
1. Heideggers politische Prägung	157
2. Das Datum der nationalsozialistischen Entscheidung	160
3. Hochschulpläne	166
4. Editions politische Konsequenzen	169
 X. „Volk“ ohne Juden. Zur „metaphysischen“ Nivellierung der Diskriminierungskosten völkischer Homogenisierung	 172
1. Das Skandalon der Schwarzen Hefte und die Eisbergthese	172
2. Tabuisierung der „Judenfrage“: Heideggers Verhältnis zu Hannah Arendt	175
3. Universitäre Konstellationen 1918/1933	180
3.1. „Seine receptiven Fähigkeiten sind gering“: Heidegger im Husserl-Kreis	180
3.2. Fakultät im Nationalsozialismus	184
3.3. Weitere Einflüsse	187
4. Heideggers politischer Volksbegriff	189
4.1. Das Schwarzwälder Schlageter-Volk	189
4.2. Expansives „Volk“	194
4.3. Soldatischer „Frontgeist“ nach dem Rektorat	198
5. Scheiternserfahrung und Feindidentifikationen	199
6. Reden und Schweigen über Judentum	201
6.1. NS-Propaganda und polemisches Zeitgeistsurfen	201
6.2. „Rechnerische Begabung“	205
6.3. „Selbstvernichtung“ des Judentums	206
6.4. Perspektivenwechsel oder „Kehre“: von der politischen „Vernichtung“ zur metaphysischen „Verwüstung“	214

6.5. Litwinow als exemplarischer Dämon des „Weltjudentums“ . . .	217
6.6. Politisches „Weltjudentum“ nach Arendt	220
7. Tabuisierung des Ressentiments und Inversion der „Rache“	223
8. Paralleltexte zum Kriegsende	225
9. Rekapitulation	227
Teil IV: Das Vermächtnis der Gesamtausgabe	229
XI. Heideggers Nachlasspolitik	231
1. Nachlasseditions politik und Nachlassinterpretations politik .	231
2. Walter Benjamin und Carl Schmitt als Beispiele	235
3. Heideggers Fusion von Nachlasseditions politik und Nachlassinterpretations politik	239
3.1. Korrespondenzen	239
3.2. Nietzsche-Nachfolge	240
4. „Ein Wichtigeres für die Zukunft weiß ich nicht.“ Die Genese der Gesamtausgabe	247
4.1. Schritte zur Gesamtausgabe	247
4.2. Verlagskorrespondenzen (Klostermann und Neske)	251
4.3. Der Akt der Entscheidung und seine Akteure	261
5. Der Fall der Gesamtausgabe	266
5.1. Offene Fragen und erste Auseinandersetzungen	266
5.2. Die Editionslegitimationsformel „Ausgabe letzter Hand“	270
5.3. Autorisierungsfragen der „esoterischen“ Abteilungen	272
5.4. Gliederung der Gesamtausgabe	277
6. Schluss: Erwartungsenttäuschung	281
XII. Der letzte Akt der Gesamtausgabe	284
1. Zur jüngsten Welle der Heidegger-Kontroverse	284
2. Heideggers Jargon	285
3. Die vierte Abteilung	287
4. Abendland ohne Monotheismus	291
5. Nietzsches „Zusammenbruch“ und Heideggers messianische Ankunft	295
6. Goethes <i>Groß-Coptha</i> als kritisches Modell	299
7. Der Machtkampf der Heideggerianer und die Zukunft der Gesamtausgabe	303

XIII. Heidegger-Vermächtnis und philosophische Kultur	310
1. Leserevolution	310
2. Heidegger-Nachfolge	312
3. Kennzeichen des „anderen Denkens“	316
4. Die „Zeit des Ereignisses“ und die Universitätsgeschichte ..	320
5. Ende der akademischen Ereignisse im Bologna-System	323
Siglenverzeichnis	327
Nachweise	328
Personenregister	331
Sachregister	333

Einleitung:

„Große Politik“ in der Nietzsche-Nachfolge

Platon prägte das „klassische“ Bild vom Philosophen als Gegenteil zum Tyrannen: Den einen regiert die Vernunft, den anderen beherrschen seine Leidenschaften. Schon er scheiterte aber mit seinem Versuch der Tyrannenerziehung in Syrakus. „Macht und Geist“ verstricken sich vielfältig ineinander und in der Praxis wird die Theorie selbst leicht tyrannisch. Die „Tyrannophilie der Intellektuellen“¹ hängt am Machtanspruch und Geltungsdrang des „Geistes“ und die Kette der Tragödien und Farcen des Philosophenkönigtums ist lang. Nietzsche spottete mit Epikur zwar über die „Dionysiokolakes“,² die Schmeichler und „Speichellecker“ des Tyrannen; auch er träumte aber von der „Herrschaftlichkeit der Philosophie“³ und von „eentlichen Philosophen“ als „Befehlende und Gesetzgeber“.⁴ Er verband seine Vision vom „freien Geist“, „guten Europäer“ und „Übermenschen“, seine Utopie des „Menschseinkönnens“,⁵ mit einer „großen Politik“ des semantischen Kampfes um die „Erd-Herrschaft“⁶ und antwortete damit auf das „ungeheure Ereignis“⁷ der „Verwesung“ des Monotheismus: „Das größte neuere Ereignis – dass ‚Gott tot ist‘, dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist – beginnt bereits seinen ersten Schatten über Europa zu werfen.“⁸ Nietzsche meinte ausdrücklich: „Erst von mir an gibt es auf Erden große Politik.“⁹

Heidegger sah es ähnlich. Spricht man von seiner „großen Politik“, so denkt man im Kontext öffentlicher Debatten zwar zunächst an sein Freiburger Rektorat von 1933/34 und den gescheiterten Versuch, „Führer des Führers“ zu werden; der Titel richtet sich aber leicht ironisch gegen eine Verengung von Heideggers Politikbegriff auf die Zeit des Nationalsozialismus und meint vielmehr das Projekt editorischer Stiftung eines „anderen Denkens“.

¹ Populäre Annäherung bei Mark Lilla, *Der hemmungslose Geist. Die Tyrannophilie der Intellektuellen*, München 2015.

² Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Werke in drei Bänden*, hrsg. Karl Schlechta, München 1966, Bd. II, 572.

³ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Wir Gelehrten*, in: *Werke* Bd. II, 665.

⁴ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Wir Gelehrten*, in: *Werke* Bd. II, 676.

⁵ So Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin 1987, 268.

⁶ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Werke* Bd. II, 672.

⁷ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Werke* Bd. II, 127.

⁸ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Werke* Bd. II, 205.

⁹ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, in: *Werke* Bd. II, 1153.

Heidegger träumte von einem neuen Menschen; sein „Übermensch“ sollte Heideggerianer sein. Nach dem Scheitern seines Rektorats stellte er vom „unmittelbaren“ Führen des „Führers“ auf die säkulare Revolution seines „anderen Denkens“ um. Wie Nietzsche knüpfte er dabei seine Überzeugung, ein europäisches „Schicksal“ zu sein, an die Gabe, „klug“ und „weise“ zu sein und „gute Bücher“ zu schreiben. Nietzsche erklärte das in seinem Spätwerk *Ecce homo* für seinen Fall:

„Ich selber bin noch nicht an der Zeit, einige werden posthum geboren.- Irgendwann wird man Institutionen nötig haben, in denen man lebt und lehrt, wie ich leben und lehren verstehe: vielleicht selbst, dass man dann auch eigene Lehrstühle zur Interpretation des Zarathustra errichtet. Aber es wäre ein vollkommener Widerspruch zu mir, wenn ich heute bereits Ohren und Hände für meine Wahrheiten erwartete: dass man heute nicht hört, dass man heute nicht von mir zu nehmen weiß, ist nicht nur begreiflich, es scheint mir selbst das Rechte.“¹⁰

So sah es auch Heidegger. Seine „große Politik“ war Nachlasspolitik und adressierte sich an den „künftigen Menschen“. Dabei hatte er größere institutionelle Möglichkeiten und entwickelte eine wirksame Performanz, um „Ohren und Hände“ für seine Wahrheiten zu rekrutieren. Nachdem sein erster Versuch, „eigene Lehrstühle“ für sein Denken zu errichten, mit dem Plan der Dozenten-Hochschule im Rektorat gescheitert war, konzentrierte er sich auf die Organisation seines Nachlasses. Kein zweiter Philosoph des 20. Jahrhunderts beschäftigte sich so intensiv mit seiner Ruhmesbildung. Heideggers „große Politik“ kulminierte im Betrieb der Gesamtausgabe.

Dieses Werk wird hier nach den Pandoragaben der dritten und vierten Abteilung und fast 25 Jahre nach *Heideggers Überlieferungsgeschick*¹¹ auf dem gegenwärtigen Stand der Quellen und Kontroverse umfassend betrachtet. Die folgenden Studien diskutieren keinen systematischen Gehalt. Es bleibt unbe-

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, in: *Werke* Bd. II, 1099, vgl. 944, 1163.

¹¹ Reinhard Mehring, *Heideggers Überlieferungsgeschick. Eine dionysische Selbstinszenierung*, Würzburg 1992. Das Buch interpretierte das Gesamtwerk bereits vom Telos der Gesamtausgabe her. Damals waren aber erst einige Bände der ersten und zweiten Abteilung erschienen. Von den unveröffentlichten Abhandlungen der dritten Abteilung lagen erst die *Beiträge zur Philosophie* vor. Wichtige Briefwechsel lagen noch nicht vor. In den Prospekten der Gesamtausgabe war auch nur lose angedeutet, was die letzten Abteilungen bringen sollten. Es war damals also einigermaßen riskant, Heideggers Editions politik als Teil eines weiteren *Überlieferungsgeschicks* und esoterischen Typus praktischer Philosophie zu beschreiben. Die Thesen zur erotischen Pädagogik und Editions politik haben sich aber im Fortgang des Werkes vielfach bestätigt. Grundsätzlich war 1992 schon erkennbar, dass Heideggers Gesamtausgabe in der Nietzsche-Nachfolge die semantische, mentale und habituelle „Zucht und Züchtung“ des Heideggerianers als gegenwärtige Gestalt des Übermenschen und „künftigen Menschen“ betrieb. Das ältere Buch ist durch das neue nicht überflüssig geworden. *Heideggers „große Politik“* ist breiter angelegt. In der Sprache von Heideggers Nietzsche-Nachfolge ließe sich von „Vorhalle“ und „Hauptbau“ sprechen.

stritten, dass Heidegger philosophisch wirkte und weiterhin interessant ist. Ich aktualisiere aber nicht die Philosophie im Ganzen, Kern oder einzelnen Thesen, sondern analysiere das Werk im politischen Kontext, seinen Entstehungsbedingungen, seinem Anspruch und seiner vorliegenden Form.

Die Konstruktion der Gesamtausgabe ist von bestimmten editorischen Erfahrungen geprägt: Norbert von Hellingraths Hölderlin-Edition wurde Heidegger zu einem lebensbestimmenden „Ereignis“. Editorische Fragen beschäftigten ihn dann akademisch wiederholt. Schon in den 20er Jahren war er in Planungen des Umgangs mit Max Schelers Nachlass involviert, später engagierte er sich im wissenschaftlichen Ausschuss der Weimarer Nietzsche-Ausgabe.¹² Schon in diesen Jahren begann er, auch aus Sorge um die Sicherung seiner Manuskripte vor Kriegsverlusten, mit Überlegungen zur editorischen Überlieferung seines „anderen Denkens“. In seinen Nietzsche-Vorlesungen erörterte er das Verhältnis des *Zarathustra* zum fragmentarischen „Hauptwerk“ *Der Wille zur Macht*; er unterschied zwischen „Vorhalle“ und „Hauptbau“ und reflektierte auf die „Vorbereitung“ des „Festes des Denkens“ (GA 6.1, 4). Insbesondere die Vorlesung *Die ewige Wiederkehr des Gleichen* erörterte die „Gestalt des Gedankens“ (GA 6.1, 289) und die Formen der Mitteilungen zur schrittweisen „Heranbildung“ künftiger „Menschen und Geschlechter“. Mit Nietzsche unterschied Heidegger zwischen ersten Mitteilungen und der „Bereitstellung des eigentlichen ‚Werkes‘“ (GA 6.1, 8). Sein Grundsatz lautete: „Die eigentliche Philosophie bleibt als ‚Nachlass‘ zurück.“ (GA 6.1, 7)

Es gibt eine starke Diskrepanz zwischen dem akademischen „Betrieb“ und dem Selbstverständnis Heideggers im Umgang mit seinen Texten: Während der „Betrieb“ vor allem die bei Lebzeiten veröffentlichten Schriften und die Vorlesungen berücksichtigt, schätzte Heidegger besonders die „unveröffentlichten“ Texte der letzten beiden Abteilungen als „eigentliches“ Vermächtnis. Das schrittweise Erscheinen der dritten Abteilung wurde jedoch von der deutschen Universitätsphilosophie seit 1989 allenfalls beiläufig registriert und die *Schwarzen Hefte* wirken heute nur in politischer Skandalisierung. Die heutige Gestalt der Gesamtausgabe wirft mancherlei Fragen auf. Heidegger hat sie nicht im Detail durchgeplant. Hermann Heidegger schrieb 1999, an exponiertem Ort, sein Vater habe den Plan der Gesamtausgabe „für die Abteilungen I und II weitgehend festgelegt“ (GA 16, 834). Was genau legte er dann, bitte, nicht fest? Könnte es sein, dass das Gefüge der Gesamtausgabe, dem Konstrukt von Nietzsches *Der Wille zur Macht* vergleichbar, selbst in zentralen Herausgeberentscheidungen ein posthumes Produkt wäre? Gibt es hier einen zweiten Fall Elisabeth Förster-Nietzsche? Heideggers Korrespondenz

¹² Dazu Marion Heinz/Theodore Kisiel, Heideggers Beziehungen zum Nietzsche-Archiv im Dritten Reich, in: Hermann Schäfer (Hg.), *Annäherungen an Martin Heidegger*, Frankfurt 1996, 103–136.

mit dem Klostermann-Verlag ist inzwischen im DLA-Marbach zugänglich und wurde hier berücksichtigt.

Friedrich Nietzsche redigierte *Nietzsche contra Wagner* in seinen letzten Turiner Wochen aus einigen „älteren Schriften“ als *Aktenstücke eines Psychologen*; er wählte seine Stücke, wie er im Vorwort schreibt, dafür „nicht ohne Vorsicht“ aus, „verdeutlichte“ und „verkürzte“ sie.¹³ Analog wäre hier von *Aktenstücken eines Historikers* zu sprechen. Das Buch versammelt alte und neue Studien, die teils belassen, teils gekürzt, meist erweitert und verdeutlicht wurden. Sie verweisen die heutige Kontroverse auf die „große Politik“ der Gesamtausgabe. Der erste Teil exponiert die leitende „performanzanalytische“ These mit Bezug auf das initiale Ereignis der Hölderlin-Edition: Er eröffnet mit einer knappen Exposition der These, die, 1993 publiziert, hier als „Aktenstück“ wortwörtlich wiederveröffentlicht ist, beschreibt Heideggers Kanonpolitik in ihrer Fokussierung auf Hölderlin und analysiert Heideggers „Fröhliche Wissenschaft“ der Zelebration akademischer Ereignisse am Beispiel. Der zweite Teil erörtert einige personale Konstellationen der Zwischenkriegszeit als Ertrag der neueren Heidegger-Edition; er präsentiert die zentralen Begegnungen, die Heidegger prägten, anhand kleinerer Rezensionen und Miszellen sowie von zwei größeren rezeptionsgeschichtlichen Studien. Der dritte Teil antwortet auf die neuere *Hefte*-Debatte um Heideggers Stellung zum Nationalsozialismus: Er entwickelt Vorüberlegungen zur Erforschung der Universitätsphilosophie im Nationalsozialismus, skizziert die Wendung von der Universitätspolitik zur Editions politik und diskutiert die Antisemitismussfrage vom Volksbegriff ausgehend. Der vierte Teil analysiert Heideggers Nachlasspolitik in der Genese und dem Geltungsanspruch der Gesamtausgabe, erörtert die *Schwarzen Hefte* im Kontext der vierten Abteilung und stellt Heideggers „große Politik“ in die Universitätsgeschichte zurück.

Das ganze Buch geht von der aktuellen Kontroverse um die *Schwarzen Hefte* aus, vertieft sie historisch und führt zu Fragen, die für die gegenwärtige Lage und Zukunft der philosophischen Kultur und des akademischen Betriebs wichtig sind. Die alten und neuen Studien wurden monographisch lesbar überarbeitet. Die Rechtschreibung der Zitate wurde um einheitlicher Schreibweise willen leicht modernisiert (daß/dass). Heidegger wird in den Kontext seiner Schüler und Zeitgenossen gestellt und durchgängig gegen Carl Schmitt einerseits und Goethe und den Neuhumanismus andererseits profiliert und relativiert. Sein systematisches Erbe wird nicht diskutiert. Dass es heute neu und anders formuliert werden müsste, versteht sich im transhistorischen Präsentismus philosophischen Argumentierens ohnehin von selbst.

¹³ Dazu vgl. Friedrich Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen*, in: *Werke* Bd. II, 1037–1061, hier: 1037.

Teil I:

Performanzanalytischer Ansatz

I. Heideggers Bestimmung seiner Hörer zur Überlieferung. Eine These (1993)

„Das Sichverständlichmachen ist der Selbstmord der Philosophie“: Mit diesem Diktum aus Heideggers *Beiträgen zur Philosophie* (GA 65, 435) überschrieb Klaus Laermann 1991 in den *Freiburger Universitätsblättern* einen polemischen Essay über die „Dunkelheit als Erfolgsgrundlage in den Geisteswissenschaften“.¹ Heidegger gilt seit langem als einer ihrer größten Dunkelmänner und Mystagogen und als einer ihrer erfolgreichsten. Die Martin Heidegger-Gesamtausgabe ist auf über 100 Bände angelegt.

Worin liegt das Erfolgsgeheimnis? Wie inszeniert Heidegger das Rätsel seines Denkens? Die Analyse dieses Geschicks enträtselt die Seinsfrage,² die „Sage vom Ereignis“, jenseits der Unterscheidung von Philosophie und Ideologie,³ die die Streitlager der beinahe schon unendlichen, allmählich jedenfalls wohl ausgereizten Heidegger-Kontroverse beherrscht. Gegenüber der akademischen Rezeption und „Wirkungsgeschichte“, sei es philosophische Hermeneutik, hermeneutische Philosophie, praktische Philosophie, Daseinsanalytik, Subjekttheorie, Naturhermeneutik, phänomenologische Wissenschaftstheorie⁴ oder worin auch immer die philosophische Aktualität⁵ entdeckt wird,

¹ Klaus Laermann, Die Lust an der Unklarheit und die Schmerzgrenzen des Verstehens. Dunkelheit als Erfolgsgrundlage in den Geisteswissenschaften, in: *Freiburger Universitätsblätter* 30 (1991), Heft 113, 77–89; vgl. Barry Smith, Zur Nichtübersetzbarkeit der deutschen Philosophie, in: Dietrich Papenfuß/Otto Pöggeler (Hg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Band III, Im Spiegel der Welt*, Frankfurt 1992, 125–147; ebd. die scharfe Kritik von Theodore Kisiel (Edition und Übersetzung, 89–107) am Editionsbetrieb und Habitus der Heidegger-Gesamtausgabe. Dazu unbedingt Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Die Edition der Vorlesungen Heideggers in seiner Gesamtausgabe letzter Hand, in: *Freiburger Universitätsblätter* 21 (1982), Heft 78, 85–102.

² Auch der jüngste Versuch einer analytischen Klärung durch Ernst Tugendhat (Heideggers Seinsfrage, in: ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 1992, 108–135) kommt zu einem negativen Ergebnis.

³ Hans Ebeling, *Martin Heidegger. Philosophie und Ideologie*, Reinbek 1991.

⁴ Damit sind die maßgebenden Ansätze von Gadamer, Pöggeler, Riedel, Ebeling, v. Gethmann angesprochen.

⁵ Der Rückführung der Heidegger-Kontroverse auf die philosophische Auseinandersetzung dienen die von Otto Pöggeler und Annemarie Gethmann-Siefert bzw. Dietrich Papenfuß herausgegebenen Sammelbände *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt 1988, sowie *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Frankfurt 1990/1992.

beharrte Heidegger auf dem ungelösten, hermetisch-mystischen Rätsel des „Seins selbst“. In archaischen Zeiten hätte eine falsche Antwort den Kopf gekostet; heute bringt sie Lehrstühle.

Doch nicht nur die akademischen Weiterführungen sind bisher am Rätsel der Seinsfrage gescheitert, sondern auch der Biblizismus der Orthodoxie, die Seinsfrage den Denkweg entlang in den Bahnen von Heideggers Selbstinterpretation zu buchstabieren: so v. Herrmanns großangelegte Umschrift der Daseinsanalyse aus der „seinsgeschichtlichen Blickbahn“ als „hermeneutische Phänomenologie des Daseins“.⁶ Dagegen hat Thomae unlängst eine kolossale „Kritik der Textgeschichte“⁷ unternommen, die den Denkweg nicht unzutreffend als einen einzigen Fluchtweg darstellt, der der akademischen Herkunft, den philosophischen Klassikern wie den eigenen Lehrern zu entrinnen sucht und in die Gelassenheit des Schweigens führt. Der Denkweg Martin Heideggers als Fluchtweg: Dies hat Hugo Ott⁸ historisch-biographisch ähnlich gesehen. Doch flüchtete Heidegger sich tatsächlich zu den Nazis, von schwarz zu braun? Der philosophische Führer im Wissensdienst, er „selbst und allein ist die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz“ (GA 16, 184).⁹ Heideggers autoritäres Geheiß hat stets einen konkreten Adressaten: den Hörenden als Hörigen, den „künftigen Menschen“ als Heideggerianer.

Heidegger idealisierte die Faktizität des Geschehens im Hörsaal, um seine Hörer zur Überlieferung zu bestimmen: So lautet die These für den Versuch, die Textgeschichte unter dem Gesichtspunkt des Überlieferungsgeschicks, d.h. des Geschicks in der Bestimmung der Hörer zur Überlieferung des Andenkens an den Denker zu analysieren. Es ist unter zwei Hauptaspekten zu betrachten: einmal unter dem der Stimmungsmache, der Erweckung der „schönen Gefühle“ (GA 11, 8) beim Hörer, und zum anderen unter dem der Bestimmung der Hörer zur Überlieferung durch diese Mache. Was praktisch zu kritisieren ist, die Verführung der Hörer, ist als nichtmetaphysische Konsequenz anzuerkennen: Heidegger hat die Metaphysik tatsächlich in ein „anderes Denken“ „verwunden“, das hinter den philosophischen Idealismus auf ein sokratisches, erotisches und insoweit das Gespräch idealisierendes Philo-

⁶ Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung zu „Sein und Zeit“*. Band I. Einleitung. Die Explikation der Frage nach dem Sinn von Sein, Frankfurt 1987; einführend ders., Die Frage nach dem Sein als hermeneutische Philosophie, in: Edelgard Spaude (Hg.), *Große Themen Martin Heideggers*, Freiburg 1990, 11–30.

⁷ Dieter Thomae, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976*, Frankfurt 1990.

⁸ Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt 1988.

⁹ Der Zeitungsartikel zeigt den Rektor im scharfgeschnittenen Halbprofil mitten im Aufruf prangen (Abdruck als Umschlag, in: Bernd Martin (Hg.), *Martin Heidegger und das „Dritte Reich“*. Ein Kompendium, Darmstadt 1989).

sophieren zurückschreitet. Der Schritt zurück zu den Griechen ist eine Wendung zum dionysischen Philosophieren.

Die Analyse des Überlieferungsgeschicks geht von der spezifisch modernen Seinserfahrung von *Sein und Zeit* aus: vom Menschen als endliches, kontingentes Dasein. Das „faktische Ideal“, das Heidegger vom alltäglichen Verfallen ins Man abhebt – „dass das Dasein sich seinen Helden wählt“ (GA 2, 509) –, entwirft ein Frontkämpferethos zur eigenen Endlichkeit. Las Heidegger in den 30er Jahren Ernst Jüngers „Arbeiter“ die Gestalt der Zeit ab, so in den 20er Jahren Jüngers „Stoßtruppführer“, dem der Kampf das eigentliche Erlebnis ist. Er sah sich damals mit Jaspers in der „Kampfgemeinschaft“ gegen die „Bonzen“ des akademischen Betriebs. Für die herrschenden „Mandarine“ (Fritz Ringer) der überkommenen Universität hatte er nur Spott und Verachtung übrig. Heideggers „Bestimmung“ der Philosophie geht deshalb schon in frühen Vorlesungen einher mit Ansätzen zu einer Universitätsreform, die der genialische Privatdozent durch die Brüskierung der guten alten akademischen Sitten praktisch vorlebte. Die Rektoratsrede formuliert 1933 im Kern nur, was lange bedacht und geplant und mit den Hörern vollzogen war.

Schon Vorlesungen wie die *Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles* vom Wintersemester 1921/22 zeigen, dass Heidegger seine Daseinsanalyse in der bestimmten Perspektive der Institution Universität als Hermeneutik des universitären Daseins entwickelt. Durch seine „Auslegung der Verstehenssituation“ thematisiert er die eigene „Zugangssituation“ (GA 61, 68 ff.) für die Erfahrung der Philosophie als „Lebenszusammenhang“ (GA 61, 114) an der Universität. Heidegger beschreibt nicht irgendeine Faktizität, sondern das universitär bestimmte Dasein in dessen „spezifischem Daseinsinn“ philosophischer Existenz. Diese Hermeneutik hat zugleich praktische Absichten; sie ist Vollzug, Erotik der philosophischen Existenz. Heidegger beschreibt diese nicht nur, sondern weckt sie beim Hörer. Seine praktischen Absichten sind in der großen Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik* vom Wintersemester 1929/30 besonders deutlich: Im ersten Teil sucht sie durch eine Phänomenologie der Langeweile die gegenwärtige „Grundstimmung“ der Hörer zu vertiefen; sie wählt den „Weg durch die Langeweile“ (GA 29/30, 202), um dann im zweiten Teil diese Erfahrung als die metaphysischen Grundbegriffe der Zeit – Welt, Endlichkeit, Einsamkeit – zu explizieren und dadurch die zunächst nur dumpf erfahrene Stimmung des passiven Nihilismus beim Hörer in den aktiven Nihilismus der philosophischen Ekstasis zu verwandeln. Dabei leitet der Stern Nietzsches und genauer Nietzsches Auslegung des Dionysischen und Apollinischen. Mit Zarathustras „trunknem Lied“ endet die Vorlesung, die eine große Auslegung dieses Liedes ist. Eine solche Erfahrung der Zeit wollen auch die späteren Hölderlin-Vorlesungen vermitteln.

Für eine knappe Skizze der These vom Überlieferungsgeschick ist insbesondere die vieldiskutierte *Andenken-Vorlesung*¹⁰ vom Wintersemester 1941/42 aufschlussreich, die den Soldatentod eines Schülers zum konkreten Anlass hat, wie aus zwei bisher unbekanntem Kondolenzbriefen Heideggers an Braut und Mutter hervorgeht,¹¹ und eine feierliche Inszenierung der Geschichte im „Kreis“ ist: Gedächtnisfeier für den gefallenen Schüler sowohl als auch Sage vom Ereignis des akademischen Geschicks der Schüler. Diese Vorlesung stiftet in den ersten beiden Hauptteilen ein Andenken an den gefallenen Schüler, wobei sie die wechselseitige Bestimmung zur Überlieferungs- und Andenkenpflege durch eine Parallelisierung der Aufgaben der Schüler des Philosophen mit dem Verhältnis v. Hellingraths zu Hölderlin vom Pult diktiert. In den letzten beiden Hauptteilen handelt sie von der Nachbereitung der Vorlesung als einem erotischen Symposion sowie vom akademischen Geschick der Verselbständigung der Schüler. Insgesamt zelebriert auch diese Vorlesung also die Beziehungen, Aufgaben und Geschicke im Philosophenbund („Kreis“), was hier nicht näher dargelegt werden kann. Noch die insbesondere in *Unterwegs zur Sprache* (1959) versammelten späten Texte handeln substantiell von ihrer Selbstinszenierung als akademisches Ereignis. Heidegger stiftet ein Ereignis für Hörer und Leser, indem er die Faktizität seines Vortrags verklärt und vom Ereignis seiner Jugend sagt: von der Erfahrung, die er im expressionistischen Jahrzehnt mit der Sprache der modernen Dichtung machte. Durch seine auratische Sage vom eigenen Anwesen beim Hörer stiftet er einen Philosophenbund, der in der Inszenierungstechnik nach Wagner und George verfasst ist. Dabei inszeniert Heidegger sich als der Dionysos seines Kreises.

Begreift man diese Hermeneutik des universitären Daseins als eine Funktionsbestimmung von Lehrer und Schüler, so erscheint auch das Rektorat, in dessen Anspruch auf philosophischer Führerschaft, in anderer Perspektive. Es wird deutlicher, dass Heidegger sich keineswegs blind den politischen Zwecken der Nationalsozialisten unterstellte, sondern vielmehr selbst der „Führer des Führers“ sein wollte und den politischen Führer eigentlich nur zur Diskurspolizei eines Denkens bestimmte, das insgesamt die Idealisierung des Daseins der Hörer und Leser zum Thema hat. Dieses unzeitgemäß esoterische

¹⁰ Für die neuere Diskussion ist insbesondere Dieter Henrichs Gegendeutung wichtig: *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*, Stuttgart 1986. Ein Sammelband (*Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie 1789–1795*, Stuttgart 1991) macht jetzt deutlich, dass Henrich eine Reintegration Heideggers in den deutschen Idealismus anstrebt. Eine wiederholende Vermittlung unternimmt auch Manfred Riedel durch seine eindrucksvolle Fürsprache für eine „zweite Philosophie“, die insbesondere in *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt 1990, entwickelt ist.

¹¹ Text beim Verf., *Heideggers Überlieferungsgeschick*, Würzburg 1992, 90 ff.

Anliegen profiliert heute die „Hermetik“ Heinrich Rombachs¹² gegen die philosophische Hermeneutik Gadamers. Doch solche gepresste Renaissance des griechischen Eros erkennt Heideggers Willen zur Macht, die Hörer zur eigenen Überlieferung zu verführen.

Diese dionysische Selbstinszenierung, die in den Masken des Sokrates, Hölderlins, Georges und anderer auftritt, steht letztlich und vor allem in der Nietzsche-Nachfolge. Heidegger folgt nicht nur Nietzsches Programm einer Destruktion der Metaphysik in dionysischer Absicht, das im Schlusswort des *Ecce homo* auf die Kriegserklärungsformel „Dionysos gegen den Gekreuzigten“ gebracht ist, sondern folgt bis in die Organisation der Gesamtausgabe hinein der eigenen Deutung von Nietzsches „eigentlicher Philosophie“; diese entnahm er dem Nachlass des *Willens zur Macht*, also nicht Nietzsche selbst, sondern einer nietzscheanischen Verfälschung. Seine „Verwindung“ der Metaphysik übernimmt das Programm einer dionysischen „Umwertung aller Werte“; sein Konzept eines nachgelassenen, nachmetaphysischen „anderen Denkens“ ist ein nietzscheanisches Versprechen.

Der *Nietzsche* von 1961 – „Vorlesungen und Abhandlungen“ – ist dem *Willen zur Macht* analog gebaut und basiert auf der eigenen Deutung: ist also bewusste Nietzsche-Epigonie, die in der Unterscheidung zwischen „ersten Mitteilungen“ und einer nachgelassenen „eigentlichen Philosophie“ ihren Organisationskern hat. Dieselbe Unterscheidung strukturiert die Gesamtausgabe in deren vier Abteilungen. Bringt der *Wille zur Macht* im dritten Teil das „Prinzip einer neuen Wertsetzung“, so verheißt die dritte Abteilung ein nachgelassenes, eigentlich anderes Denken. 1989 hatte diese Gesamtausgabe deshalb mit der Veröffentlichung der *Beiträge zur Philosophie* ihr epigonales Ereignis. Die Sammlung des *Nietzsche* von 1961 lässt sich als Versprechen der Gesamtausgabe analysieren und macht die Nietzsche-Nachfolge in der Organisation der eigenen Überlieferung deutlich. Die Gesamtausgabe ist von Heidegger entgegen der offiziellen Darstellung von langer Hand und geradezu generalstabsmäßig geplant und betrieben worden. So basieren schon die *Vorträge und Aufsätze* von 1954 auf der Nietzsche abgelesenen Unterscheidung zwischen öffentlichen Vorträgen und esoterischen Abhandlungen – die Heidegger-Forschung kommt meist nicht über die einleitende „Frage nach der Technik“ hinaus – sowie auf dem Sammlungsprinzip des „Schritts zurück“ zu den (Grundworten der) Griechen. Begreift man diese nietzscheanische Prägung, so überwiegt der „Wille zur Macht“ den Sokratismus dionysischer „Verwandlung“. Der erotisch erweckte Hörer mutiert zum Heideggerianer, der gegenwärtigen Gestalt des Übermenschen. Heidegger legt Nietzsches „Herrn der Erde“ als einen „Hüter“ und „Hirten“ seiner Überlieferung aus! Die Gesamtausgabe, die er seiner Gemeinde zu stolzem Preis stiftet, ist das

¹² Heinrich Rombach, *Der kommende Gott. Hermetik. Eine neue Weitsicht*, Freiburg 1991.

neue Buch der Bücher, das an die Stelle der philosophischen Tradition tritt und die Gestelle der Bibliothek füllt. „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, von dem Heidegger zuletzt spricht, bedeutet für den Kreis eine „Verwindung“ der Philosophie in die bezaubernde Lektüre des neuen heiligen Textes, der nur im exoterischen Interesse der akademischen Überlieferung noch „Beiträge zur Philosophie“ heißt (GA 65, 4). Darin kann man ein anderes „grammatologisches“ Denken entdecken,¹³ das die Überlieferung als Text und Schrift nimmt. Es unterwirft den Leser dazu aber einem gefährlichen Zauber.

¹³ Dazu Davor Rodin, Edition und Übersetzung, in: Dietrich Papenfuß/Otto Pöggeler, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. III, 26–42.

II. Hölderlin oder Goethe?

1. „Bürgerliche“ Neuhumanisten und antiliberale Disjunktionsapostel

Kaum jemand verbindet heute mit der im Titel angesprochenen Alternative zwischen Hölderlin und Goethe mehr als ästhetische Präferenzen. Früher dagegen war sie beinahe ein Glaubensstreit. Sie signalisierte einen Epochenbruch und Übergang vom „bürgerlichen Zeitalter“ zu Antworten auf die moderne „Massengesellschaft“. Einer jugendbewegten Kriegsgeneration war der „Geist der Goethezeit“ brüchig und fragwürdig geworden, Kunst und Dichtung aber noch ein „Ereignis“, das „Seelen“ erweckte und „Welt“ erschloss.

Die Weimarer „Klassik“ von Goethe und Schiller war im späten Wilhelminismus ein selbstverständliches Bildungsgut: „Gemeingut der Gebildeten“, wie Carl Schmitt in seinem satirischen Frühwerk *Schattenrisse* spottete. Die Generationen schieden sich aber nach 1910 im Umgang mit diesem Erbe. Die jüngere Generation der um 1890 und nach Bismarck Geborenen erlebte die Gegenwart als Epochenbruch und sagte dem bürgerlichen Liberalismus des 19. Jahrhunderts ab. Die ältere, die vor 1914 sozialisiert und integriert war, verteidigte dagegen das bildungsbürgerliche Erbe und den Standard des Weimarer Neuhumanismus. Klassizismus ist ein Reaktionsetikett: Der Klassizist greift aus zeitlichem Abstand und angesichts von Gegenbewegungen auf bestimmte Vorbilder und Traditionen zurück. Er meint, dass eine aktuelle Krisenlage nur im Rückgang auf maßgebende und verbindliche Gründungen und Anfänge stabilisiert und überwunden werden kann. Intellektuelle Klassizisten suchen die Regeneration in der Revokation bestimmter „Klassiker“ und Traditionen. Die Vielfalt der Klassizismen lässt sich dabei nach typische Kampfzonen gruppieren: Antike gegen Neuzeit und Moderne? Welche Antike? Platon oder Aristoteles, Sparta oder Athen? Athen und/oder das lateinische Rom? Heidnischer Staat gegen christliche Kirche? Rom mit Florenz? Weimar mit Athen oder Rom? Goethe und Schiller? Goethe mit Hölderlin? Oder Hölderlin ohne Goethe und Rom, wie einige Verächter des „dritten Humanismus“ meinten?

Der „dritte Humanismus“ antwortet auf die Abkehr von Weimar. Er propagiert von Weimar ausgehend ein starkes Kontinuitätskonzept in polemischer

scher Wendung gegen die antiliberalen Bruchpiloten und Disjunktionsapostel, die typischerweise Sparta oder Athen gegen Rom, Hölderlin gegen Goethe, das 20. Jahrhundert gegen das „bürgerliche“ 19. Jahrhundert und Demokratie gegen Liberalismus ausspielten. Der Berliner Graecist Werner Jaeger gab das Stichwort zur universitätspolitischen Relevanzbehauptung der Antikestudien aus. Thomas Mann und Ernst Cassirer,¹⁴ Friedrich Meinecke und Eduard Spranger waren Hauptvertreter der Verteidigung des liberalen und bürgerlichen Erbes der Weimarer Klassik; Carl Schmitt und Martin Heidegger waren dagegen zwei starke Gegner, die eine andere „Klassik“ vertraten. Karl Löwith betonte dann den „revolutionären Bruch“ von Goethe und Hegel zu Nietzsche und situierte die „großen Denker“, nach Schopenhauer und Heidegger, jenseits der Universitätsphilosophie. Auf Nietzsche konnten sich diese Bruch-Geschichten eigentlich nicht berufen: „Nietzsche bekennt sich durchgängig zur Person und zur Leistung Goethes. Das ist einmalig in seinem Werk.“¹⁵

Hölderlin wurde den Traditionskritikern dabei zum Prüfstein: Gehörte er noch zur Weimarer „Klassik“ oder verkündete er bereits ein neues, kommendes und anderes Zeitalter? War er ein Vorgänger und Zeitgenosse des 20. Jahrhunderts? Vor dem Hintergrund des griechischen Unabhängigkeitskampfes und der napoleonischen Kriege setzte mit Hölderlins *Hyperion* eine Trennung von Griechenland und Rom ein. Der Philhellenismus wurde nach Hölderlin disjunktiv, wandte sich von der lateinisch-höfischen Kultur ab und exklusiv der griechischen Antike zu. Goethe hatte dagegen noch ein entspanntes Verhältnis zur Tradition und rezipierte Pandora, Helena und Tasso selbstverständlich als Identifikationen. Die Spalter der Zwischenkriegszeit spielten im Kampf gegen die „dritten Humanisten“ dann aber Hölderlin und Kleist gegen Goethe aus. Heidegger betrachtete die Entscheidung für Hölderlin als „Schicksal“. Viele Parallelformulierungen ließen sich für das folgende Zitat von 1945/46 finden:

„Warum fällt die Wahl auf Hölderlin, warum nicht auf Goethe, den uns das Ausland jetzt so laut für unsere Erziehung anempfiehlt; warum nicht auf Schiller, für den viele unter den Deutschen eine Vorliebe haben mögen? Handelt es sich hier um Erziehung durch Dichter; handelt es sich überhaupt darum, hier zwischen Dichtern zu wählen? Nein. Wir können gar nicht mehr wählen, – wir können der Dichtung Hölderlins zwar ausweichen und wir können sie, wie es das eigene Jahrhundert hindurch geschehen ist, übergehen. Wir müssen aber eines Tages wissen, was damit ge-

¹⁴ Dazu Verf., Antwort mit Goethe. Ernst Cassirer und Thomas Mann in ihrer Zeit, in: Birgit Recki (Hg.), *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Hamburg 2011, 67–88.

¹⁵ Volker Gerhardt, Nietzsche, Goethe und die Humanität, in: ders., *Die Funken des Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*, Berlin 2011, 305–319, hier: 309.

schieht. Wir weichen unserem eigenen Geschick aus. Also ist Hölderlins Dichtung ein Geschick für uns.“ (GA 75, 350)

Der „dritte Humanismus“ ist als „Rückschlag gegen den Rückschlag“ (Thomas Mann) eine Antwort auf den radikalen antiliberalen Nationalismus und Nationalsozialismus und blühte deshalb auch in der Zwischenkriegszeit und Emigration. „Humanismus“ wurde zum Kampfbegriff auch der deutsch-jüdischen Intellektuellen in der Emigration. Die Abwehrfront des Humanismusdiskurses stand politisch für Liberalismus und auch „Sozialismus“ gegen radikalen Nationalismus und Nationalsozialismus. Ihr politischer Konsens basierte dabei auf weltanschaulichen Übereinstimmungen zwischen säkularem Christentum und dem assimilierten Judentum. Die Chiffre „Goethe“ wurde zum Konsensposten in der antifundamentalistischen und liberalen Auslegung von Religion als Tradition. Einige Akteure des „dritten Humanismus“ waren fromme Kulturprotestanten und Christen, andere vertraten einen Gott der Philosophen. Goethes Spinozismus hatte dem liberalen Judentum das Arrangement mit dem Kulturprotestantismus ermöglicht. Spinoza wurde zum Referenzautor für das metaphysische Credo des liberalen Judentums. „Goethe“ eignete sich als Konsensposten für die ökumenische Front des „dritten Humanismus“, die genauer als Bündnis liberaler Kulturprotestanten mit assimilierten jüdischen Intellektuellen zu fassen ist. Diese Intellektuellenbewegung war selbstverständlich nur eine kleine, vielfältig vernetzte Gruppe eminenter Autoren, die durch den Kampf gegen den Nationalsozialismus geeint auf einen relativen kulturellen Konsens und die verbindende Prägung durch den Weimarer Neuhumanismus zurückgriff. Goethes Werk und „Weltanschauung“ war ihr ein Credo.

Es wurde gesagt: Thomas Mann und Ernst Cassirer waren zwei starke Hauptvertreter des „dritten Humanismus“ protestantisch-deutscher und deutsch-jüdischer Herkunft. Starke Gegner und Disjunktionsapostel waren dagegen Heidegger und Schmitt. Beide waren von der Kanonpolitik des George-Kreises geprägt. Schmitt entwickelte darüber hinaus seit seinem Frühwerk noch einen esoterischen Gegenkanon zur „anderen Literaturgeschichte“ nach Hölderlin und George. Das beginnt mit seiner frühen Rezeption des expressionistischen Dichters Theodor Däubler und setzt sich mit großer Konsequenz in der Kanonisierung der Staatsphilosophie der Gegenrevolution und radikaler Autoren des Vormärz und der bürgerlichen Revolution von 1848 fort. Schmitt zieht innerhalb des antiliberalen Kanons ganz bewusst seine eigenen, scharfen und überscharfen Linien. Von Heidegger unterscheidet er sich dabei auch in seiner Stellung zum Christentum und zur Gegenrevolution. Diese esoterische Erweiterung des Gegenkanons über den Umkreis der generationsspezifischen Hölderlin- und George-Verehrung hinaus ist hier aber nicht zu diskutieren. In der Kritik am „dritten

Humanismus“ ist Schmitt sich mit Heidegger weitgehend einig. Die Hölderlin-Rezeption nach 1900 ist gut erforscht.¹⁶ Ich erörtere Heideggers Hölderlin-Rezeption hier nur am Beispiel des Briefwechsels mit Imma von Bodmershof.

2. Zur Profilierung der Alternative

Der Aufbruch in die künstlerische Avantgarde lässt sich nach 1900 ansetzen. Cezanne und Picasso, Mahler und Schönberg, Thomas Mann, Franz Kafka und James Joyce, Max Reinhardt, Chaplin und Murnau sind einige Hauptvertreter. Diese klassische Moderne wurde erst Mitte der 80er Jahre des letzten Jahrhunderts durch das Computerzeitalter abgelöst. Stefan George hatte *Das Jahrhundert Goethes* kanonisiert, historisiert¹⁷ und ein liturgisches Verständnis von Dichtung reinszeniert, das im Maximin-Kult um den frühverstorbenen Jüngling Maximilian Kronberger kulminierte. Sexualität wurde hier zur Erotik sublimiert, Homoerotik zum pädagogischen Eros geläutert.¹⁸ Das Jahr 1910 machte innerhalb des George-Kreises dann Epoche. Norbert von Hellingrath veröffentlichte Hölderlins gerade entdeckte Pindar-Übertragungen in den *Blättern für die Kunst*, der erste Band des *Jahrbuchs für geistige Bewegung* erschien. Friedrich Wolters proklamierte *Herrschaft und Dienst* und Karl Wolfskehl gab die Losung vom „Geheimen Deutschland“ aus. Der George-Kreis trat aus dem inneren Zirkel der Lyrik in die allgemeine Geistesgeschichtsschreibung heraus und dogmatisierte seine charismatische Erweckungsideologie. Platon und Hölderlin wurden zu Chiffren des Kreises.

Der George-Kreis wurde zum großen Laboratorium und Generalstab der Ideenpolitik.¹⁹ Er beantwortete den Zug zur Positivierung der „Geisteswissenschaften“²⁰ mit einer Rückkehr zu philosophischen und platonischen Motiven. Die philosophische Kritik des geisteswissenschaftlichen Positivismus

¹⁶ Dazu vgl. Henning Bothe, ‚Ein Zeichen sind wir, deutungslos‘. *Die Rezeption Hölderlins von ihren Anfängen bis zu Stefan George*, Stuttgart 1992; Kurt Bartsch, *Die Hölderlin-Rezeption im deutschen Expressionismus*, Frankfurt 1974; Wolfgang Leppmann, *Goethe und die Deutschen: Vom Nachruhm eines Dichters*, Stuttgart 1962; als anekdotische Erkundung des wirkungsgeschichtlichen Abstands interessant Hans Blumenberg, *Goethe zum Beispiel*, Frankfurt 1999.

¹⁷ Dazu vgl. Thomas Karlauf, *Stefan George. Die Entdeckung des Charismas*, München 2007, 303ff, 406 ff.

¹⁸ Dazu Karlauf, *Stefan George*, 2007, 342 ff.

¹⁹ Zur Politik des Kreises vgl. Klaus Landfried, *Stefan George. Politik des Unpolitischen*. Mit einem Geleitwort von Dolf Sternberger, Heidelberg 1975; Stefan Breuer, *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus*, Darmstadt 1995.

²⁰ Dazu vgl. Erich Rothacker, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 2. Aufl., Tübingen 1930.

und Historismus findet sich schon bei Dilthey wie Nietzsche. Beide bereiteten auch der Wiederentdeckung Hölderlins die Bahn: Gunter Martens²¹ zeigte, wie die frühe Hölderlin-Rezeption seit Dilthey, v. Hellingrath und Gundolf „in der Nachfolge“ Nietzsches stand. Auf die Inspiration durch Nietzsche geht die lebensphilosophische Auffassung Hölderlins als Dionysiker zurück. George schloss sich erst zögerlich an, gab der Rezeption dann aber die Richtung²² auf Hölderlin als „Priesterdichter“ und Künder eines „geheimen Deutschland“ vor. Max Kommerell, der abtrünnige George-Jünger und „einzige“ Germanist, mit dem Heidegger „fruchtbare Gespräche“ (GA 16, 364) führte, schreibt an Heidegger dazu 1942:

„Ich muss nun doch sagen, dass auch George aus eigenster Berufung das Wahre über Hölderlin zu besitzen wagte und dass ein Erschließen Hölderlins aus Einsicht in das nationale Schicksal, in der Schicksals-Witterung einer geistigen Tat, die als Fortsetzung gesehen wird, grundsätzlich bei George begonnen hat. Eine verzweifte Laune gibt mir den Ausdruck ein: von George erfunden wurde. Die ‚Selbstlosigkeit‘ Hellingraths verdeckt in der zartesten Weise diesen, durch Hellingrath sich hindurcherstreckenden Georgeschen Anspruch, und entdeckt ihn überall da, wo Hellingrath, gewiss nicht im eigenen Namen, ausschließlich und dogmatisch wird.“²³

Kommerell vermutete, dass Heidegger v. Hellingrath gegen George ausspielte; Heideggers Hölderlin-Publikationen ließ er nicht als philologische „Auslegungen“, sondern nur als identifikatorische „Begegnung“ gelten: „Was man von Ihnen lernen muss, ist, dass Hölderlin ein Schicksal ist.“ Heidegger empfand das als Kompliment.

Für den George-Kreis wurde nicht Diltheys „Weltanschauungslehre“, mit ihrer Historisierung der antiken „Metaphysik“²⁴, sondern Nietzsches „antichristliche Wiederholung der Antike auf der Spitze der Modernität“²⁵ wichtig. George wurde zum Stichwortgeber und Organisator der Nietzsche- wie der Hölderlin-Rezeption. Auch die „neue“, von Wilamowitz und Jaeger sich

²¹ Gunter Martens, Hölderlin-Rezeption in der Nachfolge Nietzsches. Stationen der Aneignung eines Dichters, in: *Hölderlin-Jahrbuch* 23 (1982/83), 54–79; vgl. ders., *Friedrich Hölderlin*, Reinbek 1996.

²² Dazu vgl. Achim Aurnhammer, Stefan George und Hölderlin, in: *Euphorion* 81 (1987), 81–99; Edgar Salin, *Hölderlin im George-Kreis*, Bad Godesberg 1950; dazu die eindrucksvollen Rückblicke von Hans-Georg Gadamer, *Gedicht und Gespräch, Essays*, Frankfurt 1990 (auch in: *Gesammelte Werke* Bd. IX).

²³ Max Kommerell am 29. Juli 1942 an Heidegger, in: Max Kommerell, *Werke und Briefe aus dem Nachlass*, hrsg. Inge Jens, Olten 1967, hier: 399f; dazu Heideggers Antwort sowie weitere Briefe 402 ff.

²⁴ Dazu Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883, in: *Gesammelte Schriften* Bd. I, Leipzig 1922.

²⁵ Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlin 1935, 102 ff.

abwendende Platonforschung ging, wie Gadamer²⁶ früh bemerkte, aus dem George-Kreis hervor. Platon wurde zum Organon der erotischen Pädagogik und Politik des Kreises. George konservierte damit noch einmal den alten Nimbus des „Geistes“: die philosophisch-praktische Orientierungsfunktion von Dichtung; in elitistischer Engführung perpetuierte er die deutsche Bildungstradition durch seine Wirkung in die Wissenschaften²⁷ für ein halbes Jahrhundert. Die Geschichte des George-Kreises ist ein Schlüssel zur deutschen Geistesgeschichte im 20. Jahrhundert. Ohne ihn wäre ihre Umetikettierung zur „Kulturwissenschaft“ früher erfolgt.²⁸

Gewiss vergrößert es die Gedankenwelt des Kreises, wenn man ihn auf die Verkündigung eines Epochenwandels zwischen Goethe und Hölderlin festlegt. Zweifellos gingen auch wichtige Beiträge zur Goethe-Forschung aus ihm hervor. Winkelmann wurde gleichsam als Vorgänger Hölderlins gepriesen, der aus der heidnischen Kraft der „Freundesliebe“ als „antiker Mensch“ die Menschheit „von ihrer Verbildung“ befreite und die Wiedergeburt des „neuen Menschen“ aus dem Geiste Platons pries.²⁹

„Aber diese letzte Vollendung seines Lebens blieb Winkelmann versagt [...] Vorher mussten noch Hölderlin, Goethe und Nietzsche ihr Amt am deutschen Geiste versehen haben, ehe die Möglichkeit für den neuen Typus des europäischen Menschen von deutschem Geblüt ins Licht zu treten gegeben war.“³⁰

Erst von der Durchsetzung des „neuen“ Nietzsche-, Hölderlin- und Platon-Bildes her profilierten sich die Alternativen. Das findet sich schon bei v. Hellingrath, der in seiner Rede über *Hölderlin und die Deutschen* von der „Doppelgesichtigkeit“ des deutschen Volkes sprach und dem „Volk Goethes“ das „Volk Hölderlins“, das „geheime Deutschland“, als das „deutsche“ Deutschland entgegenstellte.³¹ Heidegger folgte ihm hier. Goethe wurde als „Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters“ damals oft zunächst abgelehnt. Die Abwendung bezog sich mehr auf einen verstaubten Bildungskultus als auf Goethe selbst. Intensives Goethe-Studium ist von Heidegger nicht bekannt.

²⁶ Hans-Georg Gadamer, *Die neue Platoforschung* (1933), in: ders., *Gesammelte Werke* Bd. V, 212–229.

²⁷ Dazu vgl. Hans-Georg Gadamer, *Die Wirkung Stefan Georges auf die Wissenschaft*, in: ders., *Gesammelte Werke* Bd. IX, 258–270.

²⁸ Dazu vgl. Friedrich Kittler, *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*, München 2000.

²⁹ Sehr deutlich hier Berthold Vallentin, *Winkelmann*, Berlin 1931, 168, 177 f.

³⁰ Vallentin, *Winkelmann*, 178, vgl. 215: „Es dauerte durch die Zeit von Aufklärung, Sturm und Drang bis zu Goethe und Hölderlin, durch Romantik und Fortschritt bis zu Nietzsche und George.“

³¹ Norbert v. Hellingrath, *Hölderlin und die Deutschen*, in: *Hölderlin-Vermächtnis. Forschungen und Vorträge. Ein Gedenkbuch zum 14. Dezember 1936*, eingeleitet von Ludwig v. Pigenot, München 2. Aufl. 1944, 119–150, hier: 120 f.

Der George-Kreis nahm im Nationalsozialismus bekanntlich ein unterschiedliches Schicksal. Viele seiner Mitglieder mussten emigrieren. Nach 1945 schien die Weimarer Bildungswelt dann insgesamt dahin. Die Gründung von „Goethegemeinden“ etwa, die Friedrich Meinecke³² als Antwort auf die „deutsche Katastrophe“ empfahl, erschien antiquiert. Carl Schmitt erinnerte die „Goethe-Maske“ nur mit Befremden. 1946/47 schreibt er in einem kurzen Text *1907 Berlin* über seine Studienzeit:

„Das Podium war ursprünglich eine Kanzel gewesen und hatte in einer christlichen Kirche gestanden. Die Kanzel wurde zum Katheder für philosophische und moralische Vorlesungen. Dann wandelte sich das Katheder zur Bühne, indem die Bühne zur moralischen Anstalt wurde. Der Wandel des Podiums wurde in der Physiognomie der Zeit sichtbar. In dem Gesicht des geistigen Typus dieser Jahre trafen drei bürgerliche Gesichter zusammen, das eines Predigers, eines Professors und eines Schauspielers. [...] Daraus ergab sich eine Gesamttenenz zur GOETHE-Maske. Die GOETHE-Maske war das tiefste Unheil der Zeit. Mit ihr wurde Tausenden von begeisterungsfähigen Jünglingen das Scheinbild einer potestas spiritualis in die Seele gelegt.“³³

In Notaten des Nachkriegs-*Glossariums* fragt Schmitt eindringlich nach anderen Antworten. Am 18. Mai 1948 notiert er: „Der entscheidende Schritt um 1900 war der Übergang vom Goethischen zum Hölderlinschen Genialismus“. Einen Tag später schreibt er:

„Jugend ohne Goethe‘ (Max Kommerell), das war für uns seit 1910 in concreto Jugend mit Hölderlin, d.h. der Übergang vom optimistisch-irenisch-neutralisierenden Genialismus zum pessimistisch-aktiv-tragischen Genialismus. Es blieb aber im genialistischen Rahmen, ja, vertiefte ihn noch in unendliche Tiefen. Norbert von Hellingrath ist wichtiger als Stefan George und Rilke.“³⁴

Den „Genialismus“ betrachtet Schmitt dabei als eine Form des neuzeitlichen Anthropozentrismus und Humanismus, den er insgesamt für die „deutsche Katastrophe“ verantwortlich macht. Schmitt fordert dagegen eine christliche Antwort und bezieht sich als katholischer „Laie“ auf Dichter wie Konrad Weiß. Die Fragwürdigkeit dieser christlichen Kehre muß hier nicht beschäftigen. Auch die Grenzen des „genialistischen“ Goethe- und Hölderlin-Bildes sind nicht weiter wichtig. Schon Dilthey³⁵ rechnete Goethe nicht dem

³² Friedrich Meinecke, *Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen*, Wiesbaden 1946, 174 f.

³³ Carl Schmitt, 1907 Berlin, in: *Schmittiana* 1 (1988), 13–21, hier: 18.

³⁴ Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*. Erweiterte, bereichtigte und kommentierte Neuausgabe, hrsg. Gerd Giesler/Martin Tielke, Berlin 2015, 115; Schmitt bezieht sich exponiert auf Hölderlin bei der Übersetzung von Pindars „Nomos basileus“ in: *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, 1934, 2. Aufl., Berlin 1993, 14; *Der Nomos der Erde*, Köln 1950, 42.

³⁵ Wilhelm Dilthey, Weltanschauungslehre, in: *Gesammelte Schriften* Bd. VIII, 112 ff.

„Idealismus der Freiheit“, sondern dem „objektiven Idealismus“ zu. Für Schmitt aber war nicht die Möglichkeit einer originären philosophischen Goethe-Rezeption, wie Cassirer und Spranger sie entfalteten, sondern die Ablehnung des antiquarischen Goethe-Kultus und die christliche Alternative entscheidend. Wie so oft liegen hier Einsicht und Polemik nah beieinander. Schmitt kritisierte nicht Goethe, sondern die Maske seiner Rezeption. Als Kern verwarf er Goethes humanistische Distanz zum Christentum. Besonders bemerkenswert ist der Bezug auf v. Hellingrath, der von Heidegger stammen könnte. Er besagt: Von Goethe bleiben vor allem die Anstöße zur Wiederentdeckung des späten Hölderlin, die v. Hellingrath unter dem Einfluss Georges einleitete.

3. Heideggers „Norbert“

Seit den 30er Jahren betonte Heidegger die „Nachbarschaft von Dichten und Denken“. Sein literarischer Referenzkanon ist aber – verglichen mit Schmitt – einigermaßen übersichtlich. Heidegger zitiert fast nur deutschsprachige Lyrik. Es fehlen nicht nur Bezugnahmen auf fremdsprachige Literatur, jenseits von Sophokles, sondern auch die epischen und dramatischen Formen insgesamt. Zwar erwähnt Heidegger gelegentlich die griechische Tragödie und kannte die Klassiker Aischylos, Sophokles und Euripides vermutlich recht gut; aber selbst diese Autoren bleiben, verglichen etwa mit Hölderlins oder Nietzsches Verhältnis zu den griechischen Tragikern, ziemlich marginal. Heidegger nobilitierte das griechische Drama oder die europäische Oper nicht philosophisch. Nietzsches Apotheose Wagners war ihm fremd. Starke und positive Referenzen an die Weimarer Klassik, Goethe und Schiller, fehlen fast völlig. Die Romantik spielt keine Rolle und auch der moderne europäische Roman – von Sterne und Goethe, Balzac und Flaubert bis Kafka, Musil und Thomas Mann – wird kaum erwähnt. Hannah Arendt gegenüber äußert sich Heidegger 1925, zum Auftakt der Liebe, einmal identifikatorisch über Hans Castorp im Zaubergebirge (AH 40, 45). Arendts spätere Hinweise auf Kafka nimmt er aber nicht emphatisch auf. Selbst die großen russischen Romane des 19. Jahrhunderts – von Turgenjew bis Dostojewski und Tolstoi – erwähnt er nicht eingehend, so pauschal er diese Wegbereiter des „Existentialismus“ als Schlüssel zum alten „Russland“ eigentlich schätzte. Er mied die Berührungen mit dem Referenzkanon des verpönten „Existentialismus“.

Man muss zwischen Lektüren und Referenzen unterscheiden: Vermutlich hatte Heidegger einiges gelesen; aber er selektierte seine Erwähnungen stark, weshalb die wenigen Referenzen umso signifikanter sind. Die geringe Berücksichtigung weiter Teile des literarischen Klassikerkanons ist auch im Vergleich mit zeitgenössischen Philosophen auffällig: etwa mit Dilthey, Cassirer und