



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

Das Verhältnis von
Martin Heidegger und Søren Kierkegaard

Verfasser

MMag. Gerhard Thonhauser

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 792 296

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Dr.-Studium der Philosophie

Betreuerin / Betreuer: Ao. Univ.-Prof. i.R. Dr. Helmuth Vetter

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	9
1.1. Forschungsstand	10
1.1.1. Anfängliche Auseinandersetzung mit <i>Sein und Zeit</i>	10
1.1.2. Die Existenzphilosophie der 1950er bis 1980er Jahre	14
1.1.3. Die neue Kierkegaard-Renaissance und die Akzeptanz Heideggers im englischsprachigen Raum	19
1.2. Quellenlage	21
1.3. Fragestellung und Methode	23
1.4. Gliederung der Arbeit und methodische Konsequenzen	25
1.5. Die Phasen von Heideggers Kierkegaard-Rezeption	27

Erster Teil

Die Rezeptions- und Übersetzungsgeschichte der Schriften Kierkegaards

2. Die deutschsprachige Frührezeption	32
2.1. Die frühesten Spuren Kierkegaards in Deutschland	32
2.2. Albert Barthold: Kierkegaard als religiöser Schriftsteller	33
2.3. Georg Brandes: Kierkegaard als biographisch-psychologisches Phänomen	35
2.4. Weitere Übersetzungen der Frühphase	37
3. Die Rolle des jungen Christoph Schrempf	38
3.1. Schrempfs erste öffentliche Beschäftigung mit Kierkegaard	39
3.2. Schrempfs erste Übersetzung Kierkegaards	41
3.3. Das Kierkegaard-Verständnis des jungen Schrempf	45
3.4. Die Übersetzung von <i>Leben und Walten der Liebe</i>	47
3.5. Die Übersetzung der <i>agitatorischen Schriften</i>	51
3.6. Zusammenfassung: Das Kierkegaard-Bild des jungen Schrempf	52
4. Kierkegaard um die Jahrhundertwende	54
4.1. Kierkegaard als Erbauungsschriftsteller	55
4.2. Kierkegaards „Tagebücher“	56
4.3. Kierkegaard als Philosoph	58
4.4. Exkurs: Die Kierkegaard-Rezeption Rudolf Kassners	60
5. Kierkegaards <i>Gesammelte Werke</i>	63
5.1. <i>Sören Kierkegaard. Ein unfreier Pionier der Freiheit</i>	64
5.2. Der Aufbau der <i>Gesammelten Werke</i>	66
5.3. Schrempfs Grundsätze bei der Übersetzung und deren Kritik	67
5.3.1. Die Übersetzung von <i>Entweder – Oder</i>	68
5.3.2. Die Übersetzung von <i>Die Krankheit zum Tode</i>	71
5.4. Schrempfs Stellungnahmen in seinen Nachwörtern	74
5.5. Die geplante und teilverwirklichte Ausgabe der <i>Erbaulichen Reden</i>	75
5.6. Exkurs: Schrempfs späte Abrechnung mit Kierkegaard	76
5.7. Zusammenfassung: Schrempfs Tätigkeit als Kierkegaard-Übersetzer	77
6. Die Rolle von Theodor Haecker	79
6.1. <i>Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit</i>	79
6.2. Haecker und <i>Der Brenner</i>	82

6.3.	Haeckers Übersetzungstätigkeit und ihre Schwerpunkte.....	85
6.3.1.	<i>Kritik der Gegenwart</i>	86
6.3.2.	Die Reden.....	88
6.3.3.	<i>Der Begriff des Auserwählten</i>	93
6.3.4.	Die „Tagebücher“.....	94
6.4.	Exkurs: Haeckers Schriften zu Kierkegaard nach der Konvertierung.....	96
6.5.	Zusammenfassung: Haeckers Tätigkeit als Übersetzer und Interpret Kierkegaards.....	98
7.	Die „Kierkegaard-Renaissance“ und der Beginn einer Kierkegaard-Forschung	100
7.1.	Frühe Zeichen einer akademischen Rezeption.....	100
7.1.1.	Monrads Einführung zu den <i>Gesammelten Werken</i>	101
7.1.2.	Kierkegaard als Gegenstand wissenschaftlicher Qualifikationsarbeiten.....	103
7.2.	Karl Jaspers als wichtigste Vermittlungsfigur	107
7.2.1.	Jaspers' <i>Psychologie der Weltanschauungen</i>	110
7.3.	Die „Kierkegaard-Renaissance“ der 1920er Jahre.....	113
7.4.	Weitere Übersetzungen in dieser Periode.....	116
7.5.	Der Beginn einer Kierkegaard-Forschung	117
7.6.	Heideggers Stellungnahmen zur Kierkegaard-Literatur	120
8.	Zusammenfassung: Der deutsche Kierkegaard.....	121
8.1.	Die Übersetzungsgeschichte von Kierkegaards Schriften	121
8.2.	Die Kierkegaard-Bilder in der deutschsprachigen Rezeption	129

Zweiter Teil

Die Kierkegaard-Rezeption Martin Heideggers

9.	Die Kierkegaard-Lektüre Heideggers.....	133
9.1.	Zwei Beispiele für die Notwendigkeit des Rückgangs zu den Quellen	133
9.2.	Heideggers Kierkegaard-Lektüre im Verlauf seines Denkweges	137
9.2.1.	Kierkegaard in Heideggers veröffentlichten Schriften	138
9.2.2.	Kierkegaard in Heideggers Lehrveranstaltungen	139
9.2.3.	Kierkegaard in Heideggers sonstigen Schriften.....	145
9.3.	Die Quellen für Heideggers Kierkegaard-Lektüre	148
9.3.1.	Kierkegaard-Übersetzungen.....	149
9.3.2.	Schriften Kierkegaards	150
9.4.	Einschränkung des Darstellungszeitraums.....	153

A.

Der Neuanfang der Philosophie in Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen

10.	Die Hermeneutik der Faktizität und ihre Methode.....	159
10.1.	Das Projekt einer „Hermeneutik der Faktizität“	161
10.1.1.	Philosophie als „Urwissenschaft“	162
10.1.2.	Die Grundeinsichten der frühen Freiburger Vorlesungen.....	164
10.2.	Heideggers „Anmerkungen zu Jaspers' ‚Psychologie der Weltanschauungen‘“.....	169
10.2.1.	Heideggers Rezension als „destruktive“ Kritik.....	169
10.2.2.	Die Kritik an Jaspers' Methode	172
10.2.3.	Anknüpfungen an Weber und Kierkegaard.....	174
10.3.	„Formale Anzeige“ und „indirekte Mitteilung“	176
10.3.1.	Heideggers „formale Anzeige“	177
10.3.2.	Kierkegaards „indirekte Mitteilung“	179

10.3.3.	Kierkegaard als Inspirationsquelle?	183
10.4.	Die Hermeneutik des Daseins als Bekümmern und Wachwerden.....	184
10.5.	Exkurs: Das methodische Verständnis von Eigentlichkeit.....	188
10.6.	Ausblick: Das Projekt einer Destruktion der Geschichte der Philosophie	190
11.	Die Auseinandersetzung mit dem religiösen Erbe.....	193
11.1.	Die religionsphänomenologischen Notizen 1917-1919	196
11.2.	Exkurs: Heideggers Vortrag <i>Phänomenologie und Theologie</i>	198
11.2.1.	Nachzeichnung des Vortrags	200
11.2.2.	Kritische Kontextualisierung.....	202
11.3.	Von der „wahrhaften Idee christlicher Philosophie“ zum „methodischen Atheismus“ der Philosophie.....	204
11.3.1.	Die Destruktion der griechisch-christlichen Lebensauslegung und die Idee einer christlichen Philosophie	205
11.3.2.	Der methodische Atheismus der Philosophie	207
11.3.3.	Heidegger: ein christlicher Theologe?.....	208
11.4.	Heidegger zwischen Kierkegaard und Aristoteles	211
11.4.1.	Heideggers Aristoteles-Rezeption	212
11.4.2.	Kierkegaards Rolle für Heideggers Destruktion der griechischen Ontologie	214
11.5.	Die Paulus-Vorlesung	216
11.5.1.	Das methodische Ziel der Auslegung	216
11.5.2.	Objektgeschichte und Vollzugsgeschichte.....	217
11.5.3.	Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt.....	218
11.5.4.	Die Auslegung urchristlicher Religiosität	219
11.6.	Die Augustinus-Vorlesung.....	221
11.6.1.	Selbstsuche als Gottsuche.....	222
11.6.2.	Wahrheit und Unwahrheit	224
11.6.3.	<i>curare</i> und <i>tentatio</i>	226
11.6.4.	Die Formen der <i>tentatio</i> und die Eigentlichkeit.....	228
11.7.	Motive des Urchristentums in Heideggers Hermeneutik der Faktizität: Faktische Lebenserfahrung und die „Zugespitztheit auf die Selbstwelt“	229
11.7.1.	Zusammenfassende Übersicht der religionsphänomenologischen Vorlesungen.....	231
11.8.	Exkurs: Die Ambivalenz von methodischem und existenzialistischem Verständnis der Eigentlichkeit	233

B.

Die Existenzialanalytik der Marburger Jahre

12.	Von der Kulturkritik der „Menge“ zur existenzialen Analytik des „Man“	245
12.1.	Kierkegaards „Menge“ und Heideggers „Man“	248
12.2.	Kierkegaards Spuren in Heideggers „Verfallen“	253
12.3.	Exkurs: Der Status des Man in Heideggers Analyse.....	259
12.4.	Die Menge als Zeiterscheinung und das Man als Existenzial.....	266
12.4.1.	Das Verhältnis von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit.....	266
12.4.2.	Die Notwendigkeit des Man.....	269
12.4.3.	Die Ursprünglichkeit des Selbst.....	272
12.5.	Zusammenfassung der Unterschiede	273
13.	Selbst und Dasein.....	275
13.1.	Das Selbst in <i>Die Krankheit zum Tode</i> und das Dasein in <i>Sein und Zeit</i>	276
13.2.	Kategoriale und existenziale Bestimmungen.....	282
13.3.	Der Begriff der Existenz	283

13.4.	Der Einzelne und die Jemeinigkeit.....	287
13.5.	Zusammenfassender Vergleich von Kierkegaards Selbst und Heideggers Dasein.....	292
14.	Die Zeitlichkeit des Daseins	294
14.1.	Heideggers Entdeckung der Zeitlichkeit	294
14.2.	Die existenzielle Vorzeichnung der Ekstasen der Zeitlichkeit.....	297
14.2.1.	Sich-vorweg und Zukunft.....	299
14.2.2.	Geworfenheit, Gewesenheit und Wiederholung	301
14.2.3.	Gegenwärtigen und Augenblick	305
14.3.	Zusammenfassender Vergleich von Heideggers und Kierkegaards Bestimmung der Zeitlichkeit	310
15.	Die Endlichkeit der Zeitlichkeit	312
15.1.	Heideggers Entdeckung des Seins zum Tode.....	313
15.2.	Die existenzielle Vorzeichnung des Seins zum Tode	315
15.2.1.	Der Tod der Anderen als unangemessene Zugangsart zum Tod	316
15.2.2.	Die Diesseitigkeit der Analyse	318
15.2.3.	Die Unterscheidung von eigentlichem und uneigentlichem Sein zum Tode	321
15.2.4.	Die Vorzeichnung der Strukturmomente des Todes in „Vom Tode“	323
15.3.	Exkurs: Kritik an Heideggers Konzeption des Seins zum Tode	325
15.4.	Zusammenfassender Vergleich von Heideggers und Kierkegaards Überlegungen zum Tod.....	327
16.	Die Konzeptionen der Angst und ihre anthropologischen Grundlagen.....	329
16.1.	Heideggers Erwähnungen Kierkegaards im Kontext der Angst	330
16.2.	Furcht und Angst	331
16.2.1.	Heideggers Analyse der Furcht.....	332
16.2.2.	Heideggers Analyse der Angst.....	333
16.2.3.	Kierkegaards Analyse der Angst.....	335
16.3.	Die Funktion der Angst und die Bestimmung des Nichts	336
16.3.1.	Die Erschließungsfunktion der Angst bei Heidegger	336
16.3.2.	Exkurs: Heideggers geänderte Konzeption in „Was ist Metaphysik“	337
16.3.3.	Die Erschließungsfunktion der Angst bei Kierkegaard.....	338
16.4.	Die Zeitlichkeit der Angst.....	339
16.5.	Teleologische und a-teleologische Anthropologie	340
16.5.1.	Kierkegaards Teleologie des Selbst	341
16.5.2.	Heideggers a-teleologischer Möglichkeitsbegriff	342
16.6.	Zusammenfassung: Die Abgrenzung von der Tradition in Heideggers Konzeption der Angst.....	343
17.	Die Rolle der Geschichtlichkeit	345
17.1.	Geschichte bei Kierkegaard.....	345
17.2.	Heideggers Entdeckung der Geschichtlichkeit.....	349
17.3.	Die Geschichtlichkeit in <i>Sein und Zeit</i>	354
17.4.	Zusammenfassung: Geschichte bei Kierkegaard und Geschichtlichkeit bei Heidegger	358
18.	Dasein als Mitsein und Miteinandersein: Die Frage des Sozialen.....	360
18.1.	Die Rezeption von Heideggers und Kierkegaards Analysen der Sozialität.....	361
18.1.1.	Mitsein, Mitdasein, Miteinandersein	362
18.1.2.	Drei Interpretationslinien	363
18.1.3.	Analyse der Verhältnisse der Interpretationslinien.....	369
18.2.	Eigentliches Selbstsein: Das Wählen der Wahl	370
18.2.1.	Der Begriff der Wahl in <i>Entweder – Oder</i>	372
18.2.2.	Der Begriff der Wahl in <i>Sein und Zeit</i>	375

18.2.3.	Zusammenfassung: Die Inkonsistenz des Dezisionismus	379
18.3.	Eigentliches Mitsein: Fürsorge und Liebe	380
18.3.1.	Die vermeintliche Sozialitätslosigkeit des eigentlichen Selbstseins	380
18.3.2.	Eigentliches Mitsein als vorspringend-befreiende Fürsorge	383
18.3.3.	Heideggers eigentliches Mitsein und Kierkegaards Ethik der Liebe.....	385
18.3.4.	Fürsorge und Liebe.....	387
18.3.5.	Arendts kritische Analyse des augustinischen Liebesbegriffs als Abrechnung mit Heidegger	389
18.3.6.	Evaluation: Was leistet das Modell eigentlichen Mitseins?	392
18.4.	Eigentliches Miteinandersein: Das Dasein des Volkes.....	393
18.4.1.	Gemeinschaft und Geschichtlichkeit.....	394
18.4.2.	Das Paradigma eigentlichen Miteinanderseins	396
18.4.3.	Heideggers anti-politische Tendenz	398
18.5.	Zusammenfassung der Ergebnisse zur Frage des Sozialen und zur Existenzialanalytik	
insgesamt		400

C.

Das seinsgeschichtliche Denken der 1930er Jahre

19. Nachbetrachtungen zur existenzialen Analytik: Kierkegaard und die existenzialistische Rezeption von <i>Sein und Zeit</i>	410
19.1. Die Interpretation von <i>Sein und Zeit</i>	410
19.2. Die Geschichte des Existenzbegriffs.....	415
19.3. Heideggers zweite Schelling-Vorlesung	418
19.3.1. Kierkegaards Existenzbegriff	418
19.3.2. Kierkegaard und Hegel.....	420
19.3.3. Der Kontrast von existenziellem und existenzialem Existenzbegriff.....	422
19.4. Exkurs: Die Pseudonymität bei Kierkegaard	427
20. Die Einordnung Kierkegaards in der Geschichte der abendländischen Metaphysik: Die Frage nach der Grundabsicht seines Denkens	430
20.1. Theologe – Philosoph – religiöser Denker.....	430
20.2. Kierkegaards Verhältnis zu Hegel.....	433
20.2.1. Der Hegelianer Kierkegaard.....	433
20.2.2. Kierkegaards verfehlte Hegel-Kritik	436
20.3. Das Verhältnis von Kierkegaard und Nietzsche	438
20.3.1. Die Zusammenordnung von Kierkegaard und Nietzsche.....	439
20.3.2. Exkurs: Heideggers politische Philosophie 1933/34.....	441
20.3.3. Die Abgrenzung von Nietzsche und Kierkegaard	447
20.4. Die Einordnung Kierkegaards in der Geschichte der Philosophie	449
20.4.1. Das Projekt einer Seinsgeschichte	450
20.4.2. Kierkegaards Einordnung in die Geschichte der Philosophie	451
20.4.3. Kierkegaards Ausgrenzung aus der Geschichte der Philosophie	454
20.4.4. Kierkegaard als Weisender.....	458
20.5. Die Grundabsicht von Kierkegaards Denken	460
20.5.1. Die Auszeichnung von Kierkegaards Denken	462
20.5.2. Kierkegaards Christlichkeit.....	465
21. Die Wandlungen des Kierkegaard-Bildes des mittleren und späten Heideggers.....	469
21.1. Die Ablehnung der Marburger Jahre.....	469
21.2. Die Phase der enthusiastischen Affirmation.....	470
21.3. Die erneute Abwendung	471
21.4. Die desinteressierte Spätphase	471
21.5. Die Grundzüge von Heideggers Kierkegaard-Verständnis	472

Anhang

Kurzbiographien der wichtigsten Kierkegaard-Vermittler	475
Albert Bärthold	475
Georg Brandes	475
Albert Dorner.....	475
Hermann Gottsched	476
Theodor Haecker.....	476
Harald Höffding	476
Karl Jaspers.....	477
Rudolf Kassner	477
Wilhelm Kütemeyer	477
Christoph Schrempf.....	478
Adolf Strodtmann.....	480
Abkürzungs- und Siglenverzeichnis.....	481
Siglen.....	481
Einzelsiglen SGW1/SGW2	481
Einzelsiglen SER	481
Abkürzungen	482
Tabellenverzeichnis.....	483
Literaturverzeichnis.....	484
Primärliteratur	484
Primärliteratur Heideggers	484
Heidegger-Briefwechsel.....	485
Primärliteratur Kierkegaards.....	486
Übersetzungs- und Rezeptionsgeschichte	486
Die deutschsprachige Frührezeption.....	486
Die Rolle des jungen Christoph Schrempf.....	488
Kierkegaard um die Jahrhundertwende	488
Kierkegaards <i>Gesammelte Werke</i>	490
Die Rolle von Theodor Haecker.....	490
Die „Kierkegaard-Renaissance“ und der Beginn einer Kierkegaard-Forschung.....	492
Sekundärliteratur zur Übersetzungs- und Rezeptionsgeschichte	495
Sekundärliteratur.....	498
Sekundärliteratur zum Verhältnis von Heidegger und Kierkegaard.....	498
Sekundärliteratur zu Heidegger	501
Sekundärliteratur zu Kierkegaard.....	510
Sonstige verwendete Literatur	512
Danksagung	515
Abstracts	517
Curriculum Vitae	521

1. Einleitung

For Britain and the United States, it was not the lack of knowledge of Danish that inhibited Kierkegaard's early reception but the absence of an appropriate horizon within which to receive his ideas. This horizon would be provided in the interwar years by Karl Barth's dialectical theology and Heidegger's philosophy of existence [...]. Heidegger would also be a pivotal point of reference in the French reception of Kierkegaard and, indirectly (through the exiled Russian writer Lev Shestov), Kierkegaard's reception in Russia. Yet Barth and Heidegger were themselves inheritors of an earlier phase of Kierkegaard's reception, which reached its high point in the Austro-Hungarian Empire in the years preceding the First World War. Here Kierkegaard appears as one of many representatives of a new literary and spiritual consciousness, sharing intellectual and cultural space with Ibsen, Dostoevsky, Nietzsche, Baudelaire, and Indian philosophy [...]. As the apostle of the individual, he spoke to a complex multicultural society in which the bonds linking individual, social, and religious identity were being tested to breaking point. From Lukacs to Kafka, Buber to Haecker, and Wittgenstein to Kraus, Kierkegaard could thus become spokesperson for the struggle for identity and self-commitment in an age when things were only too palpably falling apart. (Lippitt/Pattison 2013, 5)

Dieses Zitat aus dem aktuellen Oxford Handbook zu Kierkegaard betont die enge Verknüpfung des Studiums Kierkegaards mit jenem Heideggers. Tatsächlich scheint die Relevanz ihres Verhältnisses für das Verständnis beider Denker unbestreitbar: Einerseits fällt Heideggers Kierkegaard-Rezeption in die entscheidende Phase der Verbreitung Kierkegaards außerhalb Skandinaviens. Zunächst hatte Kierkegaard nach seinem Tod ein halbes Jahrhundert lang ein Nischendasein geführt, ehe er Anfang des 20. Jahrhunderts über die Vermittlung des deutschen Sprachraums Eingang in die globale Ideengeschichte fand – ein Prozess, für den der Name Heidegger eine wichtige Rolle spielte. Andererseits wird Heideggers Denken regelmäßig auf Kierkegaard bezogen. Der Name Kierkegaard steht dabei für Themen und Begriffe, die als entscheidend für das Verständnis – zumindest des frühen – Heideggers angesehen werden.

In der Forschungsliteratur ist das Verhältnis von Kierkegaard und Heidegger kein neues Thema. Ganz im Gegenteil: Die Literatur zum Thema Kierkegaard und Heidegger ist überbordend und es kommen regelmäßig weitere Arbeiten hinzu. Wieso also noch eine Arbeit zu diesem Thema? Aus einem einfachen Grund: Was in der Fülle an Literatur weiterhin fehlt und dringend nottut, ist eine umfassende, historisch-philologisch fundierte Gesamtdarstellung des Verhältnisses dieser beiden Denker. Dieses Forschungsdesiderat soll durch die vorliegende Arbeit geschlossen werden.

1.1. Forschungsstand

Zur Annäherung an die Thematik sei meiner Untersuchung eine Übersicht über die wichtigsten Interpretationen des Verhältnisses von Heidegger und Kierkegaard vorangestellt.¹

1.1.1. Anfängliche Auseinandersetzung mit *Sein und Zeit*

Die erste Phase der Rezeption von Heideggers frühem Hauptwerk *Sein und Zeit* beginnt unmittelbar nach dessen Erscheinen 1927; die Geschehnisse im Jahr 1933 bilden ein markantes Ende der anfänglichen Auseinandersetzung.² Schon in dieser Frühphase der Beschäftigung mit Heidegger spielte sein Verhältnis zu Kierkegaard eine prominente Rolle.³

Die erste große Rezension von *Sein und Zeit* stammt von Maximilian Beck, einem Schüler des Münchner Phänomenologen Alexander Pfänder, und wurde im ersten Band der

¹ Zur Verwendung von Sekundärliteratur in der vorliegenden Arbeit möchte ich Folgendes anmerken: Ich beschränke mich – mit wenigen Ausnahmen – auf deutsche, englische und dänische Quellen zum Verhältnis von Heidegger und Kierkegaard; diese versuche ich möglichst vollständig zu berücksichtigen. Zusätzlich wird häufig Literatur verwendet, die sich nur auf einen der beiden Denken bezieht. Weil es unmöglich ist, die umfangreiche Literatur zu Heidegger respektive Kierkegaard vollständig zu überblicken, war es hierbei notwendig, eine Auswahl zu treffen: Der Fokus liegt auf der deutschsprachigen Forschung; es werden aber auch regelmäßig englische und vereinzelt dänische Texte hinzugezogen.

² Zu dieser ersten Rezeptionsphase von *Sein und Zeit* vgl. Strube 1983.

³ Ich kann hier nur eine Auswahl der wichtigsten Quellen dieser Frührezeption unter besonderer Berücksichtigung der Einschätzungen zum Verhältnis von Heidegger und Kierkegaard präsentieren. Einige wichtige Besprechungen von *Sein und Zeit*, die nicht behandelt werden können, seien hier kurz angeführt: Von Erich Przywara stammt der Text „Drei Richtungen der Phänomenologie“, in dem Heideggers in *Sein und Zeit* vorgelegte Version der Phänomenologie mit jenen Husserls und Schellers kontrastiert wird (vgl. Przywara 1928). Die ausführlichste Besprechung von *Sein und Zeit* fertigte Georg Misch an. Sie wurde in drei Teilen im *Philosophischen Anzeiger* abgedruckt und umfasst insgesamt über 300 Seiten (vgl. Misch 1929). Sie ist für unseren Zusammenhang kaum relevant, weil Kierkegaard in ihr so gut wie keine Rolle spielt. Eine weitere frühe Besprechung von *Sein und Zeit* liefert Siegfried Marck in seinem Buch *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart* ab. Aus der Perspektive dessen, was Marck „kritische Dialektik“ nennt, geht es ihm in der Arbeit darum, den „antidialektischen Kritizismus“ und den „dialektischen Antikritizismus“ zu kritisieren (vgl. Marck 1929, iii). Für unseren Zusammenhang ist dabei das dritte und letzte Kapitel von gewissem Interesse, das die „existentielle Dialektik“ behandelt und – nach Diskussionen der dialektischen Theologie, Tillichs, des Marxismus (Lukács) und Grisebachs – zum Abschluss auf Heidegger zu sprechen kommt. Die dialektische Theologie wird von Marck auf Kierkegaard zurückgeführt: „Der Ahnherr der dialektischen Theologie ist Sören Kierkegaard, dessen religiöse und philosophische Wirkung heute immer noch steigt.“ (Marck 1929, 91) Bei seiner Besprechung Heideggers kommt er nur an zwei Stellen beiläufig auf Kierkegaard zu sprechen (vgl. Marck 1929, 145 und 163). Marck liest *Sein und Zeit* rein ontisch-existenziell, als Existenzialismus und eine Form von Anthropologie. Er sieht in Heidegger den „Höhepunkt“ der „existentialphilosophische[n] Strömung der Gegenwart“ (Marck 1929, 144): Marck ist somit ein erstes Beispiel für eine existenzialistische (Fehl-)Lektüre von *Sein und Zeit*.

von ihm herausgegebenen *Philosophischen* Hefte veröffentlicht.⁴ Für unseren Zusammenhang ist von besonderem Interesse, dass Beck eine Zusammenschau der Quellen für Heideggers Philosophie erstellt: Er nennt dabei Bergson, Kierkegaard, Nietzsche, Marx, Husserl und Dilthey (vgl. Beck 1928a, 6-17). Husserl nimmt berechtigterweise den größten Raum ein (vgl. Beck 1928a, 10-15). Ich beschränke mich in meiner Nachzeichnung auf die Bemerkungen zu Kierkegaard (vgl. Beck 1928a, 7 f.). Zu diesem erklärt Beck: „Kierkegaards Einflüsse auf Heidegger sind derart fundamental und umfänglich, daß ein erschöpfender Bericht einem Referat der gesamten Kierkegaardschen Philosophie gleichkäme.“ (Beck 1928a, 7) Es folgt eine Aufzählung von Gedanken Kierkegaards in Stichworten. Diese werden allerdings kaum explizit in Beziehung zu Heidegger gebracht; mit wenigen Ausnahmen: Kierkegaards „Sich-unendlich-umsich-selbst-Kümmern“ wird mit dem Existenzial der „Sorge“ in Zusammenhang gebracht; das „Publikum“ wird mit dem „Man“ identifiziert (vgl. Beck 1928a, 7); und an einer späteren Stelle wird eine Verbindung zwischen der Selbstwahl im Gewissensruf und der Selbstwahl in der Reue hergestellt (vgl. Beck 1928a, 35).⁵ Beck liefert folgende Einschätzung des Verhältnisses: „Wie tief auch Heidegger in die Wurzelschicht philosophischer Probleme dringt – er dringt nirgends tiefer als bis dahin, wohin Kierkegaard ihm den Zugang durchgegraben hat.“ (Beck 1928a, 7) Jedoch hält er ebenso fest, „daß Heidegger bei alledem den Kerngedanken Kierkegaards verfehlt hat“ (Beck 1928a, 7). Inwiefern hat Heidegger den Kerngedanken Kierkegaards verfehlt? Beck erklärt dies folgendermaßen: Die zeitlich-geschichtliche Existenz werde bei Kierkegaard nur mittelbar zur Frage. Entscheidend sei das Problem, warum die absolute Idee (Gott) in das Reich der Faktizität eingegangen ist (in der konkreten Existenz des Menschen Jesus von Nazareth). Somit werde nur sekundär zur Frage nach der Realisierung von ewigen Ideen die Frage nach der zeitlich-geschichtlichen Existenz des Menschen als Horizont für diese erste Frage relevant. Heidegger hingegen setze bei der zeitlich-geschichtlichen Existenz an und möchte von hier aus zur Frage nach dem Sein überhaupt vordringen. Er mute der Frage nach der Existenz somit eine Rolle zu, die Kierkegaard nicht für sie angedacht hatte und die für ihn überhaupt kein Thema war (vgl. Beck 1928a, 8). Wir sehen hier, wie Beck bemüht ist, nicht nur die Anknüpfungen hervorzuheben, sondern auch die Unterschiede zu markieren.

Eine weitere, wichtige frühe Besprechung stammt von Gerhardt Kuhlmann. Er war mit seinem Aufsatz „Zum theologischen Problem der Existenz. Fragen an R. Bult-

⁴ Becks eigene Position bleibt in dieser Rezension weitgehend unbestimmt. Sie wird in einem Artikel in der *Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* entfaltet (vgl. Beck 1928b). Für die Kierkegaard-Rezeption spielt dieser Beitrag keine Rolle.

⁵ Dazu bemerkt Beck: „Die Begründung der menschlichen Freiheit durch Selbstwahl der eigenen Schuld ist möglich im Aspekte Kierkegaardschen Denkens, das als theologisches das ‚Absurde‘ (das Paradox) zum Apriori wahrer Erkenntnis macht. Innerhalb der Domäne der Ratio aber bedeutet solcher Gedanke nicht mehr, als sich am eigenen Zopf in die Luft schwingen.“ (Beck 1928a, 42)

mann“ der erste, der sich intensiv mit Heideggers Verbindung zur protestantischen Theologie beschäftigte.⁶ Konkret geht es Kuhlmann um Bultmanns Anknüpfung an Heidegger. Zu dieser hält er fest: „Es hängt alles an dem Begriffe der Intentionalität. Bultmann hat ihn aus einer bestimmten Philosophie übernommen, von dem Phänomenologen *Martin Heidegger*. Wenn diese methodische Grundlage nicht beachtet wird, ist eine Diskussion mit ihm aussichtslos.“ (Kuhlmann 1929, 34 f.) Kuhlmann steht der Aneignung Heideggers durch Bultmann kritisch gegenüber. Seine Anfrage ist die folgende: Wie könne eine Theologie auf Heideggers Philosophie gegründet werden, wenn diese Philosophie die Theologie gerade überflüssig mache (vgl. Kuhlmann 1929, 51 f.)? Die Einschätzung, Heideggers Philosophie mache die Theologie überflüssig, steht in engem Zusammenhang mit Kuhlmanns Sicht auf das Verhältnis von Heidegger und Kierkegaard. Hierzu erklärt Kuhlmann: „Heidegger hat die Existentialdialektik Kierkegaards entschlossen profanisiert und zur Erhebung des Wesens des humanum gemacht.“ (Kuhlmann 1929, 50 f.) Kuhlmann betont, was dies im Umkehrschluss für Kierkegaard bedeute:

Heideggers konsequentes Zu-Ende-Denken des Kierkegaardschen Existenzbegriffs ist implizite zugleich schärfste Kritik Kierkegaards. Alle theologischen Momente werden ausgeschieden, die Existenz, das Dasein rein aus sich selbst als Ursprünglichkeit erfaßt. *Daß dies gelingt, ist die Kritik an Kierkegaard*. Sie zeigt, daß er zu Unrecht das Paradox seiner eigenen Existenz als das christliche ausgab; daß er sich täuschte, wenn er mit seinem Existenzbegriff ‚auf das Christliche aufmerksam‘ zu machen glaubte. (Kuhlmann 1929, 49 f.)

Sofern Heideggers Profanisierung Kierkegaards gelinge, erweise dies die Überflüssigkeit des Christen Kierkegaards, weil im Existenzbegriff nichts mehr übrig bliebe, was genuin christlich genannt werden könne und nicht in der philosophischen Analyse aufgehe: „So könnte man alle christlichen Voraussetzungen Kierkegaards von Heidegger aus destruieren.“ (Kuhlmann 1929, 51)

Im Anschluss an Kuhlmanns Aufsatz entwickelte sich eine Debatte, die sich vor allem in der *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, in der auch der ursprüngliche Debattenanstoß erschienen war, entfaltete.⁷ Zentraler Teil der Debatte war die Antwort von Bultmann,

⁶ Bereits Beck betonte: „Heidegger lehnt ausdrücklich theologische Motive ab – was uns selbstverständlich nicht hindern kann, seine Philosophie durch und durch für theologisch motiviert zu finden, wo sie es ist.“ (Beck 1928a, 40) Bei Kuhlmann wird aber zum ersten Mal die protestantische Rezeption Heideggers zur Diskussion gestellt. Eine weitere relevante Rezension von *Sein und Zeit* in Verbindung mit der protestantischen Theologie stammt von Heinrich Barth (vgl. Barth 1929). Diese Besprechung wurde in der Zeitschrift *Zwischen den Zeiten* veröffentlicht, die eine wichtige Rolle für die intensive Kierkegaard-Rezeption der 1920er Jahren hatte. Siehe Kapitel 7.3. Barth schreibt zum Verhältnis von Heidegger und Kierkegaard: „Heidegger übernimmt entscheidende Begriffe von Kierkegaard. Daß er sie für die Philosophie fruchtbar macht, ist verdienstvoll. Wir würden aber sein Verdienst noch geflissentlicher unterstreichen, wenn wir nicht bei ihm einen gegenüber der tragenden Tradition etwas undankbaren Ton unangenehm empfinden würden.“ (Barth 1929, 512)

⁷ Die Debatte ist gesammelt abgedruckt in Noller 1967.

in der dieser sein Verhältnis zu Heidegger darlegte (vgl. Bultmann 1930). Ebenso dieser Debatte zuzuordnen sind die beiden Aufsätze von Karl Löwith: „Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie“ in der *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (vgl. Löwith 1930a) und „Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie“ in der *Theologischen Rundschau* (vgl. Löwith 1930b). In diesen äußert sich Löwith, ein Schüler Heideggers der ersten Stunde, zum Verhältnis von Heidegger und Kierkegaard: „Unter dem Eindruck Kierkegaards und angesichts einer seitdem noch deutlicher gewordenen ‚europäischen Katastrophe‘, wie sie Kierkegaard schon um 1840 in geistiger und politischer Hinsicht vor sich sah, haben sich Heidegger und Jaspers aus ursprünglichen Antrieben Kierkegaards Existenzidee zu eigen gemacht.“ (Löwith 1984, 8) Löwith verfolgt mit seinen Aufsätzen eine kritische Absicht. Es geht ihm darum, die existenziell-ontische Herkunft der existenzial-ontologischen Bestimmungen Heideggers aufzuweisen: „Die auch noch durch solche Formalisierung der Begriffe deutlich hindurchscheinende Perspektive der existenzialen Analyse des Daseins – nämlich am Leitfaden einer ehemals christlich gewesen Selbstbesinnung und -bekümmern des ‚Einzelnen‘ (Kierkegaard)“ (Löwith 1930b, 58) – möchte Löwith explizit machen. Insbesondere sieht Löwith ein durch Kierkegaard vorgezeichnetes und in *Sein und Zeit* ontologisiertes Existenzideal am Werk. Löwith möchte zeigen, „daß die ontologische Interpretation der wesentlichen Existenzphänomene des Daseins (Gewissen, Tod, Schuld) an einem Begriff von Existenz orientiert ist, der – wenngleich ontologisch-existenzial gefaßt – dennoch wesentlich durch Kierkegaards konkreten Existenzbegriff mitbestimmt ist“ (Löwith 1930b, 336).

Während Löwith also vor allem die Verwurzelung von *Sein und Zeit* in den kierkegaardischen Bestimmungen der Existenz betont, gibt es auch zeitgenössische Stimmen, die sich gegen eine zu enge Verbindung aussprechen. Mit speziellem Fokus auf Kierkegaard erklärt Hermann Diem, dass Kierkegaard

mit seinen psychologischen Beobachtungen für Heidegger nur als ontisches Material zur Konstruktion bzw. zur Entdeckung ontologischer Strukturen dient, die dann aber ganz auf Rechnung Heideggers gehen. Dazu ist zwar Kierkegaards Werk wegen seiner humanen Weite ohne Zweifel besser geeignet als viele andere, was aber beileibe nicht etwa dahin umgekehrt werden darf, daß Heidegger das Anliegen Kierkegaards besser wahrte als andere Philosophen (Diem 1932, 224).

Die Perspektive der heideggerschen Philosophie einnehmend erläutert Franz Josef Brecht:

Derjenige Denker, der ihn [Kierkegaard; Anm. G.T.] am radikalsten existenziell angeeignet und existenzial verarbeitet hat, ist Martin Heidegger. Wir huldigen freilich nicht dem törichtem Irrtum so mancher, welche die aufrüttelnde Größe von ‚Sein und Zeit‘ nicht ertragen und darin nichts anderes sehen wollen, als eine mit Geist und Geschick vollzogene und ins Immanent-Humane eingeschlossene Modernisierung Kierkegaards. (Brecht 1931, 5)

Die häufigen Hinweise auf Kierkegaard in der anfänglichen Auseinandersetzung mit *Sein und Zeit* sind nicht überraschend. Neben der bereits genannten Rolle der dialektischen Theologie und insbesondere Bultmanns kommt noch ein wichtigerer Faktor hinzu: Die Veröffentlichung von *Sein und Zeit* fällt in die Zeit der sogenannten „Kierkegaard-Renaissance“ (Ruttenbeck 1929, 290) in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre. Walter Ruttenbecks Arbeit ist ein markantes Beispiel dieser ersten Hochblüte der Kierkegaard-Rezeption. Der erste Satz seiner Abhandlung lautet: „Im deutschen Geistesleben der Gegenwart ist Kierkegaard kein Unbekannter mehr. Sein Einfluß liegt offen zutage. Nicht nur Theologen, sondern auch Philosophen haben seine Gedankenwelt auf sich wirken lassen. Gelehrte wie Karl Jaspers, Eduard Spranger und Martin Heidegger sind des Zeuge.“ (Ruttenbeck 1929, 1) Ruttenbeck legt den Schwerpunkt auf die positive Bezugnahme Heideggers auf Kierkegaard und schreibt, dass es sichtbar sei, „daß er [Heidegger; Anm. G.T.] Kierkegaard entscheidenden Einfluß auf seine Gedankenwelt verstattet“ (Ruttenbeck 1929, 2).⁸ Er erklärt weiter: „Die Bedeutung, die Kierkegaard für Heidegger hat, ist aber nicht nur deshalb bemerkenswert, weil damit der Einfluß des großen Dänen auf einen führenden Philosophen der Gegenwart offenbar ist, nicht zuletzt zeigt sich doch eben dadurch, daß die Wirkung Kierkegaards in der Jetztzeit selbst über die konfessionellen Schranken hinüberreicht.“ (Ruttenbeck 1929, 2) Ruttenbeck geht es vor allem darum, die Kierkegaard-Rezeption Heideggers dafür zu nutzen, um auf die Bedeutung Kierkegaards hinzuweisen. Diese Betonung der Relevanz Kierkegaards ist charakteristisch für diese Phase der „Kierkegaard-Renaissance“.

1.1.2. Die Existenzphilosophie der 1950er bis 1980er Jahre

Die Zeit des Nationalsozialismus und der 2. Weltkrieg bedeuteten auch für die Kierkegaard-Rezeption eine Zäsur. Das Verhältnis von Heidegger und Kierkegaard wurde erst ab den 1950ern wieder zum Thema. Den Kontext dieser erneuten Beschäftigung bildete die so genannte Existenzphilosophie, zu deren Vater Kierkegaard stilisiert wurde.⁹ Zusammenfassend lässt sich zu dieser Phase konstatieren, dass das Verhältnis von Heidegger und Kierkegaard in der Heidegger-Literatur weitgehend ignoriert wurde, in der Kierkegaard-Literatur hingegen ein prominentes Thema war. Dies ist dadurch zu erklären, dass die Schüler Heideggers der Selbstinterpretation ihres Lehrers folgten und versuchten, dessen Denken möglichst deutlich von der Existenzphilosophie abzugren-

⁸ Ruttenbeck referiert meines Wissens auch zum ersten Mal die drei Anmerkungen zu Kierkegaard in *Sein und Zeit* (vgl. Ruttenbeck 1929, 1 f.). Auch bei Löwith werden diese angeführt (vgl. Löwith 1930b, 334).

⁹ So etwa Hannah Arendt: „Mit Kierkegaard fängt die moderne Existenzphilosophie an. Es gibt nicht einen Existenzphilosophen, auf den sein Einfluss nicht nachweisbar wäre.“ (Arendt 1990, 22) Auch Leo Gabriel erklärt in seinem Werk *Existenzphilosophie*, dass Kierkegaard diese Strömung hervorgebracht habe (Gabriel 1951, 31).

zen; die Kierkegaard-Forscher hingegen sahen in der Verbindung zu Heidegger eine Möglichkeit, die Relevanz Kierkegaards zu betonen.¹⁰ In weiterer Folge soll diese Rezeptionsphase anhand einiger wichtiger Vertreter näher charakterisiert werden.

Der erste wichtige Text der Nachkriegsjahre zum Verhältnis von Heidegger und Kierkegaard ist Knud E. Løgstrup *Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung*. Es handelt sich dabei um eine Sammlung von acht Vorlesungen, die Løgstrup 1950 an der Freien Universität Berlin hielt. In der ersten Vorlesung wird der Gegensatz von Menge und Einzelem als zentral für Kierkegaards Werk identifiziert (vgl. Løgstrup 1950, 9) und die These vertreten, dass dieser Gegensatz bei Heidegger in den Unterschied von uneigentlicher und eigentlicher Existenz übersetzt wird (vgl. Løgstrup 1950, 14). Bei der Untersuchung der Existenzanalysen findet Løgstrup weitere Gemeinsamkeiten: So knüpfe Heideggers zentrale Bestimmung des Daseins als „Sich-vorweg-sein“ an Kierkegaards Bestimmung der Existenz als Werden an (vgl. Løgstrup 1950, 37). Auch Heideggers Konzeptionen von Angst und Gewissen bauen auf Kierkegaard auf (vgl. Løgstrup 1950, 39 f.). Schließlich zeige auch eine Analyse des Schuldbegriffs die Parallelen zwischen den beiden Denkern (vgl. Løgstrup 1950, 78 f.). Bei diesen Betrachtungen werde laut Løgstrup klar, „daß das Anliegen der beiden dasselbe ist. Für beide ist die Frage, wie der Einzelne in der Eigentlichkeit lebt, ohne sich an die Menge zu verlieren“ (Løgstrup 1950, 43). Die entscheidenden Fragen seien bei Kierkegaard und Heidegger dieselben: Wie kann sich der Mensch aus der Verlorenheit in die Menge herausholen? Wie kann er seiner Existenz als Möglichkeit treu bleiben (vgl. Løgstrup 1950, 44 und 50)? Auch die Antwort sei in formaler Hinsicht identisch: Dies könne nur durch das Verhältnis zu einem Absoluten geschehen (vgl. Løgstrup 1950, 50). Dieses Absolute werde jedoch sehr verschieden gesehen: Bei Heidegger könne sich die Existenz nur durch das Vorlaufen in den Tod in der eigentlichen Existenz halten; bei Kierkegaard werde dies durch das Verhältnis zur Ewigkeit erreicht (vgl. Løgstrup 1950, 44 f. und 51). Ein wesentlicher Unterschied bestehe darin, dass Kierkegaard von ethischer Leidenschaft getragen sei; Heidegger hingegen wähle eine rein sachliche Darstellung (vgl. Løgstrup 1950, vgl. 19-21). Dies liege darin begründet, dass Heideggers „Philosophie nicht als Existenzphilosophie angelegt ist, sondern als eine Ontologie, zu der das Existenzphilosophische nur eine Einleitung ist“ (Løgstrup 1950, 51). Damit legte Løgstrup die Grundpfeiler der existenzphilosophischen Rezeption: Es werden vor allem die Gemeinsamkeiten von Kierkegaard und Heidegger betont; Heideggers ontologische Fragestellung wird zwar anerkannt, sie wird aber nicht

¹⁰ In gewissem Maß ist dies noch immer zu beobachten: In den wichtigsten Sammelwerken zu Kierkegaard, die in den letzten Jahren erschienen sind, findet sich wie selbstverständlich auch ein Artikel zum Verhältnis von Kierkegaard und Heidegger (vgl. McCarthy 2011 und Clarisle 2013). In vergleichbaren Publikationen zu Heidegger kommt Kierkegaard hingegen nicht vor.

zum Maßstab für die Beurteilung des Verhältnisses; dieses wird vielmehr auf der anthropologischen Ebene der Existenzanalysen beider Denker verhandelt.

Die bemerkenswerteste Arbeit aus dieser Phase stammt von Michael Wyschogrod (1954). Er geht von der systematischen Frage aus, wie so etwas wie eine existentielle Ontologie möglich sei. Heidegger gilt für ihn als Begründer der ontologischen Ausrichtung des existentiellen Denkens, Kierkegaard als Begründer der Existenzphilosophie. Wyschogrod hat das Vorhaben, den Dänen – durch die von Heidegger inspirierte Brille – ebenfalls ontologisch zu lesen, obgleich festgehalten wird, dass Kierkegaards Anliegen ein anderes sei. Das Ziel der Arbeit ist die Rekonstruktion der kierkegaardschen Ontologie und die Kontrastierung mit der Ontologie Heideggers, um daraus Einsichten in das Verhältnis von Ontologie und existentieller Methode zu gewinnen (vgl. Wyschogrod 1954, vii). Im Großteil des Buches behandelt Wyschogrod Kierkegaard und Heidegger unabhängig voneinander. Erst das letzte Kapitel widmet sich dem Verhältnis der beiden. Es wird dabei eine interessante Deutung des Verhältnisses vorgelegt.¹¹ Einerseits greifen Kierkegaards und Heideggers Analysen auf zahlreiche gemeinsame Begrifflichkeiten zurück; dies deutet laut Wyschogrod darauf hin, dass die beiden Denker auch auf ähnlichen philosophischen Erfahrungen aufbauen. Andererseits weisen die ontologische Position, die sie daraus gewinnen, deutliche Unterschiede auf (vgl. Wyschogrod 1954, 122 f.). Wyschogrod erläutert die ontologischen Unterschiede folgendermaßen: Kierkegaard gehe weiterhin von einem Konzept des reinen Seins aus (verstanden als Ewigkeit); die heideggersche Ontologie hingegen baue gerade auf der Ablehnung eines solchen Konzepts auf, wodurch Sein zu einem Geschehnis dynamisiert werde (vgl. Wyschogrod 1954, 123 f.).¹² Für Wyschogrod ergibt sich daraus die Frage, inwiefern Kierkegaard und Heidegger existenzielle Denker sind: „Kierkegaard’s thinking is personal, involved and replete with pathos, while that of Heidegger is detached, objective, impersonal.“ (Wyschogrod 1954, 129) Bei Kierkegaard scheint die Sache also klar zu sein. Aber wie kann weiterhin gesagt werden, dass auch Heidegger ein existenzielles Anliegen verfolgt? Wyschogrod dreht die Sache um und macht darauf aufmerksam, dass bei Kierkegaard das Problem bestehe, dass seine ontologische Grundsatzentscheidung für ein reines Sein bzw. die Ewigkeit nicht aus einem existenziellen Denken gewonnen werden könne. Heidegger sei in dieser Hinsicht ein radikalerer existenzieller Denker als Kierkegaard, weil er ein solches ontologisches Element, das sich nicht auf existenziellem Weg finden lasse, vermeide (vgl. Wyschogrod 1954, 131 f.). Jedoch bleibe es dabei, dass Heideggers Denken nicht das existenzielle Pathos

¹¹ Diese Deutung weist Ähnlichkeiten mit derjenigen auf, die ich in dieser Arbeit vertreten möchte – wenngleich ich diese Bestimmung des Verhältnisses zeitlich auf Heideggers Marburger Jahre begrenzen und für andere Phasen andere Bestimmungen vorschlage.

¹² Es sei laut Wyschogrod auch dieser Unterschied, auf den Heidegger in seinen Anmerkungen in *Sein und Zeit* aufmerksam mache (vgl. Wyschogrod 1954, 125-128).

Kierkegaards fortführe. Dass Heidegger die Seinsfrage zu seinem zentralen Problem mache, entferne ihn von der Gruppe der existenziellen Denker, gleichwohl er versuche, das existenzielle Anliegen in seine Ontologie zu integrieren (vgl. Wyschogrod 1954, 135 f.). Für Wyschogrod bleibt es letztlich fraglich, ob eine solche Integration existenziellen Denkens in die Ontologie durchführbar ist (vgl. Wyschogrod 1954, 136-144).

Gerade eine solche existenzialistische Ontologie ist das Ziel von Calvin O. Schrag in seiner Arbeit *Existence and Freedom. Towards an Ontology of Human Finitude*. Seine zentrale These lautet, dass eine existenzialistische Ontologie bereits in Kierkegaards Schriften implizit angelegt sei und in Heideggers Philosophie zu ihrer höchsten systematischen Entfaltung komme (vgl. Schrag 1961, vi). Diese These wird im Buch zimal wiederholt. Sowohl Kierkegaards als auch Heideggers Rolle werden dadurch eindeutig festgelegt: Kierkegaard wird zum Vorläufer und Wegbereiter der heideggerschen Ontologie; Heidegger wird zum Explikator des impliziten ontologischen Denkens Kierkegaards. Dabei ist es wichtig zu bedenken, dass Schrag mit Ontologie immer eine Ontologie der menschlichen Existenz meint; Ontologie ist für ihn Existenzanalyse. Schrag ist damit der markanteste Vertreter einer Spielart der existenzphilosophischen Deutung: Kierkegaard und Heidegger werden darin vereint, dass es beiden um eine Ontologie der Existenz gehe. Dabei geraten nicht nur ihre davon abweichenden Anliegen aus dem Blick, sondern auch die zahlreichen, kleineren Unterschiede ihrer Konzeptionen von Existenz. Das Verhältnis von Kierkegaard und Heidegger wird auf die Formalisierung und Ontologisierung des kierkegaardschen Existenzverständnisses durch Heidegger reduziert.¹³

Ein repräsentatives Beispiel für diese Phase ist auch die Einschätzung von Dan Magurshak, die er in zwei seiner Beiträge zum *International Kierkegaard Commentary* vorträgt. Magurshak konstatiert ebenfalls eine tiefgreifende Abhängigkeit Heideggers von Kierkegaard: „Heidegger, deeply influenced by the work of this ‚religious writer,‘ made this work his own to such an extent that he failed to realize how much his own existential reflections relied upon Kierkegaard’s writings.“ (Magurshak 1987, 210) Im Gegensatz zu Schrag sieht er die Entwicklung von Kierkegaard zu Heidegger aber nicht als bereichernde, ontologisierende Explikation, sondern als rückschrittliche Abweichung. Seine zentrale These lautet, dass Kierkegaards Schriften reichhaltiger als jene Heideggers seien und Heidegger es verabsäume, Kierkegaard angemessen aufzugreifen (vgl. Magurshak 1985, 168 f.). Magurshak geht davon aus, dass es beiden um die angemessene Interpretation menschlicher Existenz gehe. Aus dieser Voraussetzung erwachsen die Kriterien für seinen Vergleich. In Bezug auf diesen anthropologischen Maßstab

¹³ Ein weiteres Beispiel ist George J. Stack, der ebenfalls die These vertritt, dass es sich bei den Existenzialien in *Sein und Zeit* um Formalisierungen von kierkegaardschen Kategorien handle (vgl. Stack 1969).

werden Kierkegaards Analysen als reichhaltiger und zutreffender charakterisiert. Auch in dieser Deutung kommen die unterschiedlichen Anliegen, die Kierkegaards und Heideggers Denken prägen, nicht zum Vorschein; sowohl das ontologische Anliegen Heideggers als auch das Christliche an Kierkegaards Denken werden in die existenzphilosophische Lektüre aufgelöst.

Ebenfalls im *International Kierkegaard Commentary* erschien die Arbeit von John M. Hoberman (1984). Dieser bietet eine Übersicht, in der er fünf Möglichkeiten schildert, das Verhältnis von Kierkegaard und Heidegger zu beschreiben (vgl. Hoberman 1984, 224 f.). Diese möchte ich aufgreifen und für eine Zusammenfassung dieser Phase der Rezeption nutzen: Die erste Möglichkeit besteht darin, Kierkegaard als einen von vielen Einflüssen auf Heidegger zu charakterisieren; diese Deutung war in der Heidegger-Forschung vorherrschend. Als Beispiel kann Otto Pöggelers richtungsweisende Arbeit *Der Denkweg Martin Heideggers* angeführt werden (vgl. Pöggeler 1990): In dieser wird Kierkegaard zwar regelmäßig genannt, ihm aber keine zentrale Rolle zugesprochen. Die Alternative besteht darin, Kierkegaard eine grundlegende Rolle für Heidegger zuzusprechen; darin ist sich die bislang angeführte, existenzphilosophische Literatur einig. Dies kann drittens in der Spielart erfolgen, Heidegger gegenüber Kierkegaard als einen Fortschritt anzusehen; dies ist die Deutung von Schrag. Viertens kann Heidegger als ein Rückschritt betrachtet werden; diese These wird am prominentesten von Magurshak vertreten.¹⁴ Die fünfte Deutung erkennt ebenfalls den Einfluss Kierkegaards auf Heidegger an, erklärt Heideggers Philosophie aber für gänzlich nutzlos.¹⁵

Zusammenfassend lässt sich die zentrale These der existenzphilosophischen Interpretation folgendermaßen zuspitzen: Sowohl Kierkegaard als auch Heidegger gehe es um eine angemessene Interpretation menschlicher Existenz; ihr Ziel sei folglich eine Ontologie der Existenz; diese ist orientiert auf die Möglichkeit eigentlichen Selbstseins, das es in Abgrenzung zur Uneigentlichkeit der Menge zu gewinnen gelte.

In späteren Einschätzungen wurde diese Rezeptionslinie kritisch gesehen. Schweidler erhebt gegen Magurshak – und implizit die gesamte Rezeptionslinie – den Vorwurf einer humanistischen Fehllektüre Kierkegaards und Heideggers (vgl. Schweidler 1988, 199). Es wurde auch das Label „Existenzphilosophie“ in Zweifel gezogen; und damit die Einordnung Kierkegaards und Heideggers:

¹⁴ Es gibt noch eine Reihe weiterer Arbeit, die sich dieser These anschließen. Diese behandeln vor allem das Verhältnis von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit (vgl. Berthold-Bond 1991 und Huntington 1995). Neuerdings hat sich Albinus (2013) für eine solche Sicht ausgesprochen.

¹⁵ Hoberman schreibt diese Position Kresten Nordentoft zu; dies scheint mir allerdings keine angemessene Darstellung von dessen Position zu sein. Nordentoft erklärt an der von Hoberman angeführten Stelle, dass er Kierkegaard mehr schätze als seinen „deutschen Lehrling“ Heidegger, er sich aber eines Urteils über den Einfluss Kierkegaards auf Heidegger enthalten möchte (vgl. Nordentoft 1972, 40). Er scheint mir damit am ehesten der vierten Gruppe zuordenbar. Es gelang mir nicht, einen Vertreter der fünften Deutung zu finden.

Was Kierkegaard really the father of existentialism? With the hindsight of several decades, this attribution reveals itself as a pure illusion, a *trompe-l'oeil*, a convenient way of domesticating Kierkegaard by subsuming him under a familiar category. It is now quite easy to see that the supposed family of ‚existentialist‘ philosophies never really existed, and this should enable us to restore some autonomy to Kierkegaard. He used to be seen as the forefather of Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Heidegger and Sartre. But this grouping has obviously collapsed – if indeed it was ever a reality outside a few academic textbooks.¹⁶ (Ricoeur 1998, 10)

Mit dieser distanzierten Perspektive auf die Existenzphilosophie etablierte sich auch eine andere Sichtweise auf das Verhältnis von Kierkegaard und Heidegger: „Präsent ist demgegenüber zwar Kierkegaard, von dem Heidegger eine Reihe von Themen und Begriffen übernimmt; bei allem aber, was Heidegger von Kierkegaard gelernt hat, ist es doch fraglich, ob er in seiner Philosophie auch die Grundgedanken Kierkegaards teilt.“ (Figal 1988, 18)

Die vorliegende Arbeit soll zeigen, dass das Label „Existenzphilosophie“ weder Kierkegaards noch Heideggers Denken gerecht wird und zum Missverständnis beider und ihres Verhältnisses beigetragen hat. Mein Ziel ist es, das Verhältnis von Heidegger und Kierkegaard unabhängig von solchen Labels aufzuarbeiten.

1.1.3. Die neue Kierkegaard-Renaissance und die Akzeptanz Heideggers im englischsprachigen Raum

Seit etwa zwei Jahrzehnten besteht eine neue Rezeptionssituation, deren Höhepunkt vermutlich gerade stattfindet. Diese betrifft sowohl die Kierkegaard- als auch die Heidegger-Forschung. Es scheint berechtigt, von einer neuen Kierkegaard-Renaissance zu sprechen. Dies möchte ich zunächst an einigen institutionellen Entwicklungen festmachen. Ein wichtiger Grundpfeiler war die Etablierung des Kierkegaard Forschungszentrums in Kopenhagen und die Veröffentlichung einer neuen Edition von Kierkegaards Schriften zwischen 1997 und 2013.¹⁷ *Søren Kierkegaards Skrifter* stellt auch die Basis für zahlreiche Übersetzungsprojekte dar, die weiter zur Verbreitung von Kier-

¹⁶ Jaspers sieht im „Existenzialismus“ – der freilich nicht einfach mit der Existenzphilosophie identifiziert werden kann – gar einen Ausdruck der Uneigentlichkeit der Menge: „Die Öffentlichkeit bildet ihre Phantome, so heute das des Existenzialismus, indem sie, was Sartre bewirkt hat, als das nimmt, worunter sie alle anderen, die von Existenz reden und einen Bezug zu Kierkegaard haben, subsumiert. Die Suggestion eines solchen Phantoms ist so groß, daß von Philosophiedozenten Bücher geschrieben werden über eine Sache, die sie als ein Ganzes zu sehen meinen, schon historisch überblicken und mit deren Voraussetzungen durch die Jahrhunderte darstellen. Mir ist das, wie offenbar auch Heidegger, durchaus zuwider. Es wird dem eigenen Bewußtsein etwas Fremdes aufgezungen.“ (Jaspers 1977, 103)

¹⁷ Die neue dänische Edition *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS) steht gratis im Internet zur Verfügung: <http://sks.dk> (Letzter Zugriff: 30.09.2014).

kegaards Schriften beitragen.¹⁸ Parallel dazu wurde die Hong Kierkegaard Library am St. Olaf College in Northfield, Minnesota – insbesondere durch ihr Summer Fellows Program – zu einer wichtigen Anlaufstelle für zahlreiche, vor allem junge Forscherinnen und Forscher, die sich näher mit Kierkegaard beschäftigen möchten.¹⁹ Schließlich war das 200. Geburtsjahr Kierkegaards 2013 der Anlass für zahlreiche Konferenzen und Publikationsprojekte.²⁰ Die Publikationen zu Kierkegaard, die in den letzten Jahren erschienen sind, sind kaum noch zu überblicken.²¹ Es scheint also berechtigt, von einer neuen Kierkegaard-Renaissance zu sprechen. Auffällig ist dabei, dass sich der Schwerpunkt der Kierkegaard-Rezeption mittlerweile eindeutig in den englischsprachigen Raum verlagert hat.

Parallel zu dieser Entwicklung in der Kierkegaard-Forschung wurde auch Heidegger im englischen Sprachraum salonfähig. Vier Indizien, die für diese Feststellung sprechen, seien hier angeführt: Erstens gibt es eine Reihe von amerikanischen Heidegger-Forschern, die wichtige Beiträge zu dessen Verständnis geleistet haben; hier kann etwa an Thomas Sheehan (1981), Theodore Kisiel (1993) und John Van Buren (1994) gedacht werden sowie, das Verhältnis von Heidegger mit Husserl und anderen Traditionen betreffend, an Steven Crowell (2001). Zweitens können amerikanische Vertreter kontinentaler Philosophie, die sich in hohem Maß auf Heidegger beziehen, genannt werden, etwa John D. Caputo (1987), Richard Rorty (2010) oder John Sallis. Drittens wurde auch der Dialog zwischen Heidegger und der analytischen Philosophie hergestellt; dies geht vor allem auf Hubert Dreyfus (1992) zurück und wurde von zahlreichen seiner Kollegen und Schüler weiter geführt, etwa John Haugeland (1982), Robert Brandom (1997), William Blattner (1999), Richard Polt (1999), Taylor Carman (2003) und Mark Wrathall (2010). Parallel dazu erfolgten viertens auch zahlreiche Übersetzungen von Heideggers Schriften ins Englische; zum Beispiel wurden zwischen 1999 und 2013 sämtliche frühen Freiburger Vorlesungen übersetzt, sodass nunmehr auch ein eingehendes Studium dieser Frühphase in englischer Sprache möglich ist.

Die letzten beiden Jahrzehnte wurden auch geprägt durch die Arbeiten mehrerer Forscher, die sich sowohl in der Kierkegaard- als auch der Heidegger-Forschung einen Namen machten: Arne Grøn (1997, 1999), George Pattison (2000, 2005) sowie Stephen Mulhall (2001). Sie waren, gerade auch durch ihre akademische Lehrtätigkeit, der Anstoß dafür, dass das Verhältnis von Heidegger und Kierkegaard neuerlich zum

¹⁸ Für eine Übersicht zu den laufenden Übersetzungsprojekten vgl. <http://www.skc.ku.dk/english/research/translation/> (Letzter Zugriff: 30.09.2014).

¹⁹ Vgl. <http://www.stolaf.edu/collections/kierkegaard/> (Letzter Zugriff: 30.09.2014).

²⁰ Für eine Übersicht der Aktivitäten im Jubiläumsjahr vgl. <http://sk2013.ku.dk/english/> (Letzter Zugriff: 30.09.2014).

²¹ Die amerikanische Søren Kierkegaard Society versucht regelmäßig, mit den Veröffentlichungen Schritt zu halten und eine möglichst umfassende Bibliographie zu erstellen: <http://lib.tcu.edu/staff/bellinger/SK2ndary-bib.htm> (Letzter Zugriff: 30.09.2014).

Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen wurde. So wurden in den letzten Jahren mehrere wissenschaftliche Qualifizierungsarbeiten zu diesem Thema verfasst (vgl. Quist 2009, Morel 2010, Muñoz Criollo 2013 und Hüscher 2014).²² Auch diese Arbeiten leisten jedoch nicht die historisch-philologisch fundierte, umfassende Aufarbeitung des Verhältnisses von Heidegger und Kierkegaard, die ich mit dieser Arbeit vorlege. Ich hoffe, auf eine Forschungslandschaft zu treffen, die vorbereitet ist, um aus meiner Darstellung fruchtbare Anregungen für weitere Untersuchungen zu gewinnen.

1.2. Quellenlage

Magurshak schreibt in einem seiner Beiträge zum *International Kierkegaard Commentary*: „More than a half century after the publication of *Being and Time*, the extent of Heidegger's debt to the writings of Kierkegaard still remains obscure. Heidegger says little in his published work regarding the matter, and preliminary indications are that the unpublished material in Marbach will shed no light on the subject.“ (Magurshak 1987, 209) In ähnlicher Weise deutet Pöggeler in einem bekannten Diktum an, dass Heidegger „wie ein Fuchs mit dem Schwanz die Spuren des eigenen Weges“ (Pöggeler 1999, 268) verwische. Dies war lange Zeit die dominante Sichtweise, die sich zu einem hartnäckigen Vorurteil verdichtet hat: Heidegger verabsäume die Nennung der für ihn entscheidenden Quellen und entsprechend fänden sich bei ihm auch kaum Äußerungen zu Kierkegaard. Daraus folgt laut dieser Deutung, dass es für eine Bestimmung des Verhältnisses von Kierkegaard und Heidegger ausreichend sei, die wenigen bekannten Passagen, die dieses Urteil bekräftigen, anzuführen; es bestehe keine Notwendigkeit, weiter nach Belegen für Heideggers Kierkegaard-Lektüre zu suchen und sein Kierkegaard-Verständnis zu rekonstruieren.²³

Während Pöggelers ironische Bemerkung wenigstens einen gewissen, markanten Aspekt an Heideggers intellektuellem Stil trifft, ist Magurshaks Einschätzung schlichtweg nicht zutreffend: Tatsächlich haben die Veröffentlichungen der letzten Jahre viel mehr Material zum Vorschein gebracht, als dieses leidige Narrativ – das größtenteils noch heute tradiert wird – uns wahrhaben lassen möchte. Es muss daher im Gegensatz zu

²² Die Arbeit von Morel konnte ich aufgrund meiner mangelnden Französischkenntnisse nur grob studieren. Die Arbeit von Hüscher durchlief nicht mehr rechtzeitig vor Fertigstellung meiner Dissertation den Sacherschließungsprozess an der Universitätsbibliothek der Universität Wien.

²³ Noreen Khawaja hat in einem unveröffentlichten Manuskript, das sie mir zur Verfügung stellte, auf diesen Missstand hingewiesen: „Where Heidegger's statements about Kierkegaard are included in the analysis, the dominant tendency has been to recycle the same handful of passages again and again.“ – „This conspicuous neglect to acknowledge and adequately appraise Heidegger's Kierkegaard has in fact come to stand as one of the most persistent parentheses in all of Heidegger scholarship.“

dieser verbreiteten Sichtweise nachdrücklich betont werden, dass es die Quellenlage durchaus erlaubt, Heideggers Kierkegaard-Rezeption im Detail zu rekonstruieren.

Zur Verteidigung von Pöggeler und Magurshak kann angeführt werden, dass uns heute tatsächlich weit mehr Material zur Verfügung steht als noch vor wenigen Jahren. Insbesondere zwei Entwicklungen haben zu dieser veränderten Quellenlage geführt. Erstens spielt das Material zu Heideggers Leben und Werk die zentrale Rolle. Allen voran die Veröffentlichungen im Rahmen der *Heidegger Gesamtausgabe* leisten einen wichtigen Beitrag. Während die erste Abteilung der *Gesamtausgabe*, die Heideggers zu Lebzeiten veröffentlichte Schriften enthält, tatsächlich nur wenige Hinweise auf Kierkegaard bereitstellt, liefern die anderen drei Abteilungen reichlich Material: Die Herausgabe der Vorlesungen in der zweiten Abteilung ist mittlerweile abgeschlossen, sodass dieser sehr umfangreiche Teil von Heideggers Werk nunmehr vollständig vorliegt. Auch die Herausgabe der dritten Abteilung, die unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge und Gedachtes enthält, ist weit fortgeschritten; es fehlen nur noch zwei Bände, wobei von diesen der Band *Vorträge* (GA 80) für die Untersuchung des Verhältnisses zu Kierkegaard relevant sein könnte; allerdings wird dessen Fehlen dadurch kompensiert, dass einige der wichtigeren Vorträge bereits an anderer Stelle veröffentlicht wurden (so etwa die *Kasseler-Vorträge* (vgl. Heidegger [1925] 1993)). Im Rahmen der vierten Abteilung sind mittlerweile sämtliche der geplanten Bände zu Heideggers Seminaren veröffentlicht – eine Ausnahme sind die Zollikoner Seminare, die jedoch ebenfalls in Einzelausgabe zugänglich sind (vgl. Heidegger 2006). Zuletzt wurden mit den viel diskutierten sogenannten „Schwarzen Heften“ auch die ersten von Heideggers „geheimeren“ Aufzeichnungen veröffentlicht. Die weit fortgeschrittene Edition der *Gesamtausgabe* bietet eine solide Grundlage für umfassende Untersuchungen zu Heidegger Denken. Neben der *Gesamtausgabe* eröffnen insbesondere die Editionen von zahlreichen Briefwechseln weitere Einblicke in Heideggers Lebens- und Denkweg. Zusätzlich werden von mir auch weitere Texte Heideggers, die in Einzelausgaben erschienen sind, hinzugezogen.

Neben den Materialien zu Heidegger spielt zweitens auch die Rezeptionsforschung zu Kierkegaard eine wichtige Rolle. Sie bildet die Grundlage für die historische Aufarbeitung des Verhältnisses in ihrem zeitgenössischen Kontext. Hierbei kann auf zahlreiche Vorarbeiten zurückgegriffen werden, die zum Teil erst in den letzten Jahren geleistet wurden.²⁴

Die neue Sicht auf die Quellenlage und das umfangreiche Material, das diese zu Tage bringt, wird als Anlass genommen, die Frage nach dem Verhältnis von Heidegger und Kierkegaard neu zu stellen. Die Erkenntnisse zu diesem Verhältnis, die aus diesen

²⁴ Für einen Literaturüberblick zur Rezeptionsforschung siehe die Einleitung in den ersten Teil dieser Arbeit.

Materialien gewonnen werden können, werden in der vorliegenden Arbeit erstmals in gesammelter Form vorgelegt.

1.3. Fragestellung und Methode

Das Thema der vorliegenden Arbeit ist die Untersuchung von Heideggers tatsächlicher oder historisch sehr wahrscheinlicher Kierkegaard-Rezeption. Als Kontrast kann auf meine frühere Arbeit zu Kierkegaard und Heidegger verwiesen werden (vgl. Thonhau-
ser 2011a); deren Fragestellung war im Konjunktiv gehalten: Was hätten Kierkegaard und Heidegger voneinander lernen können? Was können wir für unser Verständnis von der wechselseitigen Gegenlektüre dieser beiden Denker lernen? Die vorliegende Arbeit stellt dagegen den Versuch dar, die Frage nach dem Verhältnis von Heidegger und Kierkegaard im Indikativ zu stellen. Von den bisherigen Arbeiten zum Verhältnis von Heidegger und Kierkegaard unterscheidet sie sich dabei dahingehend, dass sie Heideggers Kierkegaard-Rezeption durchgehend in historisch-philologisch fundierter Perspektive beleuchtet. Historisch ist die Perspektive dabei im zweifachen Sinn: Erstens lese ich Heideggers Kierkegaard-Rezeption in ihrem historischen Kontext, das heißt im Zusammenhang der deutschsprachigen Übersetzungs- und Interpretationssituation Kierkegaards im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts. Zweitens betrachte ich Heideggers Kierkegaard-Rezeption relativ auf die verschiedenen Phasen seines Denkweges.

Das vorrangige Ziel der Arbeit ist es, ein historisch zuverlässiges Bild des Verhältnisses von Heidegger und Kierkegaard zu zeichnen. Die historisch-philologische Aufarbeitung des Verhältnisses erscheint mir als die notwendige Grundlage dafür, eine fundierte philosophisch-systematische Auseinandersetzung leisten zu können. Die historisch-philologische Darstellung soll dabei nicht nur meine eigene Interpretation untermauern, sondern auch die Grundlage für weiterführende Forschungen bieten.

Aus dieser allgemeinen Zielsetzung ergeben sich mehrere Teilziele:

- Das erste Ziel ist die Untersuchung der Quellen, die Heidegger zur Verfügung standen, um Kierkegaards Denken zu rezipieren. Dazu bedarf es der Aufarbeitung der deutschsprachigen Rezeptions- und Übersetzungsgeschichte Kierkegaards.
- Die Hauptaufgabe ist die Untersuchung von Heideggers Kierkegaard-Rezeption im Kontext der allgemeinen Tendenzen der deutschsprachigen Kierkegaard-Rezeption. Dieses Teilziel lässt sich wiederum in vier Aspekte unterteilen:
 - a) Heideggers Kierkegaard-Lektüre: Welche Texte Kierkegaards hat Heidegger zu welchem Zeitpunkt gelesen? Welche Übersetzungen hat er für diese Lektüre herangezogen?
 - b) Heideggers Kierkegaard-Verständnis: Wie hat Heidegger Kierkegaard

verstanden? Welches Bild machte er sich von ihm?

- c) Die Rolle Kierkegaards für Heideggers Denkweg: Welchen Einfluss hatte Kierkegaard auf Heideggers Denken?
- d) Das philosophisch-systematische Verhältnis: Welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede bestehen zwischen dem Denken Kierkegaards und jenem Heideggers?

An dieser Stelle können zwei wesentliche Thesen genannt werden, die sich im Forschungsprozess bewährt haben und für die Struktur dieser Untersuchung leitend sind:

Die erste These lautet, dass sich Heideggers Kierkegaard-Rezeption bei genauerer Betrachtung als eine Rezeption jener Kierkegaard-Bilder herausstellt, die durch die deutschsprachige Rezeptions- und Übersetzungsgeschichte zur Verfügung gestellt wurden. Daher muss eine Studie zu Heideggers Kierkegaard-Rezeption die Texte Kierkegaards in jener Form heranziehen, wie sie Heidegger zugänglich waren. Um dies leisten zu können, ist es notwendig, zunächst die deutsche Rezeptions- und Übersetzungsgeschichte Kierkegaards aufzuarbeiten, um allererst eine Ahnung davon zu erlangen, von welchem „Kierkegaard“ in der Frage nach Heideggers Kierkegaard-Rezeption überhaupt die Rede ist. Daraus ziehe ich eine wichtige methodologische Konsequenz: Die Textgrundlage für Heideggers Kierkegaard-Lektüre waren die Kierkegaard-Übersetzungen und die Kierkegaard-Literatur im Deutschland seiner Zeit. Daher ist es im Rahmen dieser Arbeit, die sich mit der tatsächlichen Kierkegaard-Rezeption Heideggers auseinandersetzt, nicht zielführend, hinter die Übersetzungen zurück zum dänischen Original zu gehen. Aufgrund dieser spezifischen Zielsetzung wird in dieser Arbeit daher keine eigenständige Kierkegaard-Interpretation vorgelegt. Kierkegaard wird innerhalb des Deutungsrahmens, der durch die deutschsprachige Rezeption nahegelegt wird, interpretiert, und vor diesem Hintergrund das spezifische Kierkegaard-Verständnis Heideggers diskutiert.

Die zweite These besagt, dass Heideggers Verhältnis zu Kierkegaard kein einheitliches ist, sondern eine fragmentarische, zeitlich sich wandelnde Abfolge von Verhältnissen. Ich ziehe daraus die Konsequenz, dass Heideggers Kierkegaard-Rezeption relativ auf die Entwicklungen seines Denkweges betrachtet werden muss. Das vorrangige Anliegen dieser Arbeit ist dabei ein hermeneutisches: Heideggers Kierkegaard-Rezeption soll nachvollziehbar und verständlich gemacht werden. Es handelt sich um keine vergleichende Studie, sondern um eine historische und systematische Rekonstruktion. Entsprechend ist es nicht das Ziel dieser Arbeit, die Positionen miteinander zu vergleichen oder gegeneinander abzuwägen. Dem hermeneutischen Anliegen ist es auch geschuldet, dass Kritik an den vorgetragenen Kierkegaard-Bildern – inklusive dem Kierkegaard-Verständnis Heideggers – nur zurückhaltend vorgebracht wird. Ziel ist es, das umfangreiche Quellenmaterial allererst verständlich zu machen; für die kritische Evaluation werden dabei vielfach nur die Grundlagen geliefert.

1.4. Gliederung der Arbeit und methodische Konsequenzen

Aus den genannten Zielsetzungen und methodischen Erwägungen ergeben sich die verschiedenen Teile dieser Arbeit mit ihren unterschiedlichen methodischen Vorgehensweisen. Im ersten Teil werden die allgemeinen Tendenzen der Rezeptions- und Übersetzungsgeschichte Kierkegaards behandelt. Der zweite Teil beschäftigt sich mit der spezifischen Kierkegaard-Rezeption Heideggers. Im Folgenden werden die methodischen Überlegungen zu beiden Teilen nacheinander behandelt.

Aufbauend auf die Einsicht in die zentrale Bedeutung des historischen Kontexts für ein Verständnis von Heideggers Kierkegaard-Rezeption, liefert der erste Teil eine Untersuchung der deutschsprachigen Rezeptions- und Übersetzungsgeschichte Kierkegaards von ihren Anfängen bis in die 1930er Jahre. Die Machtübernahmen durch die Nationalsozialisten in Deutschland und die Austrofaschisten in Österreich im Jahr 1933 markieren den historischen Einschnitt, der als Abschluss des Untersuchungszeitraums dient; ab diesem Datum reduzierten sich die Veröffentlichungen zu Kierkegaard markant und stiegen erst in den Nachkriegsjahren wieder an. Im Vorgriff auf die Ergebnisse des zweiten Teils lässt sich zudem festhalten, dass für ein Verständnis von Heideggers Kierkegaard-Rezeption vor allem die Rezeptionssituation der 1920er Jahre entscheidend ist, die durch die Übersetzungen der 1910er Jahre bestimmt wird, sodass eine Behandlung späterer Entwicklungen keinen entscheidenden Beitrag leisten würde.

Es hat sich im Verlauf des Forschungsprozesses gezeigt, dass es unmöglich ist, Übersetzungs- und Interpretationsgeschichte voneinander zu trennen. Daher werden Übersetzungen und Interpretationen gleichermaßen berücksichtigt und in der historischen Darstellung miteinander verflochten. Der Schwerpunkt liegt dabei auf den Übersetzungen, weil es mir für ein Verständnis von Heideggers Kierkegaard-Rezeption vorrangig erscheint, detaillierte Kenntnisse der Ausgaben, die er für seine Kierkegaard-Lektüre heranzog, zu besitzen. Bei den Übersetzungen wird Vollständigkeit angestrebt. Auch bei den sonstigen Materialien ist eine möglichst umfassende Sammlung das Ziel, in der Darstellung ist aber eine selektive Vorgehensweise notwendig, um die Arbeit nicht ausufern zu lassen. Ich konzentriere mich dabei auf die verschiedenen Kierkegaard-Bilder, die in den vorliegenden Interpretationen vermittelt werden; es geht mit anderen Worten um die Frage, *wie* bzw. *als wer* Kierkegaard in diesen Texten präsentiert wird.

Ich habe mich für eine chronologisch-personenzentrierte Ordnung des Materials entschieden. Das heißt, dass die Darstellung des ersten Teils in chronologischer Abfolge erfolgt, wobei die wichtigsten Übersetzer und Interpreten die grobe Struktur vorgeben. Interaktionen zwischen den Personen werden in jenem Kapitel behandelt, denen sie mir stärker zugehörig erscheinen; in seltenen Fällen sind auch Wiederholungen nicht zu vermeiden. Der Fokus auf die in der deutschsprachigen Kierkegaard-Rezeption

dargebotenen Kierkegaard-Bilder legt manchmal auch eine Ordnung nach inhaltlichen Gesichtspunkten nahe (so zum Beispiel bei der Behandlung von Kierkegaards „Tagebüchern“), weswegen es zu vereinzelt Abweichungen von der personenzentrierten Darstellungsform kommt. Die Untersuchung von Heideggers Kierkegaard-Lektüre zeigt,²⁵ dass sich Heidegger bei den bislang bekannten Verweisen auf Kierkegaard, die genaue Rückschlüsse auf seine Lektüre zulassen, ausschließlich auf die Übersetzungen von Christoph Schrempf, Hermann Gottsched und Theodor Haecker bezieht, wobei ein Großteil der Referenzen auf Schrempfs und Gottscheds Ausgabe der *Gesammelten Werke* verweist. Aus diesem Grund steht die Tätigkeit dieser drei Übersetzer im Zentrum des ersten Teils.

Weil viele der im ersten Teil besprochenen Texte schwierig zugänglich sind und es teilweise mit großen Mühen verbunden ist, diese für ein eigenes Studium zu beschaffen, gebe ich in meiner Darstellung immer wieder längere Passagen wörtlich wieder, um es zu ermöglichen, sich bei der Lektüre dieser Arbeit zumindest in gewissen Grenzen selbst ein Bild von den besprochenen Texten zu machen. Dies passiert insbesondere dort häufig, wo sich Übersetzer zu ihrer Vorgehensweise bei den Übersetzungen äußern.

Ein weiteres Ziel war es, den ersten Teil so zu gestalten, dass er auch unabhängig vom darauf aufbauenden Studium von Heideggers Kierkegaard-Rezeption seinen Wert hat, insofern die Einsicht in die Bedeutung des rezeptions- und übersetzungsgeschichtlichen Kontexts nicht nur für Heidegger, sondern auch für seine Zeitgenossen gilt. Untersuchungen der Kierkegaard-Rezeptionen von anderen Denkern aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts können also ebenfalls auf die im ersten Teil gelegten Grundlagen aufbauen.

Im zweiten Teil folgt die Untersuchung von Heideggers Kierkegaard-Rezeption. Das erste Kapitel des zweiten Teils nimmt dabei eine Sonderstellung ein. In Kapitel 9 wird Heideggers Kierkegaard-Lektüre behandelt, also die Frage, welche Teile von Kierkegaards Werk von Heidegger wann und in welchen Übersetzungen gelesen wurden. Ziel dieses Kapitels ist eine Übersicht aller Stellen in Heideggers Texten, an denen auf Kierkegaard Bezug genommen wird. Hierbei habe ich den Versuch unternommen, alle Texte Heideggers, die bislang veröffentlicht wurden, zu berücksichtigen – allen voran die Bände im Rahmen der *Gesamtausgabe*, aber auch weitere Texte in Einzelausgaben sowie die bislang publizierten Korrespondenzen. In diesem Kapitel wird keine inhaltliche Interpretation geleistet. Es handelt sich um eine Übersichtsdarstellung, die zum Teil auch nach quantitativen Gesichtspunkten verfährt.

²⁵ Siehe Kapitel 9.3.1.

Die folgende Untersuchung von Heideggers Kierkegaard-Verständnis und des philosophisch-systematischen Verhältnisses der beiden Denker, die den Hauptteil des zweiten Teils und den Schwerpunkt der gesamten Arbeit ausmacht, baut auf den Erkenntnissen des ersten Teils und von Kapitel 9 auf. Dies ist insbesondere durch die historisch-philologisch fundierte Zusammenstellung der Texte der Fall: Heideggers tatsächliche Kierkegaard-Lektüre wird als ständiger Maßstab herangezogen und der Fokus auf jene Texte gelegt, in denen sich eine Kierkegaard-Rezeption Heideggers eindeutig nachweisen lässt. Ebenso werden Zitate aus Kierkegaards Texten durchgängig aus jenen Ausgaben wiedergegeben, die Heidegger zur Verfügung standen; gleichwohl wurden alle Übersetzungen mit dem dänischen Originaltext verglichen und – wo mir dies für das Verständnis erforderlich erschien – kommentiert.

Der These entsprechend, dass Heideggers Kierkegaard-Verständnis kein einheitliches ist, sondern Wandlungen unterworfen ist, die relativ auf die Entwicklungen von Heideggers Denkweg zu deuten sind, habe ich mich für eine chronologische Darstellung entschieden, aus der die Grobgliederung des zweiten Teils in drei Abschnitte entspringt. Die drei Abschnitte geben die Grobeinteilung der Phasen des Verhältnisses von Heidegger und Kierkegaard wieder. Innerhalb der Abschnitte bricht die Untersuchung mit der chronologischen Ordnung und folgt einer Strukturierung der einzelnen Kapitel anhand von systematischen Gesichtspunkten. Jedes Kapitel bildet dabei einen in sich geschlossene, thematische Einheit.

1.5. Die Phasen von Heideggers Kierkegaard-Rezeption

In Zusammenhang mit der Frage nach Kierkegaards Bedeutung für Heideggers Denkweg zeigt sich, dass bei Heideggers Kierkegaard-Rezeption mehrere Phasen unterschieden werden müssen:

Die *erste Phase* umfasst Heideggers Tätigkeit in Freiburg als Assistent Husserls (1919-1923): Hier lässt sich eine produktive Auseinandersetzung mit Kierkegaards Schriften beobachten, die durchaus auch in affirmativen Stellungnahmen zu dessen Werk ihren Niederschlag findet. Heideggers in dieser Zeit verfolgtes Projekt einer Hermeneutik der Faktizität führt dazu, dass von Seiten Heideggers vor allem im Kontext methodischer Fragestellungen eine Bezugnahme auf Kierkegaard stattfindet. Daneben spielt auch Heideggers Auseinandersetzung mit dem (persönlichen und geistesgeschichtlichen) religiösen Erbe eine Rolle; die Bedeutung Kierkegaards für diesen Aspekt scheint aber geringer zu sein als gewöhnlich angenommen wird, was jedoch nicht heißt, dass sie gänzlich zu vernachlässigen ist.

Die *zweite Phase* umfasst Heideggers Marburger Jahre (1923-1928) und hierbei einerseits die umfangreichen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, die Heidegger in Marburg hielt, und andererseits sein frühes Hauptwerk *Sein und Zeit*. Einerseits spielt

Kierkegaard in Heideggers Vorlesungen kaum eine Rolle; dies zeigt sich schon rein äußerlich durch die sehr geringe Anzahl an Stellen, an denen Kierkegaard Erwähnung findet. Wo Kierkegaard doch vorkommt – und dies betrifft nun andererseits vor allem *Sein und Zeit* – lässt sich beobachten, dass Heidegger zunehmend um Abgrenzung bemüht ist und seine Stellungnahmen zu Kierkegaard auch entsprechend in höherem Maße kritisch bis ablehnend werden. Im Hintergrund lässt sich jedoch weiterhin eine produktive Auseinandersetzung mit kierkegaardschen Gedankengängen beobachten, die durch eine philosophisch-systematische Auseinandersetzung mit den Texten zum Vorschein zu bringen ist.

Die *dritte Phase* beginnt nach Heideggers Rückkehr nach Freiburg als Nachfolger Husserls und dauert bis Mitte der 1930er Jahre. Es handelt sich um eine Phase der enthusiastischen Affirmation, in der Kierkegaard auch regelmäßig in Heideggers Vorlesungen und sonstigen Texten erwähnt wird. Es bestehen jedoch Zweifel, ob Heidegger den Dänen in dieser Phase wirklich noch gelesen und aus dieser Lektüre produktive Anregungen gewonnen hat. Es deutet sich in dieser Phase bereits an, dass es Heidegger in erster Linie um eine geistesgeschichtliche Einordnung Kierkegaards geht. Ein weiteres wichtiges Motiv ist die Interpretation von *Sein und Zeit* und Heideggers damit verbundener Kampf gegen eine existenzialistische Deutung seines frühen Hauptwerks.

Die *vierte Phase* dauert von Mitte der 1930er Jahre bis Mitte der 1940er Jahre. Es stehen weiterhin die gleichen Themen wie in der dritten Phase im Mittelpunkt: Die geistesgeschichtliche Einordnung Kierkegaards und die Interpretation von *Sein und Zeit*. Es lässt sich aber ein grundlegender Wandel von Heideggers Kierkegaard-Bild beobachten. Während Heideggers Interpretation des Verhältnisses von Kierkegaard und Hegel Zeit seines Lebens konstant bleibt, lässt sich anhand seiner Einschätzung des Verhältnisses von Kierkegaard und Nietzsche die Wandlung seines Kierkegaard-Bildes nachzeichnen. Dieser Wandel wird vor allem durch ein geändertes Verständnis von Nietzsche hervorgerufen, in dessen Folge für Heidegger die erneute Abgrenzung von Kierkegaard in den Vordergrund tritt. Mit dieser Entwicklung geht eine Abnahme der Erwähnungen Kierkegaards und ein zunehmendes Desinteresse an seinem Denken einher. Die große Ausnahme stellt das SS 1941 dar, in dem die ausführlichste, sich in schriftlichen Zeugnissen manifestierende Beschäftigung mit Kierkegaard stattfindet. Doch auch in diesen Stellungnahmen geht es Heidegger vorrangig um eine Klärung seines Verhältnisses zu Kierkegaard und um dessen geistesgeschichtliche Einordnung.

Zwischen 1946 und 1952 ließen sich keine Äußerungen zu Kierkegaard finden. Von 1952 bis 1958 kann die durch Desinteresse gekennzeichnete *Spätphase* datiert werden. In dieser Phase gibt es vereinzelte Erwähnungen Kierkegaards, diese stammen aber vor allem aus Seminaren und erfolgen zumeist als Reaktion auf entsprechende studentische Fragen. Ab 1959 ist keine weitere Rezeption nachweisbar.

Erster Teil
Die Rezeptions- und Übersetzungsgeschichte der
Schriften Kierkegaards

Das Ziel dieses ersten Teils ist es, den Kontext von Heideggers Kierkegaard-Rezeption zu untersuchen. Dazu dient eine Darstellung der deutschsprachigen Rezeptions- und Übersetzungsgeschichte Kierkegaards von ihren Anfängen bis in die 1930er Jahre. Für diesen ersten Teil ist es mir möglich, auf eine reichhaltige Forschungstradition zur deutschsprachigen Rezeptionsgeschichte Kierkegaards zurückzugreifen. Gerade im deutschsprachigen Raum ist die Rezeptionsgeschichte ein wichtiger Bestandteil der Kierkegaard-Forschung und kann ihrerseits auf eine lange Tradition zurückblicken.²⁶ Meine Arbeit wäre ohne diese umfangreichen Forschungen undenkbar. Alle Angaben, die im Folgenden gemacht werden, beruhen aber – wenn nicht anders vermerkt – auf eigener Einsicht in die Originalquellen.

Der chronologisch-personenzentrierte Darstellung von Übersetzungs- und Interpretationsgeschichte folgend gliedert sich der erste Teil in folgende Kapitel: Erstens wird die deutsche Frührezeption Kierkegaards von den Anfängen bis zum ersten Auftauchen von Schrempf um ca. 1890 kurz umrissen (2). Zweitens werden die Kierkegaard-Übersetzungen und -Interpretationen, die Schrempf im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts vorlegte, untersucht (3). Es folgt drittens eine Übersicht über die wichtigsten Entwicklungen der Kierkegaard-Rezeption um die Jahrhundertwende (4). Viertens komme ich wiederum auf die Übersetzungstätigkeit von Schrempf zurück, wobei nunmehr seine Herausgabe der ersten deutschsprachigen Ausgabe der *Gesammelten Werke* Kierkegaards, die ab 1909 im Diederichs-Verlag erfolgte, im Mittelpunkt steht (5). Gegenstand des fünften Kapitels ist Haeckers Tätigkeit als Übersetzer und Interpret Kierkegaards, die sich hauptsächlich von 1913 bis 1923 erstreckte (6). Sechstens befasse ich mich mit den sonstigen Entwicklungen der 1910er und der sogenannten Kierkegaard-Renaissance der 1920er Jahre (7). Den Abschluss bildet eine Zusammenfassung, die sich auf die Übersetzungsgeschichte und die verschiedenen Kierkegaard-Bilder, die in der deutschsprachigen Rezeption vorzufinden sind, konzentriert (8).

²⁶ Es sollen hier nur die wichtigsten Beiträge zur Rezeptionsforschung in chronologischer Reihenfolge genannt werden, wobei nur Übersichtsdarstellungen Berücksichtigung finden (Literatur zu einzelnen Aspekten wird an den jeweiligen Stellen angeführt): Hansen-Löve 1952, Theunissen 1958, Schoeps 1963, Theunissen/Greve 1979, Kloeden 1981, 1982 und 1987, Anz 1983, Greve 1985, Harbsmeier 1994 und 2000, Purkarthofer 2003 sowie Schwab 2008 und 2009. Herauszuheben aus der umfangreichen Literatur sind Maliks Monographie *Receiving Søren Kierkegaard. The Early Impact and Transmission of His Thought* (vgl. Malik 1997), die trotz mancher Ungenauigkeiten weiterhin die unverzichtbare Grundlage für ein Studium der frühen Phase der Rezeption ist, und die zahlreichen, sehr ausführlichen und genau recherchierten Arbeiten von Schulz (1999, 2004, 2005 und 2009).

2. Die deutschsprachige Frührezeption

Dieses erste Kapitel liefert eine Übersicht über die deutschsprachige Frührezeption Kierkegaards bis zum Auftauchen von Christoph Schrenpf um 1890. Weil sich kein direkter Einfluss dieser Periode auf die Kierkegaard-Rezeption Heideggers nachweisen lässt, wird die Darstellung kurz gehalten. Der Schwerpunkt wird dabei auf die gegensätzlichen Kierkegaard-Bilder von Albert Bärthold (2.2) und Georg Brandes (2.3) gelegt. Davor wird eine Übersicht der ersten Spuren Kierkegaards in Deutschland geboten (2.1). Abschließend folgt eine ergänzende Erwähnung einiger weiterer früher Quellen (2.4).

2.1. Die frühesten Spuren Kierkegaards in Deutschland

Zu Kierkegaards Lebzeiten wurde in Deutschland kaum Notiz von ihm genommen. Die einzigen Ausnahmen bilden eine 1845 veröffentlichte Rezension der *Philosophischen Brocken*, die ohne Angabe des Autors abgedruckt aber mit Sicherheit von Andreas Frederik Beck verfasst wurde,²⁷ und ein kurzer Abschnitt in Johann Georg Theodor Grässes *Geschichte der Poesie Europas* aus dem Jahr 1848, in dem auf den „Hegelianer Kierkegaard“ (Grässe 1848, 979) Bezug genommen wird (vgl. Schulz 2009, 311 f.).

In den 1850er und 1860er Jahren schaffte es der gegen Kierkegaards Lebensende entfachte Kirchenkampf vereinzelt, auch in Deutschland registriert zu werden. 1856 wurden Auszüge aus *Der Augenblick* ergänzt um Informationen zu Kierkegaards Biographie und den Ereignissen in Kopenhagen in deutscher Sprache veröffentlicht (vgl. Quehl 1856, 277-297). Auch in der deutschsprachigen *Copenhagener Zeitung* war der Kirchenkampf in mehreren Artikeln ein Thema (vgl. Malik 1997, 126 f.). Ebenfalls im selben Jahr äußerte sich der deutsche Historiker und konservative Politiker Joseph Edmund Jörg, seines Zeichens Katholik, zum Kirchenkampf (vgl. Schulz 2009, 313); er begrüßte Kierkegaards Angriff auf die dänische Staatskirche, meint aber, dass dieser nicht zur richtigen Schlussfolgerung gelangt sei: „Schon unmittelbar von der logischen Entwicklung seiner Grundanschauung aus wäre [...] der katholische Kirchenbegriff auf Hrn. Kierkegaard's Weg gelegen.“ (Jörg 1856, 28; zitiert nach Schulz 2009, 313)

²⁷ Die Rezension erschien in *Neues Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik*, Band 2, 44-48 (vgl. Schulz 2009, 311). Sie ist neu abgedruckt unter dem Titel „Philosophische Brocken oder ein Bißchen Philosophie“ im Sammelband *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards* (vgl. Theunissen/Greve 1979, 127-131). Beck bestätigte selbst 1847 in einer dänischen theologischen Zeitschrift, dass er der Autor der Rezension ist (vgl. SKS-K 7, 249). Für weitere Informationen zu Andreas Tobias Beck vgl. Malik 1997, 17-19; 47-50; 71 und 127.

1861 folgte die erste vollständige Übersetzung von *Der Augenblick*, deren Übersetzer nicht bekannt ist (vgl. Anonymus 1861). Ein Jahr später veröffentlichte ein Theologiestudent aus Schleswig namens Christian Hansen eine Übersetzung von *Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen* (vgl. Hansen 1861), die mehrmals neu aufgelegt wurde (1869, 1881 und 1895) und großen Einfluss auf die weiteren Entwicklungen der deutschsprachigen Kierkegaard-Rezeption hatte, indem sie mehreren bedeutenden Vermittlern einen ersten Zugang zu Kierkegaard bot.²⁸ Diese Auflistung der frühesten Spuren Kierkegaards in Deutschland zeigt,²⁹ dass Kierkegaards Werk in dieser Frühphase sozusagen von hinten aufgerollt wurde, es also vor allem die offene Konfrontation mit der dänischen Staatskirche war, die es schaffte, über die Grenzen Dänemarks hinaus bemerkt zu werden.

An dieser Stelle erwähnt werden sollte auch ein weiterer früher Vermittler Kierkegaards, dessen Einfluss keinen literarischen Niederschlag fand, sondern sich primär in seiner Lehrtätigkeit abspielte. Die Rede ist von Johann Tobias Beck (1804-1878), der Professor für protestantische Theologie in Tübingen war und die wesentliche Rolle hatte, die erste bedeutende Generation deutscher Kierkegaard-Übersetzer auf den Dänen aufmerksam gemacht zu haben.³⁰ Zu seinen Schülern zählten unter anderem Albert Bärthold und Hermann Gottsched.³¹ Von Bärthold, welcher der erste Übersetzer war, der wichtige Impulse für die Verbreitung Kierkegaards im deutschsprachigen Raum lieferte, handelt das folgende Unterkapitel.³²

2.2. Albert Bärthold: Kierkegaard als religiöser Schriftsteller

Von 1872 bis 1890 fertigte Bärthold zahlreiche Übersetzungen von Schriften Kierkegaards an und schrieb auch Kommentare zu diesen. Bei seinen Übersetzungen han-

²⁸ So gibt etwa Schrempf an, durch diese Schrift erstmals mit Kierkegaard in Berührung gekommen zu sein (vgl. Schrempf 1927-1928, i).

²⁹ Ergänzend kann noch angeführt werden, dass der deutsche Theologiestudent Moritz Lüttke Kierkegaard 1864 in seinem Reisebericht aus den skandinavischen Ländern erwähnt (vgl. Lüttke 1864, 45-58).

³⁰ Für weitere Informationen zu Johann Tobias Beck vgl. Ruttenbeck 1929, 282-286.

³¹ Bärthold widmete Beck eine seiner Schriften (vgl. Bärthold 1877b, v). In einer anderen Schrift findet sich eine Widmung für Gottsched und Hans Peter Barfod (vgl. Bärthold 1886b, iii). In seiner Arbeit zur frühen Rezeptionsgeschichte Kierkegaards bezeichnet Malik auch Schrempf als einen Schüler von Beck (vgl. Malik, 1997, 311). Diese Verbindung scheint naheliegend zu sein, war Beck doch in Tübingen tätig, wo Schrempf studierte, ist angesichts der Lebensdaten aber äußerst unwahrscheinlich. Denn Beck starb bereits 1878, während Schrempf erst im folgenden Jahr an der Universität aufgenommen wurde; verständlicherweise erwähnt Schrempf daher zwar Bärthold und Gottsched, nicht aber sich selbst als Schüler Becks (vgl. Schrempf 1935a, 251).

³² Für Gottscheds Rolle siehe Kapitel 4.2, 5.2 und 5.3.

delte es sich zunächst um Exzerpte aus verschiedenen Schriften,³³ doch bald übersetzte er auch ganze Werke.³⁴ Der Schwerpunkt lag dabei auf den autobiographischen Schriften und den beiden Anti-Climacus Schriften *Die Krankheit zum Tode* und *Einübung im Christentum*.³⁵ Zudem fertigte er auch die ersten Übersetzungen von Reden an, sodass auch dieser Teil des Werkes bereits in dieser Frühphase in Auszügen zugänglich war.³⁶ Die Übersetzungen waren sicherlich Bärtholds wichtigster Beitrag zur Verbreitung Kierkegaards im deutschsprachigen Raum, indem sie zahlreiche Schriften erstmals in deutscher Sprache zugänglich machten. Neben seinen Übersetzungen verfasste Bärthold aber auch mehrere Kommentare, wobei es sich dabei zumeist um Auseinandersetzungen mit den Werken von anderen frühen Vermittlern Kierkegaards handelt. Tatsächlich kommentierte Bärthold alle wichtigen Texte zu Kierkegaard, die bis einschließlich 1890 in deutscher Sprache erschienen.³⁷

Bärtholds Übersetzungen sind teilweise stark gekürzt, an anderen Stellen wiederum um Einschübe und Anmerkungen ergänzt; Ziel war es offensichtlich, die Texte an die deutsche Leserschaft anzupassen, weswegen für dieses Publikum vermeintlich uninteressante Passagen ausgelassen oder in Deutschland unbekannte Sachverhalte in eingeschobenen Textstücken erklärt wurden. Bei Bärtholds Kierkegaard-Interpretation ist von Interesse, welche Übersicht über Kierkegaards Werk er bietet.³⁸ Dabei ist zum

³³ Bei den ersten beiden Übersetzungen, *Einladung und Ärgernis. Biblische Darstellung und christliche Begriffsbestimmung von Søren Kierkegaard* (vgl. Bärthold 1872) und *Søren Kierkegaard, eine Verfasserexistenz eigener Art* (vgl. Bärthold 1873) handelte es sich um solche Exzerpte. Ferner sind hier Aus und über *Søren Kierkegaard, Früchte und Blätter zusammengestellt von Albert Bärthold* (vgl. Bärthold 1974), das Auszüge aus *Furcht und Zittern* und der Nachschrift enthält, sowie *Lessing und die objective Wahrheit. Aus Søren Kierkegaards Schriften zusammengestellt* (vgl. Bärthold 1877b) zu nennen.

³⁴ Zu erwähnen sind hier insbesondere die Übersetzungen von *Einübung im Christentum* (vgl. Bärthold 1878), *Die Krankheit zum Tode* (vgl. Bärthold 1881) und *Stadien auf dem Lebensweg* (vgl. Bärthold 1886a).

³⁵ *Søren Kierkegaard, eine Verfasserexistenz eigener Art* (vgl. Bärthold 1873) besteht zu einem großen Teil aus einem Exzerpt aus Kierkegaards *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*. Die Schriften *Noten zu Søren Kierkegaards Lebensgeschichte* (vgl. Bärthold 1976a) und *S. Kierkegaards Persönlichkeit in ihrer Verwirklichung der Ideale* (vgl. Bärthold 1886b) sind ebenfalls diesem biographischen Schwerpunkt zuzuordnen. Bei *Einladung und Ärgernis. Biblische Darstellung und christliche Begriffsbestimmung von Søren Kierkegaard* (vgl. Bärthold 1872) handelt es sich um eine Teilübersetzung von *Einübung im Christentum*.

³⁶ Die beiden Sammlung *Zwölf Reden von Søren Kierkegaard* (vgl. Bärthold 1875) und *Die Lilien auf dem Felde und den Vögeln unter dem Himmel. Drei fromme Reden; Hohenpriester – Zöllner – Sünderin. Drei Beichtreden* (vgl. Bärthold 1877a) sind hier zu erwähnen.

³⁷ Die Texte, auf die Bärthold Bezug nimmt, werden in späteren Kapiteln noch eigens besprochen. Zunächst antwortete Bärthold auf Strodtmanns Buch *Das geistige Leben in Dänemark* mit dem Text *Aus und über Søren Kierkegaard. Früchte und Blätter*. Auf die deutsche Ausgabe von Brandes *Søren Kierkegaard, ein literarisches Charakterbild* antwortete er mit den beiden Arbeiten *Die Bedeutung der ästhetischen Schriften Søren Kierkegaards mit Bezug auf G. Brandes: „Søren Kierkegaard, ein literarisches Charakterbild“* (vgl. Bärthold 1879) und *Zur theologischen Bedeutung Søren Kierkegaards* (vgl. Bärthold 1880). Noch 1890 kommentierte er Schrempfs erste Übersetzung mit der Schrift *Geleitbrief für Søren Kierkegaard: „Ein Bisschen Philosophie“* (vgl. Bärthold 1890).

³⁸ Ich beziehe mich hier auf die Übersicht, die Bärthold in *Søren Kierkegaard, eine Verfasserexistenz eigener Art* liefert (vgl. Bärthold 1873, 83 ff.).

einen auffällig, dass er das Werk mit *Entweder – Oder* beginnen lässt, die früheren Schriften also ausklammert;³⁹ zum anderen ist es für sein Kierkegaard-Bild zentral, dass er 1846 einen Bruch in der Verfasserschaft annimmt und die ästhetische Produktion von 1843 bis 1846 von der späteren religiösen Produktion abgrenzt. Bei seinen Übersetzungen konzentriert er sich dann auch auf diese spätere Phase der religiösen Produktion, wobei er hierbei jedoch in erster Linie nicht die späten, unter Kierkegaards eigenem Namen veröffentlichten Kampfschriften gegen die dänische Staatskirche meinte, sondern den Schwerpunkt auf die bereits genannten, Ende der 1840er Jahre verfassten Schriften legte. Damit hängt zusammen, dass Bärthold das Werk vom *Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller* her liest und Kierkegaards dort vorgebrachte Selbstinterpretation vollends akzeptiert. In diesem Sinn deutet er Kierkegaards Werk durchgehend als das eines religiösen Schriftstellers.⁴⁰

2.3. Georg Brandes: Kierkegaard als biographisch-psychologisches Phänomen

Die Frührezeption Kierkegaards wurde fast ausschließlich von (protestantischen) Theologen betrieben. Einen wichtigen frühen Gegenpol bildet die Interpretation von Georg Brandes. Brandes Buch *Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids* ist 1877 auf Dänisch erschienen. Erstmals ins Deutsche übersetzt wurde es bereits zwei Jahre später mit dem Titel *Søren Kierkegaard, ein literarisches Charakterbild* (vgl. Brandes 1879). Der Übersetzer wird in der als „autorisierte deutsche Ausgabe“ gekennzeichnete Übersetzung nicht genannt, in der Rezeptionsforschung wird aber davon ausgegangen, dass es sich dabei um Adolf Strodtmann handelt.⁴¹

³⁹ Kierkegaards Frühwerk wurde in der deutschsprachigen Rezeption sehr lange stiefmütterlich behandelt. Bezeichnend dafür ist, dass Kierkegaards Dissertation *Der Begriff der Ironie* erst 1929 ins Deutsche übersetzt wurde. Siehe Kapitel 7.4.

⁴⁰ Schulz schreibt dementsprechend: „Bärthold read the authorship as essentially religious, thus believing in Kierkegaard’s self-interpretation as a religiously (not theologically!) motivated author.“ (Schulz 2009, 315) Besonders in den Auseinandersetzungen mit Brandes (vgl. Bärthold 1879 und 1880) und Schrempf (vgl. Bärthold 1890) wird dies deutlich.

⁴¹ In der Regel wird dabei auf Malik als Quellenangabe verwiesen (vgl. Malik 1997, 266). Nach meiner Einschätzung liefert Malik an dieser Stelle zwar keinen wirklichen Nachweis, dennoch scheint es auch mir plausibel zu sein, dass Strodtmann als Übersetzer fungierte. In der Rezeptionsforschung wurde außerdem der Verdacht geäußert, dass sich neben dieser Übersetzung noch eine zweite finden könnte, die unabhängig von dieser angefertigt und ebenfalls 1879 unter dem Titel *Søren Kierkegaard. Eine kritische Darstellung* veröffentlicht wurde (vgl. Schulz 2009, 318). Mir erscheint dies höchst unwahrscheinlich. Auch in Quellen aus der damaligen Zeit wird immer nur auf die Ausgabe *Søren Kierkegaard, ein literarisches Charakterbild* verwiesen, weswegen davon ausgegangen werden kann, dass dies die einzige damals vorhandene Ausgabe war (vgl. Schrempf 1896a, xxii und Höffding 1896, ix). Meine Vermutung ist, dass der Verdacht einer zweiten Übersetzung dadurch entstanden ist, dass zwei verschiedene Nachdrucke der Übersetzung von 1879 verfügbar sind (vgl. Brandes 1975 und 1992). Die zweite dieser Ausgaben wird charakterisiert als „eine anonyme Übersetzung

1873 veröffentlichte Strodtmann sein Werk *Das geistige Leben in Dänemark, Streifzüge auf den Gebieten der Kunst, Literatur, Politik und Journalistik des skandinavischen Nordens*, in dem er auf rund 30 Seiten auch Kierkegaard behandelt (vgl. Strodtmann 1873, 95-125). Seine Behandlung lässt den entscheidenden Einfluss von Brandes auf seine Sichtweise erkennen, es wirkt zum Teil, als würde Strodtmann nur als Sprachrohr für Brandes fungieren.⁴²

Brandes betrachtet Kierkegaard im Einklang mit seiner eigenen Methode als ein biographisch-psychologisches Phänomen. Er wird damit zum Vorläufer einer später einflussreichen Rezeptionslinie, die versucht, das Werk aus der Biographie zu erklären, Kierkegaards Denken also auf seine psychische und physische Konstitution sowie die sozialen und materiellen Rahmenbedingungen zurückzuführen. Brandes wendet sich dabei gegen die Grundtendenz von Bärtholds Kierkegaard-Bild, der das Werk vom *Gesichtspunkt* ausgehend liest und Kierkegaard wesentlich als religiösen Schriftsteller versteht, und hält dieser Sichtweise die Überlegenheit der ästhetischen Schriften entgegen.⁴³

Brandes hat im weiteren Verlauf der deutschsprachigen Kierkegaard-Rezeption großen Widerspruch hervorgerufen, auch bei den beiden Zentralfiguren für die Vermittlung Kierkegaards in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, Schrempf und Haecker. Beide betonen dabei den grundsätzlichen Unterschied zwischen Brandes und Kierkegaard, wie am Beispiel der folgenden Passage, die Haecker zur Zeit des ersten Weltkriegs verfasste, gesehen werden kann:⁴⁴

Wenn zum Beispiel Georg Brandes, dessen Gesicht ich mir nur vorzustellen brauche, um jetzt noch, mitten im Krieg, wo sie doch rar ist, Seife auf der Zunge zu schmecken, Pfuil, ein Buch über Kierkegaard schreibt, so ist ja höchstens der Unfug beklagenswert, und auch nur deshalb, weil man gegen ihn wehrlos ist, daß der an Phrasenfluß chronisch leidende gute Europäer, den Ibsen in einer glücklichen Stunde mit einer Laus in seinem Pelzkragen verglich, den Gegenstand seines Buches ausgerechnet Kierkegaard nennt, was wirklich nicht einzusehn ist, da er mit Kierkegaard so wenig zu tun hat, wie Brandes mit ebendemselben. (Haecker 1917, 338 f.)

aus dem Jahre 1879, bearbeitet und mit Anmerkungen versehen von Gisela Perlet“. Ich gehe davon aus, dass es sich bei der anonymen Übersetzung aus 1879 um *Søren Kierkegaard, ein literarisches Charakterbild* handelt und Gisela Perlet im Zuge ihrer Bearbeitung den Titel dahingehend geändert hat, dass dieser dem dänischen Original entspricht. Durch den Tod von Frau Perlet war es leider nicht mehr möglich, diesen Sachverhalt durch eine Auskunft ihrerseits zu klären.

⁴² Für eine detailliertere Darstellung der Beziehung von Brandes und Strodtmann vgl. Malik 1997, 228-232.

⁴³ Gerade gegen diesen Aspekt richtete sich auch die Antwort von Bärthold (vgl. Bärthold 1879).

⁴⁴ Für Schrempfs Bemerkungen zu Brandes siehe Kapitel 3.3.

2.4. Weitere Übersetzungen der Frühphase

Im Lauf der 1880er Jahre wurden noch zwei weitere Werke Kierkegaards erstmals in deutscher Sprache zugänglich gemacht. Zunächst wurde 1882 eine Übersetzung von *Furcht und Zittern* veröffentlicht (vgl. Ketels 1882), über deren Übersetzer kaum etwas bekannt ist. 1885 folgte die erste Übersetzung von *Entweder – Oder* (vgl. Michelsen/Gleiß 1985).⁴⁵ Die Übersetzung von *Entweder – Oder* wurde, wie auch im Vorwort berichtet wird, von Alexander Michelsen begonnen und nach dessen Tod, noch von diesem initiiert, von Otto Gleiß, der auch für das Vorwort verantwortlich zeichnet, zu Ende geführt. Im Vorwort dieser Übertragung wird auf die Übersetzung der *Stadien auf dem Lebensweg* durch Bärthold hingewiesen (vgl. Bärthold 1886a), wobei damit zugleich die Zusammengehörigkeit dieser beiden Texte und damit einhergehend auch der beiden Übersetzungen (beide erscheinen im gleichen Verlag) konstatiert wird.⁴⁶ 1892 kam schließlich eine kleine Schrift heraus, *Über die sogenannten ästhetischen Werke Sören Kierkegaards. Versuch einer Deutung* (vgl. Lorentz 1892), die sich mit diesen beiden Werken beschäftigte.

Wir werden im folgenden Kapitel sehen, dass die Debatte zwischen Bärthold und Brandes und die Übersetzungen von *Entweder – Oder* und *Stadien auf dem Lebensweg* auch den Hintergrund bildeten, vor dem Schrempf erstmals in Erscheinung trat.

⁴⁵ Allerdings machte Philip Schwab in einem Artikel zur deutschsprachigen Rezeptionsgeschichte von *Entweder-Oder* darauf aufmerksam, dass aus einem Brief von Chr. K. f. Molbech an Hans Brøchner vom 7. Februar 1856 hervorgeht, dass schon zur damaligen Zeit eine deutsche Übersetzung dieser Schrift kursierte, die allerdings nie publiziert wurde, wohl weil sich kein geeigneter Verleger finden ließ (vgl. Schwab 2008, 267 f.).

⁴⁶ Gleiß schreibt dazu: „Den eigentlichen Schluß von ‚Entweder – Oder‘ bilden die ‚Stadien auf dem Wege des Lebens‘, die, von A. Bärthold übersetzt, ebenfalls im Verlage des Herrn Johannes Lehmann, in allernächster Zeit erscheinen werden. Dieselben zeigen, wie noch höher als die ethische die religiöse Lebensanschauung steht, weshalb auch diese erst der irdischen Liebe ihre höchste Weihe erteilt.“ (Michelsen/Gleiß 1885, vi)

3. Die Rolle des jungen Christoph Schrempf

Der erste maßgebliche Übersetzer, der direkten Einfluss auf Heideggers Kierkegaard-Rezeption hatte, war Schrempf.⁴⁷ Obwohl Schrempf noch zu Lebzeiten seine Schriften in *Gesammelten Werken* herausgab und diese Ausgabe durch seinen Freund Otto Engel auch nach seinem Tod weitergeführt und ergänzt wurde,⁴⁸ fand sich bis vor kurzem kaum Literatur zu Schrempfs Leben und Werk. Eine wesentliche Änderung dieser Situation ergab sich in den letzten Jahren durch die 2010 anlässlich des 150. Jahrestages von Schrempfs Geburt angefertigte Arbeit von Andreas Rössler (2010) und die darauf aufbauende Arbeit von Schreiber (2012).⁴⁹

Schrempfs Tätigkeit als Übersetzer und Interpret Kierkegaards kann in drei Phasen eingeteilt werden: Erstens die Frühphase der Auseinandersetzung, die mit Schrempfs erster Bekanntschaft mit Kierkegaard Anfang der 1880er Jahre beginnt und im wesentlichen 1896 abgeschlossen ist (zwischen 1896 und 1907 äußert sich Schrempf nicht zu Kierkegaard). Zweitens die mittlere Phase, welche die Zeit der Herausgabe der ersten deutschen Ausgabe von Kierkegaards *Gesammelten Werken* umfasst und von 1909 bis 1925 zu datieren ist. Drittens die Spätphase von Schrempfs Auseinandersetzung mit Kierkegaard, die als eine Abrechnung mit dem Dänen charakterisiert werden kann. In diesem Kapitel werde ich die erste Phase von Schrempfs Beschäftigung mit Kierkegaard behandeln. Eine Darstellung der mittleren Phase folgt in Kapitel 5. Vernachlässigt wird in dieser Arbeit die Spätphase, weil sie mir für ein Verständnis der weiteren Entwicklung der deutschsprachigen Kierkegaard-Rezeption im allgemeinen und von Heideggers Kierkegaard-Rezeption im speziellen nicht mehr von Bedeutung erscheint.

Die Darstellung der Kierkegaard-Rezeption des jungen Schrempfs beginne ich mit Besprechungen seiner ersten öffentlichen Stellungnahme zu Kierkegaard (3.1) und seiner ersten Übersetzung (3.2). Es folgt eine Behandlung des Aufsatzes „Sören Kierkegaards Stellung zu Bibel und Dogma“ aus dem Jahr 1891, in dem das Kierkegaard-Verständnis des jungen Schrempfs am markantesten artikuliert wird (3.3). In den folgenden beiden Unterkapiteln werden die Erstübersetzung von *Die Taten der Liebe* (3.4) und die Textsammlung *Sören Kierkegaards agitatorische Schriften und Aufsätze 1851-55*, die

⁴⁷ Teile der Kapitel, die sich mit Schrempfs Kierkegaard-Rezeption auseinandersetzen, wurden bereits in einer früheren Version veröffentlicht (vgl. Thonhauser 2011b).

⁴⁸ Die Bände 1-13 wurden zwischen 1930 und 1937 von Schrempf selbst herausgegeben; die Ergänzungsbände 14-16 1936-1940 von Otto Engel. Zusätzlich folgten nach Schrempfs Tod noch eine in 1. Auflage dreibändige (vgl. Engel 1947) und in 2. Auflage zweibändige (vgl. Engel 1960) Auswahl von Werken Schrempfs, wiederum herausgegeben von Engel.

⁴⁹ Bei Schreiber findet sich auch eine Übersicht der weiteren Quellen zu Schrempfs Biographie (vgl. Schreiber 2012, 276).

für die weitere Verbreitung Kierkegaards eine wichtige Rolle spielte und daher als der bedeutendste Beitrag des jungen Schrempf zur Vermittlung Kierkegaards bezeichnet werden kann (3.5), betrachtet. Das Kapitel wird durch eine Zusammenfassung des Kierkegaard-Bildes des jungen Schrempf und der Tendenzen seiner Übersetzertätigkeit abgeschlossen (3.6).

3.1. Schrempfs erste öffentliche Beschäftigung mit Kierkegaard

Schrempfs erste Begegnung mit Kierkegaard fand, seinen eigenen Angaben zufolge, 1882 oder 1883 statt, als ihm während seines Theologiestudiums in Tübingen zufällig die Ausgabe *Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen* (vgl. Hansen 1962) in die Hände fiel. Er berichtet weiter, dass die Lektüre dieser Schrift sein Interesse weckte, Kierkegaard näher kennen zu lernen, weswegen er in einem nächsten Schritt Bärtholds *Sören Kierkegaard, eine Verfasserexistenz eigener Art* (vgl. Bärthold 1873) las. Davon ausgehend setzte eine eingehendere Auseinandersetzung mit Kierkegaard ein, in deren Rahmen er in der Zeit von 1884 bis 1890 „die wichtigeren seiner Schriften und seine ‚nachgelassenen Papiere‘“ studierte (Schrempf 1927-1928, i f.). Der erste literarische Niederschlag von Schrempfs Beschäftigung mit Kierkegaard ist ein im Jahr 1886 verfasster Text (vgl. Schrempf 1887), in dem er sich mit den in der *Theologischen Litteraturzeitung* veröffentlichten und von einem gewissen Herrn Wetzel in Dornreichenbach verfassten Rezensionen (vgl. Wetzel 1886a und 1886b) der kurz zuvor erschienenen Übersetzungen von *Entweder – Oder* (vgl. Michelsen/Gleiß 1885) und *Stadien auf dem Lebensweg* (vgl. Bärthold 1886a) auseinandersetzte.

Ein interessanter Aspekt von Schrempfs Besprechung ist, dass er sich darin auch zur damaligen Rezeptions- und Übersetzungslage der Werke Kierkegaards äußert. Damit gewährt er uns einen der frühesten Einblicke, wie die damalige Situation von einem Zeitgenossen empfunden wurde. Schrempf schreibt, dass das zur Verfügung stehende Angebot, Kierkegaard in deutscher Sprache kennen zu lernen, bislang „in der Übersetzung von erbaulichen oder doch spezifisch religiösen Schriften, in kurzen Andeutungen über Inhalt und Art seiner anderen Werke und in Mitteilungen aus seinem Kampf mit der Kirche gegen das Ende seines Lebens“ (Schrempf 1887, 5) besteht. Den beiden Übersetzungen, die Gegenstand der Rezensionen sind, komme daher die Rolle zu, erstmals einen Zugang zum ästhetischen Werk Kierkegaards – wie Schrempf es, vermutlich in Anknüpfung an die Debatte zwischen Bärthold und Brandes, nennt – zu eröffnen. Schrempf wirft die Frage auf, ob die Sorge berechtigt sei, dass durch diesen Zugang „die verhältnismäßig gute Meinung, die seine ‚Reden‘, Krankheit zum Tode,

Einübung im Christentum und etwa Furcht und Zittern in Deutschland erweckt hatten, wieder zerstört würden“,⁵⁰ und antwortet, dass es ein „Sinnenbetrug“ wäre, würde man Kierkegaard „bloß als Erbauungsschriftsteller im gewöhnlichen Stil, wenn auch von besserer Qualität als andre, darstellen“ (Schrempf 1887, 5 f.). Schrempf plädiert dafür, die religiöse Rezeption Kierkegaards – wie sie insbesondere von Bärthold vertreten wurde – um andere Aspekte zu erweitern, um zu einer umfassenderen Perspektive auf sein Werk zu gelangen. Es ist außerdem bemerkenswert, dass Schrempf davon ausging, dass Kierkegaard „eine auch in Deutschland bekannte und besprochene Persönlichkeit ist“ (Schrempf 1887, 13), weswegen er sich auch berechtigt fühlte, dem Rezensenten seine zur Schau gestellte Unwissenheit als vermeidbares Versäumnis anzulasten. Eine Seite später spricht er sogar von „der ‚weitläufigen Kierkegaard-Litteratur‘, auch der deutschen“ (Schrempf 1887, 14), macht dazu aber leider keine weiteren Angaben. Aufgrund des Kontextes liegt es aber nahe, dass er sich hierbei auf die Texte von Bärthold und Brandes (sowie Strodtmann) bezieht.

In Hinblick auf Schrempfs Beschäftigung mit Kierkegaard ist von Interesse, dass Schrempf in einer Fußnote anmerkt, dass man von einem Rezensenten einer Übersetzung wohl erwarten darf, „dass ihm auch das Original nicht ganz unbekannt sei, damit er auch beurteilen kann, ob das Buch richtig und ganz übersetzt ist“ (Schrempf 1887, 7), woraufhin er einige Bemerkungen zur Übersetzung anfügt. Daher ist zu vermuten, dass sich Schrempf zu diesem Zeitpunkt bereits so weit der dänischen Sprache mächtig glaubte, dass ihm eine Durchsicht des Originaltexts möglich war. Es bleibt aber im Ungewissen, wann, wo und auf welche Weise Schrempf Kenntnisse der dänischen Sprache erwarb.

Inhaltlich beweist Schrempfs Text, dass er mit Kierkegaards Werk bereits einigermaßen vertraut und auf dem Weg zu einer eigenständigen Haltung diesem gegenüber war. Seine Vorwürfe an Wetzel sind vor allem dessen offensichtliche Unkenntnis der Schriften Kierkegaards, nicht nur der dänischen, sondern auch der bereits zuvor auf Deutsch erschienenen und letztlich sogar der beiden in seinen Rezensionen besprochenen Werke. Ferner kritisiert Schrempf Wetzels Unverständnis für die besondere Anlage dieser Bücher, verbunden mit dessen Ignoranz gegenüber der Pseudonymität. Dagegen betont Schrempf, dass die Pseudonymität unbedingt zu beachten und in die Interpretation einzubeziehen sei, da es zum Beispiel im Falle von *Entweder – Oder* „der Endzweck des ersten Teil ist, daß eben *die ästhetische Lebensanschauung* klar, korrekt und konsequent zur Aussprache komme“ (Schrempf 1887, 9), wobei diese jedoch keineswegs der Sichtweise Kierkegaards entspreche und also die pseudonym dargestellte Lebensanschauung streng von der Meinung des Verfasser zu unterscheiden sei. Eine weitere

⁵⁰ Die Übersetzungen, auf die Schrempf hier verweist, sind größtenteils von Bärthold (vgl. Bärthold 1875, 1881 und 1978), ergänzt um die Übersetzung von *Furcht und Zittern* (vgl. Ketels 1882).

Behandlung dieser beiden Werke findet sich bei Schrempf erst wieder in dessen Nachwörtern zu den entsprechenden Bänden der *Gesammelten Werke* (erschienen 1913 und 1914). Es wird sich zeigen, dass sich Schrempfs Interpretation – vor allem, was die Rolle der Pseudonyme betrifft – bis zu diesem Zeitpunkt signifikant gewandelt hat.⁵¹

3.2. Schrempfs erste Übersetzung Kierkegaards

Der ersten öffentlichen Beschäftigung Schrempfs mit Kierkegaard folgt drei Jahre später die erste von ihm angefertigte Übersetzung. Unter dem Titel *Zur Psychologie der Sünde, der Bekehrung und des Glaubens. Zwei Schriften Sören Kierkegaards* fasst Schrempf seine Übersetzungen von *Der Begriff der Angst. Eine simple psychologisch-wegweisende Untersuchung in der Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde* und *Philosophische Bissen oder ein bißchen Philosophie* in einer Ausgabe zusammen (vgl. Schrempf 1890).⁵²

Bereits in dieser ersten Übersetzung ist Schrempfs Vorgehensweise erkennbar, seine ausführlichen Einleitungen und Nachwörter zu den Übersetzungen dafür zu nutzen, um seine eigene Haltung zu Kierkegaards Werk und den in den jeweiligen Schriften behandelten Themen vorzutragen.⁵³ In einer „Vorrede“ begründet Schrempf, wieso er sich dazu berufen fühlt, den Schriften eine derart umfängliche und freie Einführung voranzustellen. Als wesentlichen Grund nennt er die Notwendigkeit der kritischen Auseinandersetzung mit den Arbeiten Bärtholds. Schrempf erklärt,

daß es für das Verständnis Kierkegaards von Vorteil ist, wenn neben die Darstellung Bärtholds, welche die wesentliche Richtigkeit von Kierkegaards Anschauungen voraussetzt und sich eng

⁵¹ Siehe Kapitel 5.4.

⁵² Laut Schrempfs eigener späterer Angabe wurde die Übersetzung unter Beihilfe eines gewissen Reinhold Böltzig angefertigt (vgl. Schrempf 1935a, 181); über diesen konnten keine weiteren Angaben in Erfahrung gebracht werden. Die Titel wurden von mir in Schrempfs eigener Übersetzung wiedergegeben. Bei *Der Begriff der Angst* fällt neben jeweils einem in Titel und Untertitel hinzugefügten Artikel die interpretierende Übersetzung von „*paapegende*“ als „wegweisend“ statt wörtlich „hinweisend“ oder „andeutend“ auf. Die Wiedergabe als „Philosophische Bissen oder ein bißchen Philosophie“ hat einen gewissen Reiz, da es damit gelingt, das dänische Wortspiel mit „Smuler“ und „En Smule“ zu reproduzieren, gleichwohl „Bissen“ sich sehr weit von „Smuler“ entfernt. Im Nachwort zur Ausgabe im Rahmen der *Gesammelten Werke* erklärt Schrempf, dass er diese Wiedergabe des Titels ursprünglich den Schriften Bärtholds über Kierkegaard entnommen hat. In den *Gesammelten Werken* wurde der Titel auf Anregung des Mitherausgebers Hermann Gottsched – dieser hatte laut Schrempfs Angaben ästhetische Bedenken geäußert – in *Philosophische Brocken* geändert (vgl. SGW1 AUN2, 305).

⁵³ Im konkreten Fall formen die ersten 25 Seiten der insgesamt 45 Seiten starken Einleitung die Wiedergabe der eigenständigen Annäherung Schrempfs an die Thematik. Darauf folgen 13 Seiten, die sich mehr oder weniger direkt mit den übersetzten Schriften auseinandersetzen – wobei es sich auch hier in erster Linie um eine freie Wiedergabe von deren vermeintlichen Inhalten handelt –, bevor die abschließenden acht Seiten – wiederum weit über die konkrete Behandlung der beiden übersetzten Schriften hinausführend – eine Diskussion von möglichen respektive damals tatsächlich vorgetragenen Urteilen über Kierkegaard liefern.

an den Ausdruck desselben anschließt, eine andre tritt, welche das Urteil über Kierkegaard dahingestellt sein läßt und Kierkegaards Ideen in eine andere Sprache, z. T. sogar in eine andere Denkweise übersetzt. [...] Eine solche Übersetzung oder Nachdichtung Kierkegaards muß nun – nach meiner Meinung, die ich hier nicht näher begründen kann – eine Freiheit für sich in Anspruch nehmen, welche bis zu wirklichen Abweichungen von ihm oder gar Widersprüchen gegen ihn fortschreitet (Schrempf 1890, viii f.).

In diesen Ausführungen ist bereits vorausgesetzt, was Schrempf in dem ein Jahr später erschienenen Aufsatz „Sören Kierkegaards Stellung zu Bibel und Dogma“ ausführlicher darstellt. Die Quintessenz von Schrempfs Haltung ist, dass Kierkegaard durch seine Betonung der „Gleichzeitigkeit“ mit Christus „über seine eigene Darstellung und Auffassung“ hinausführe; denn für Schrempf steht fest, dass „der gleichzeitige Jesus nicht der dogmatische Jesus ist“, somit aber „weder der Jungfrauensohn, noch der ewige Logos, noch die zweite Person der Gottheit, noch der Idealmensch, noch ein absolutes Paradox, sondern Jesus, Josephs Sohn von Nazareth“ (Schrempf 1890, xlii).⁵⁴ Einerseits ist es so, dass Kierkegaard „diese Seite der wirklichen Gleichzeitigkeit mit Christus [...] kaum je erreicht zu haben“ scheint, da er letztlich doch den dogmatischen Voraussetzungen verhaftet blieb; andererseits aber geht Schrempf davon aus, „daß sich Kierkegaards fundamentale Sätze über das Lernen von Christus und die Gleichzeitigkeit mit diesem von seinen dogmatischen Voraussetzungen, von seiner ‚Gläubigkeit‘, durchaus ablösen lassen und dann erst ihren wahren und unerkünstelten Sinn erhalten“ (Schrempf 1890, xliii).

Hiervon ausgehend entwickelt Schrempf einen Vorschlag für die Deutung der verschiedenen Teile von Kierkegaards Gesamtwerk: Um zu Jesus hinzuführen, müsse man entweder beim kindlichen Verständnis von Jesus ansetzen, um von diesem zu einem ernsteren Verständnis vorzudringen, oder „man setzt bei der natürlich-selbstsüchtigen Denkweise ein, stellt sie in ihren Ursachen und Folgen dar und läßt von ihr die Lebensweise Jesu stufenweise sich abheben“ (Schrempf 1890, xxxiii). Laut Schrempf finden sich beide Zugangsweisen bei Kierkegaard ausgebildet, die erste in seinen religiösen Reden, die zweite in seinen ästhetischen Schriften, wobei es eine wesentliche Eigenschaft beider Zugänge sei, die Schriften „rein unpersönlich“ darzubieten (vgl. Schrempf 1890, xxxiv f.). In der weiteren Folge seiner Verfasserschaft erachtete Kierkegaard es für notwendig, „die Methode zu ändern und sich persönlich in seiner schriftstellerischen Arbeit mit anzubringen“, wozu er zunächst den „fingierten ‚Wahrheitszeugen‘, *Anticlimacus*“, einsetzte, anschließend „in seinem Namen die Zeitge-

⁵⁴ Haecker wird implizit auf eine solche Deutung beziehend 1925 erklären: „Weiter ist der Gott als Lehrer, der in den ‚Philosophischen Brocken‘ auftritt, nicht der historische Jesus Christus aus dem Stamme Davids, der vorausgesagt war und auftrat mit Zeichen und Wundern, die seine Würde beglaubigten, sondern er ist eine Abstraktion sowohl wie eine Konstruktion zu dem philosophisch-dialektischen Zwecke, das Paradox, daß ein Mensch Gott ist, durch Übersteigerung herauszustellen.“ (Haecker 1925, 193)

nossen“ ermahnt und schließlich „die zeitgenössische Christenheit *in seinem Namen* verurteilt“ (Schrempf 1890, xxxv).

Durch diese Ausführungen fühlte sich Bärthold veranlasst, einen „Geleitbrief“ zu dieser Schrift zu verfassen (vgl. Bärthold 1890). Bärthold erklärt darin, die *Philosophischen Brocken* seien „nicht gerade eine der schwierigsten Schriften“ Kierkegaards, weswegen er auch einfach zusammenfassen könne, wovon diese Schrift handle, nämlich „religionsphilosophisch vom Wesen des Christentums“ (Bärthold 1890, 3). Dass es dennoch notwendig sei, der Schrift diese simple Bemerkung mitzuschicken, ergebe sich aus der Einleitung, die Schrempf seiner Übersetzung voranstellte und die, so Bärthold, vollkommen falsche Erwartungen wecke (vgl. Bärthold 1890, 3 f.). In Abgrenzung zu Schrempf versucht Bärthold in weiterer Folge, die Absicht der *Philosophischen Brocken* zu erläutern: „Was sie will ist: das Christentum begrifflich abgrenzen. Sie thut dies formell gegenüber dem ‚Sokratischen‘, wie sie sagt, und meint damit die höchste ethisch-religiöse Ausgestaltung der Persönlichkeit außerhalb des Christentums.“ (Bärthold 1890, 5) Daraus ergebe sich auch die Anlage des Buches: „Soll es etwas anders geben als den Ausgangspunkt für das Ewigkeits-Bewußtsein, den Sokrates hatte, als seine Stellung zu Gott und zur Wahrheit – so muß das so und so gedacht werden; dann ist es wesentlich anders und nur dann.“⁵⁵ (Bärthold 1890, 5) Im Widerspruch zu Schrempfs Darstellung des gleichzeitigen Jesus als des historischen Jesus, hält Bärthold anschließend fest: „Von der Thatsächlichkeit dieses Lebensgebiets und seiner Gewißheit ist nicht die Rede, auch nicht von seinem Gesamtinhalt und Folgen“ (Bärthold 1890, 5), denn dies sei alles Gegenstand späterer Schriften, insbesondere der *Einübung im Christentum* (Bärthold weist wiederholt auf diese Schrift hin). Bärthold reagiert auch auf Schrempfs Vorwurf einer unbegründeten Dogmengläubigkeit Kierkegaards, wenn er schreibt:

Kierkegaard ist ein viel zu ursprünglicher Geist, als daß ihm etwas Überliefertes, weil es überliefert ist, oder ein Gemeinglaube gesicherte Grundlage gewesen wäre. Mit der kirchlichen Formulierung hat er eigentlich wenig zu thun. Er greift sie nicht an aber verteidigt sie auch nicht. [...] Für die Bestimmung des Christentums ist ihm das Neue Testament allein maßgebend. Daran mißt er auch alles in der Kirche. (Bärthold 1890, 9)

Das Wesentliche bestehe laut Bärthold darin, dass im Neuen Testament „eine völlig neue Existenzweise dargeboten“ (Bärthold 1890, 9) werde; wobei es jedoch gar nicht von Belang sei, wie viele Schriften des Neuen Testaments in ihrer Historizität fragwür-

⁵⁵ Es ist in der Tat bemerkenswert – man könnte es noch stärker hervorheben als Bärthold es tut – dass Schrempf in seiner Einleitung nicht darauf eingeht, dass den *Philosophischen Brocken* bereits auf dem Titelblatt eine klare Fragestellung zugrunde gelegt wird. Die Fragestellung lautet in Schrempfs Übersetzung: „Kann es einen historischen Ausgangspunkt für ein ewiges Bewußtsein geben? Wie kann ein solcher mehr als historisch interessieren? Kann man eine ewige Seligkeit auf ein historisches Wissen bauen?“ (Schrempf 1890, 167 / SKS 4, 213)

dig gemacht werden können, denn worauf es ankomme, sei die „eigenartige Stellung des Menschen zu Gott, zu sich selbst und zur Welt“, die im Neuen Testament vorgelegt und von der Frage begleitet werde, „ob man sie sich aneignen will oder nicht“ (Bärthold 1890, 10). Soweit eine Kurzfassung von Bärtholds Gegendarstellung.

In seiner Einleitung äußert sich Schrempf auch kurz zu seiner Vorgehensweise bei der Übersetzung. Diese Äußerungen sind von Interesse, weil sich darin bereits einige Tendenzen vorgezeichnet finden, die sich im Laufe von Schrempfs Übersetzer-Tätigkeit weiter radikalieren werden. Schrempf schreibt in seiner Vorrede:

Die Übersetzung strebte möglichste Treue an, mußte sich aber im Interesse der Verständlichkeit manche Freiheit erlauben, und wird so dem einen nicht treu, einem andern nicht verständlich und lesbar genug sein. Schlimmer ist, daß mir selbst der gegebene Sinn nicht immer ganz feststeht. Kierkegaard war gewiß ein Meister des Stils (das merkt auch, wer seine Sprache erst lernen mußte), konnte aber auch sehr flüchtig schreiben; manchmal muß man seine Gedanken fast erraten. Ich glaube selbst nicht, immer das Richtige getroffen zu haben; doch sind die Hauptgedanken der vorliegenden Schrift aus der Übersetzung wohl ziemlich sicher zu erkennen, und daran muß sich genügen lassen, wer sich an einer Übersetzung genügen läßt. (Schrempf 1890, vii)

Mehrere Grundtendenzen von Schrempfs Selbstverständnis als Übersetzer Kierkegaards lassen sich dieser ersten Stellungnahme entnehmen. Erstens ist Schrempfs Urteil hervorzuheben, dass Kierkegaard zwar im Großen und Ganzen als ausgezeichnete(r) Schriftsteller gelten könne, dennoch aber immer wieder Passagen bei ihm zu finden seien, die seinem Talent nicht gerecht werden. Vor allem im Rahmen seiner Tätigkeit als Herausgeber und Übersetzer der *Gesammelten Werke* sieht sich Schrempf daher berechtigt, ganze Abschnitte Kierkegaards als misslungen zu beurteilen und diese daher wegzulassen oder freizügig umzuschreiben. Zweitens zeichnet sich Schrempfs Tendenz ab, sich im vermeintlichen Dienste der Verständlichkeit große Freiheiten bei der Übersetzung zu erlauben, sodass seine Übersetzungen, vor allem bei schwierigen Passagen, eher einer Paraphrase als einer Übersetzung gleichen; ein Vorgehen, das Schrempf – wie noch zu zeigen sein wird –⁵⁶ keineswegs abstreitet, sondern im Gegenteil als angemessen verteidigt. Drittens wird in dem Zugeständnis, möglicherweise nicht alle Details richtig erfasst aber gleichwohl die Kerngedanken richtig wiedergegeben zu haben, die Vorgehensweise verteidigt, Hinweise oder Metaphern, die ihm unbekannt oder unverständlich sind, für unwichtig zu erachten und auszulassen oder durch andere zu ersetzen.

⁵⁶ Siehe Kapitel 5.3.

3.3. Das Kierkegaard-Verständnis des jungen Schrempf

Die wichtigste Auseinandersetzung des jungen Schrempfs mit Kierkegaard findet sich in dem 1891 erschienenen Artikel „Sören Kierkegaards Stellung zu Bibel und Dogma“ (vgl. Schrempf 1891a). Es handelt sich dabei um eine eingehende, eigenem theologischen Interesse entspringende Beschäftigung mit Kierkegaards Denken, die sowohl affirmative wie auch kritische Hinsichten auf sein Werk beinhaltet.

Auch in diesem Text markiert Schrempf den Unterschied zwischen seiner Interpretation und jener Bärtholds. Die zentrale Differenz bestehe darin,

daß jener die kirchlichen, loyalen Schriften Kierkegaards von den ‚Philosophischen Bissen‘ bis ‚zur Selbstprüfung‘ zum Ausgangspunkt nimmt, welche auf ‚Unruhe zur Verinnerlichung‘ *innerhalb des Rahmens der Kirche* hinzielen, während mir das letzte revolutionäre Auftreten Kierkegaards den Schlüssel seines Lebens und Wirkens zu enthalten scheint und ich in der Beleuchtung, die es gewährt, zu entdecken glaube, daß schon seine Entwicklung von 1835 an und dann insbesondere seine ‚ästhetische‘ Schriftstellerei 1843-45 Bahnen einschlagen, die über das kirchliche Christentum hinaus und in schroffen Gegensatz zu ihm bringen (Schrempf 1891a, 228).

Schrempf hält also fest, dass Kierkegaards Werk von den allerletzten Schriften her rückwirkend verstanden und daraus die Konsequenz gezogen werden müsse, dass sein gesamtes Werk letztlich auf eine prinzipielle Ablehnung der Kirche hinauslaufe. Er wendet sich damit gegen das Kierkegaard-Bild von Bärthold, versucht dieses aber nicht wie Brandes in Richtung einer Aufwertung der „ästhetischen Produktion“ zu modifizieren, sondern argumentiert dafür, Kierkegaards gesamtes Werk vom Kirchenkampf her rückwirkend zu deuten.⁵⁷

Im Folgenden soll kurz skizziert werden, was Schrempf zum eigentlichen Thema seines Aufsatzes, Kierkegaards Stellung zu Bibel und Dogma, zu sagen hat. Schrempf konstatiert, dass diese mit Widersprüchen behaftet sei, die Kierkegaard selbst nicht gesehen habe. Er fasst in drei Punkten zusammen, wofür er argumentieren möchte:

⁵⁷ Hier kann eine kurze Bemerkung über Schrempfs Verhältnis zu Brandes angefügt werden. 1896 fällt Schrempf über Georg Brandes' *Søren Kierkegaard, ein literarisches Charakterbild* folgendes Urteil: „Ich kann nicht finden, daß er auch nur dem Menschen Kierkegaard gerecht geworden wäre. Doch kann es dem, der diesen selbst gehört hat, nur empfohlen werden, gegen dessen so oft und so sorgfältig dargelegte Selbstauffassung die Deutung Brandes' zu halten.“ (Schrempf 1896a, xxiii) Einig ist sich Schrempf mit Brandes in der Ablehnung des Kierkegaard-Bildes, welches Bärthold präsentierte. Beide wenden sich gegen eine kirchenkonforme, religiöse Deutung Kierkegaards. Die eigenständigen Ansätze der Kierkegaard-Deutungen von Brandes und Schrempf weisen aber in entgegengesetzte Richtungen. Schrempf äußert sich daher auch an einer anderen Stelle dahingehend zu Brandes, dass dieser gerade ein Beispiel für jemanden sei, auf den Kierkegaard überhaupt nicht gewirkt habe: „Auf manche die sich ausgiebig mit ihm beschäftigten wirkte er natürlich gar nicht. Als Beispiel *instar omnium* sei Georg Brandes genannt, dessen glänzender Essay über Kierkegaard beweist, daß er von dessen Geist keinen Hauch verspürt hat.“ (Schrempf 1935a, 251)

Im folgenden suche ich nun erstens zu erweisen, daß Kierkegaards originale Auffassung der religiösen Existenz ihn in kein Autoritätsverhältnis zu Bibel und Dogma oder zu irgend einer Art von Offenbarung einer *Lehre* bringen konnte. Zweitens versuche ich zu zeigen, daß Kierkegaards historische Stellung und die Mission, die er sich übertragen glaubte, ihm nahe legte, die schlechthinnige autoritative Gültigkeit geoffenbarter Lehren und Gebote zu behaupten und zu verwenden. Drittens werde ich den Nachweis versuchen, daß es trotzdem in der Konsequenz von Kierkegaards Theorie und Praxis liegt, jede *gesetzliche* Autorität für den Christen und den, der es werden soll, fallen zu lassen, das Denken völlig frei zu geben und bloß Christus zu verkündigen und zu vertreten, je nach dem Auftrag und der Gabe, die jeder von Gott hat. (Schrempf 1891a, 191)

Schrempf charakterisiert Kierkegaard dementsprechend als eine „Übergangsfigur“ (Schrempf 1891a, 191 f.), die als solche zwar bereits gegenüber dem Alten das Neue zu betonen trachtete, aber gleichzeitig noch an dem Alten haftete und daher das Neue der eigenen Bestrebung nicht in vollem Umfang sehen konnte.

Der Großteil von Schrempfs Aufsatz widmet sich in mehreren Anläufen dem Nachweis des skizzierten Widerspruchs in Kierkegaards Stellung zur Autorität. Zwei dieser Anläufe sollen hier kurz nachgezeichnet werden. Erstens zeige sich dieser Widerspruch in Kierkegaards Stellung zur Bibel. Einerseits habe Kierkegaard, ob er es nun will oder nicht, „jede objektive, wissenschaftliche Betrachtung der Bibel ausgeschlossen“ (Schrempf 1891a, 180); andererseits jedoch „glaubt man sich bei ihm oft in die intellektualistische Auffassung von Offenbarung, Bibel, Dogma und Glauben zurückgesetzt, welche die lutherische Orthodoxie kennzeichnet“ (Schrempf 1891a, 183). Diese beiden Tendenzen führen in ihrer Konsequenz dazu, „daß man sich zwingt, Aussagen der Bibel, die man eigentlich nicht glaubt, doch eben zu glauben, daß man sich also zwingt, an die Bibel zu glauben“ (Schrempf 1891a, 181 f.). Dieser Widerspruch lasse sich zweitens auch so formulieren, dass einerseits Kierkegaard selbst die Frage nach der Autorität von Bibel und Dogma nie in dieser Form stellte,⁵⁸ eine Deutung seines Werk aber andererseits zu dem Ergebnis gelangen müsse, dass es mit Orthodoxie und Dogma unvereinbar sei (vgl. Schrempf 1891a, 204).⁵⁹ Obwohl Kierkegaard dies aufgrund sei-

⁵⁸ Schrempf liefert drei Erklärungen, wieso es sich so verhält: Erstens liege es daran, dass Kierkegaard in der Orthodoxie aufwuchs (vgl. Schrempf 1891a, 205). Zweitens müsse berücksichtigt werden, dass „der Kampf gegen die an Hegel sich anschließende spekulative Theologie [...] ihm Veranlassung [gab], das Dogma als Autorität mit größerem Nachdruck zu betonen, ohne daß es ihm doch eigentlich um das Dogma als solches zu thun gewesen wäre“ (Schrempf 1891a, 206). Drittens war es auch der Kampf „gegen das Gewohnheitschristentum und schließlich gegen die ganze bestehende Christenheit“, der ihn veranlasste, „das Dogma und insbesondere die heilige Schrift Neuen Testaments als Autorität zu benützen, ohne sich erst [über diese Autorität] Rechenschaft abzulegen“ (Schrempf 1891a, 210).

⁵⁹ Schrempf nennt insgesamt acht Argumente, die für diese Deutung sprechen. Erstens habe Kierkegaard „schon früh entdeckt, daß die gesetzliche Gebundenheit an ein heiliges Lehrbuch die Wahrhaftigkeit des Denkens gefährde“ (Schrempf 1891a, 215). Zweitens sei „die Aufgabe, die Kierkegaard Dogma und Bibel zuweist, [...] richtig verstanden eine pädagogische“ (Schrempf 1891a, 216). Drittens implizierten zahlreiche Schriften Kierkegaards, dass dieser eigentlich eine andere Sichtweise vertreten müsste als die dogmatische (vgl. Schrempf 1891a, 218). Viertens impliziere die

nes Festhaltens an der Tradition nicht gesehen habe, steht für Schrempf also fest, dass das Studium seiner Schriften nur zu einem Ergebnis führen könne, nämlich der Ablehnung jedweder Autorität überlieferter Quellen.

3.4. Die Übersetzung von *Leben und Walten der Liebe*

Im selben Jahr wie Schrempfs Übersetzung von *Philosophische Brocken* und *Der Begriff Angst* erschien auch die erste Übersetzung von *Die Taten der Liebe*, übersetzt von einem gewissen Pfarrer namens Albert Dorner. Dorner war es auch, der einige Jahre später gemeinsam mit Schrempf die Übersetzung von *Sören Kierkegaards agitatorische Schriften und Aufsätze* (vgl. Schrempf 1896a) besorgte, die im folgenden Unterkapitel besprochen wird. Zunächst wird hier auf seine 1890 mit dem etwas eigenwillig übersetzten Titel *Leben und Walten der Liebe* herausgegebene Schrift eingegangen.⁶⁰ Dorners Übersetzung liegt auch der 1924 durch Schrempf besorgten Neuherausgabe dieser Schrift im Rahmen der von Schrempf geplanten, aber nie zur Gänze verwirklichten Ausgabe der *Erbaulichen Reden*, die im Anschluss an die *Gesammelten Werke* folgen sollte, zugrunde.⁶¹

In einer kurzen Vorrede, die Dorner seiner Übersetzung voranstellte, erklärt er, dass er über die damaligen Rezeptions- und Übersetzungslage alles andere als glücklich sei. Er

Hervorhebung von Christus als Ärgernis, dass Bibel und Dogma ihre Autorität verlieren müssten, weil durch sie die Möglichkeit eines wirklichen Ärgernisses abgeschwächt würde (vgl. Schrempf 1891a, 220). Fünftens könnten Bibel und Dogma, wie sich aus Kierkegaards eigenen Prinzipien ergäbe, ohne weiteres ihrer Autorität entledigt werden (vgl. Schrempf 1891a, 221). Sechstens impliziere die „Gleichzeitigkeit mit Christus“ einen Rückbezug auf den „historischen, erniedrigten Christus“ (Schrempf 1891a, 222). Siebtens folge aus Kierkegaards eigenen Prämissen – obwohl dieser dies nicht gesehen habe –, dass es „im Christentum *keine Autorität*“ gäbe; dies habe folgende Konsequenz: „Die Bibel wird als Buch wirken, was sie als Buch unter anderen wirken kann [...]. Ebenso wird das Dogma als Behauptung unter Behauptungen sich immer Beachtung erwerben [...]. Durch beide wird Christus wirken“ (Schrempf 1891a, 225). Achtens zieht Schrempf noch einmal die Konsequenz aus dem Gesagten: „Damit, daß Kierkegaard das ‚offizielle‘ Christentum der bestehenden Kirche schließlich unbedingt verworfen hat, fällt natürlich auch die Autorität von Bibel und Dogma, ob nun Kierkegaard das will, oder ob er es nicht will. Denn ohne Kirche ist die Bibel, was ihr Name besagt: ein Buch; und ohne Kirche ist das Dogma, was sein Name besagt: eine Meinung.“ (Schrempf 1891a, 228)

⁶⁰ Theodor Haecker äußert sich 1923 sehr ungehalten zu dieser Wiedergabe des Titels der Schrift: „Wie kam der sonst verdienstvolle Übersetzer wohl dazu, die klaren und eindeutigen Worte ‚Kjerlighedens Gjerninger‘, die gar nicht anders zu übersetzen sind als mit ‚Werke der Liebe‘, mit einer Paraphrase wiederzugeben, die falscher nicht sein kann, da sie Denken, Stil, Sprachgeist und Absicht Kierkegaards, man muß fast sagen, fälschen. Warum wohl? Aus lauter Angst vor den ‚Werken‘? Vor dem Wort schon. ‚Werke‘? Und er ward lutherischer als Luther. Denn wenn wohl Luther ‚Werke des Glaubens‘ nicht geduldet hätte, so doch wohl ‚Werke der Liebe‘. Im übrigen wird man, sobald einmal die Tagebücher Kierkegaards vorliegen, sehen, wie energisch er gegen Schluß seiner Laufbahn von Luther abgerückt war, wie sehr es ihn aus der bloßen Innerlichkeit heraus düstete nach der Sichtbarkeit der ‚Werke‘, so sehr, daß er in einer Anwendung von Unmut dem bloß ‚versichernden‘ Innerlichen den Pharisäer noch vorzog, der sich seine Religion noch etwas kosten ließe.“ (Haecker 1922d, 67 f.)

⁶¹ Siehe Kapitel 5.5.

meint, dass Kierkegaard zunächst durch die „vorzeitige und ungeschickte Herausgabe“ der allerersten Übersetzung (vgl. Anonymus 1861) „im voraus fast in Verruf gebracht“ wurde, sodann *Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen* (vgl. Hansen 1862) zwar „gut übersetzt, aber mit einer zum Teil irre leitenden Einleitung“ versehen wurde, was „zwar den ersten Sinn des Verfassers gezeigt, allein das Verständnis im Grunde wenig gefördert“ habe; dann sei auch noch Martensen gekommen, der „durch Wort und Schrift uns ein fast nicht auszurottendes Vorurteil geschaffen“ habe;⁶² schließlich haben auch die weiteren Übersetzungen, vor allem deren „planlose, teilweise verkehrte und unglückliche Reihenfolge in der Herausgabe“, nicht zu einem angemesseneren Verständnis beigetragen; als einzige „rühmliche Ausnahmen“ seien in diesem Zusammenhang „die ‚Einübung‘ und die ‚Reden‘ von Bärthold“ zu nennen (Dorner 1890, iv). Die Lektüre der Schriften im Original habe ihn dagegen in der Überzeugung bestärkt, „wir müssen erst einmal *alle* Schriften Kierkegaards vor uns haben, um den ganzen Mann zu kennen und zu würdigen, auch als Christen“ (Dorner 1890, iii). *Leben und Walten der Liebe* sei dabei von besonderem Interesse, weil Kierkegaard darin „vornehmlich als Vertreter des Christentums zu uns redet“ (Dorner 1890, iii); diese Schrift habe gegenüber vielen anderen den Vorzug, dass sie besser geeignet sei, „den wahren Kierkegaard uns näher zu bringen“, weil wir „die angenehme Gewißheit“ haben können, dass wir „jedenfalls den Verfasser *selbst* mit seiner *direkten* Mitteilung vor uns haben“ (Dorner 1890, v). Dorner möchte seiner Übersetzung daher keine weitere Einleitung in das Werk Kierkegaards voranstellen, weil er diese selbst für „die *passendste* Einleitung und Einführung in die Anschauung und Persönlichkeit Kierkegaards“ (Dorner 1890, vi) hält.

Für weitere Hinweise zur Gesamtanschauung Kierkegaards verweist Dorner auf Schrempfs Einleitung in dessen Übersetzung aus dem gleichen Jahr (vgl. Schrempf 1890) und erklärt, dass „der in dem ‚Leben und Walten der Liebe‘ dargestellte Liebende [...] der Mensch [ist], welcher ‚das freie Personleben‘ in sich verwirklicht hat“ (Dorner 1890, vii). Es ist verwunderlich, dass Dorner die Unterschiede zwischen seinem Kierkegaard-Verständnis und jenem Schrempfs entweder nicht als solche wahrgenommen oder es zumindest aus anderen Gründen unterlassen hat, auf diese hinzuweisen. Sachlich sind diese nämlich eindeutig aus den wenigen Hinweisen in seiner Vorrede zu entnehmen: So wirkt es wie eine direkt gegen Schrempf gerichtete Bemerkung, wenn Dorner

⁶² Hans Lassen Martensen war dänischer Theologe und ab 1854 Bischof von Seeland. Seine Aussagen beim Begräbnis seines Vorgängers, Jacob Peter Mynster, den er als „Wahrheitszeugen“ bezeichnete, waren der Auslöser für Kierkegaards offenen Angriff auf die dänische Staatskirche. Martensen hatte in der Frühphase eine deutlich größere Wirkmächtigkeit in Deutschland als Kierkegaard. Sowohl seine *christliche Dogmatik* (vgl. Martensen 1850) als auch seine mehrbändige *christliche Ethik* (vgl. Martensen 1871 und 1878) waren in Deutschland weit verbreitet und die darin geäußerte, kritische Haltung zu Kierkegaard hat mitunter auch zur Hemmung von dessen damaliger Verbreitung in Deutschland beigetragen.

schreibt: „Die Gottheit Christi wird wie der göttliche Ursprung des Gebots der Nächstenliebe so sehr betont, daß von einem ‚zufälligen Zusammenhang‘ der orthodoxen Anschauung Kierkegaards mit seinem ganzen Standpunkt nicht die Rede sein kann“ (Dorner 1890, vii). Ferner betont Dorner, dass auch die „christliche Eschatologie [...] für Kierkegaard selbstverständlich“ sei, „sofern er sagt, daß die Ewigkeit die Hoffnung des Christentums ist“ (Dorner 1890, viii). Auch in Hinblick auf Kierkegaards Stellung zur Bibel deutet sich eine andere Sichtweise als bei Schrempf an, wenn Dorner erklärt, dass Kierkegaard zwar mitunter „besonders bei der Auslegung und Benutzung biblischer Stellen, maniert und gekünstelt“ verfare, er „nicht ‚liebenswürdig‘ sondern harr und herb aber trotz allem mächtig ergreifend“ spreche, aber dennoch „immer klar und bestimmt bei dem, was er sagen will, immer in der Hauptsache nüchtern und gesund bei aller Innigkeit“ (Dorner 1890, x) bleibe.

Auch bei der Herangehensweise an die Übersetzung lassen sich Unterschiede zu Schrempf erkennen. Dorner meint zunächst bescheiden, die Aufgabe der Übersetzung habe er „bloß übernommen, weil andere fortfuhren, sie nicht zu übernehmen, wiewohl sie der Aufgabe besser gewachsen wären“ (Dorner 1890, x). Auf der folgenden Seite gesteht er auch ein, in seiner Kenntnis des Dänischen vor kurzem noch ein Anfänger gewesen und sich seiner noch immer bestehenden Grenzen bewusst zu sein.⁶³ Zur Übersetzung selbst meint er, dass diese „eine möglichst treue, auch im Wort“ (Dorner 1890, x) sei und er sich daher dazu entschlossen habe, „auch die scheinbar schwächeren oder im Stil nachlässigeren Partien in der Darstellung zu belassen“ (Dorner 1890, xi).

Die Gegensätze zwischen den Kierkegaard-Auslegungen Dorners und Schrempfs werden noch deutlicher, wenn man Schrempfs Meinung zu *Die Taten der Liebe* betrachtet. Schrempf trägt diese in einem 1891 erschienenen Artikel mit dem Titel „Die christliche Liebe und Sören Kierkegaard“ (vgl. Schrempf 1891b) vor. Darin erklärt Schrempf scharf: „Was Kierkegaard selbst als Leben der Liebe beschreibt erscheint häufig als spintisierendes, selbstquälerisches Gesinnungsexerzitium ohne Rücksicht auf die praktische Anforderungen der Zeit und darum ohne praktischen Wert für deren Erledigung.“ (Schrempf 1891b, 117) Mit einem expliziten Seitenhieb auf Dorner setzt Schrempf auf der folgenden Seite fort, dass er nicht entscheiden möchte, ob sich Kierkegaard wirklich als „höchst zeitgemäße Persönlichkeit“ erweise (dies ist ein Zitat von Dorner (1890, viii), worauf Schrempf auch hinweist) oder nicht vielmehr „höchst unzeitgemäß sei“ (Schrempf 1891b, 118). Der von Dorner betonten Sozialethik Kier-

⁶³ Auch im Fall von Dorner ließ sich nicht eruieren, wie er sich die dänische Sprache aneignete. Er verweist in seiner Vorrede darauf, bei der Übersetzung Hilfe durch einen Freund gehabt zu haben, über dessen Identität er keine Auskunft gibt (vgl. Dorner 1890, xi).

kegaards vermag Schrempf nichts abzugewinnen und auch den erbaulichen Charakter der Schrift kann er nicht finden.

Es ist für ein Studium der Rezeptionsgeschichte von besonderem Interesse, Schrempfs Ausführungen zu dieser Schrift zu kennen, weil sich die darin zum Ausdruck kommende, ausgesprochen ablehnende Haltung auch noch in dessen Neu-Herausgabe dieser Schrift aus dem Jahr 1924 wiederfindet. Sein dortiges Nachwort eröffnet Schrempf mit der Bemerkung, dass „wer diese Schrift ohne Anstoß mit Erbauung lesen konnte“ (SER LWL, 297), das Nachwort am Besten ungelesen lasse; denn er könne beim besten Willen nichts Erbauliches an dieser Schrift finden und eher schon nachvollziehen, wenn Leser sich durch sie aufregen ließen. Meine Vermutung ist, dass Schrempfs Kommentierung der Schrift ein wesentlicher Grund dafür war, dass *Die Taten der Liebe* in der deutschsprachigen Rezeption lange Zeit kaum Beachtung fand und ihr in den wenigen Erwähnungen zumeist mit Ablehnung begegnet wurde.⁶⁴

Anhand von Kierkegaards Behandlung der Barmherzigkeit, die von Dorner ebenfalls positiv aufgenommen wurde, erläutert Schrempf 1891 seine Haltung zu dieser Schrift genauer. Er erklärt, dass Kierkegaards „Worte so hart [klingen], daß man die Nötigung empfindet sie sich psychologisch verständlich zu machen“ (Schrempf 1891b, 120). Aus Schrempfs Sicht ist diese Schrift nur nachzuvollziehen, wenn man sie sich aus Kierkegaards Persönlichkeit verständlich macht. Es sei die Kombination der beiden Faktoren, dass Kierkegaard einerseits selbst „vermögend, unabhängig, glänzend begabt war“, andererseits aber „unheilbar schwermütig“, die dazu führte, dass er einerseits die materielle Mildtätigkeit geringschätzen und andererseits die Voraussetzungen für die von der Mildtätigkeit vollkommen abgekoppelte, wahre Barmherzigkeit so hoch ansetzen musste (Schrempf 1891b, 120 f.). Schrempf versucht die Ausführungen in *Die Taten der Liebe* auch direkt mit Kierkegaards Biographie in Verbindung zu setzten, vor allem mit seiner Beziehung zu Regine Olsen und seinem Verhältnis zur Kirche (vgl. Schrempf 1891b, 128). Abschließend wendet sich Schrempf an die Leserschaft und erklärt: „Wer freilich mit seinen ‚Nächsten‘ ohne viel Reflexion und Arbeit aufwenden zu müssen in guten Beziehungen lebt, wird Kierkegaards Stellung des Problems kleinlich und bequem finden.“ (Schrempf 1891b, 133) Solchen Lesern rät Schrempf auch explizit davon ab, das Buch zu lesen, und gibt zu bedenken:

Kierkegaard selbst war nicht etwa glücklich verheiratet; er ist, wenn man ihn günstig auffassen will, ein Held der unglücklichen Liebe. Auch seine Liebe zu seinem Vater war unglücklich. Freunde hatte er eigentlich nicht. In den geistlichen Stand, für den er sich vorgebildet hatte trat

⁶⁴ Erst im neuen Jahrtausend gab es – angeregt durch neuere Entwicklungen der Kierkegaard-Forschung in Dänemark, die vor allem auf Grøn zurückgehen, erste Ansätze zu einer Änderung dieser Situation (vgl. Dalferth 2002). Siehe Kapitel 18.3.3.

er nie ein, obgleich er ihn in früheren Zeiten sehr hoch schätzte und liebte. (Schrempf 1891b, 134)

Nur Menschen, die in ähnlich zerrütteten Verhältnissen wie Kierkegaard selbst leben, sei die Lektüre dieser Schrift laut Schrempf anzuraten.

3.5. Die Übersetzung der *agitatorischen Schriften*

Im Einklang mit Schrempfs Kierkegaard-Bild – demzufolge das gesamte Werk vom radikalen Ausbruch seiner letzten Schriften her gelesen und als Argument für die prinzipielle Ablehnung der Kirche verstanden werden sollte – steht, dass er 1896 einen insgesamt 631 Seiten dicken Band *Sören Kierkegaards agitatorische Schriften und Aufsätze 1851-55* (vgl. Schrempf 1896a) herausgab.⁶⁵ Die Übersetzung wurde gemeinsam mit Dorner angefertigt. Für die weitere Entwicklung der deutschsprachigen Kierkegaard-Rezeption spielte diese Ausgabe eine wichtige Rolle, weil sie einer neuen Generation an Vermittlern als Einstieg zu Kierkegaard diente und für fast drei Jahrzehnte die wesentliche Quelle war, um Kierkegaards späte Schriften zu studieren.⁶⁶ Diese Ausgabe war damit der wohl wichtigste Beitrag des jungen Schrempf zur Vermittlung Kierkegaards.

In der Einleitung geht Schrempf nur kurz auf seine Deutung von Kierkegaards Werk ein. Er erklärt dabei erstens, dass „Kierkegaards *Fragestellung* und *Methode* des religiösen

⁶⁵ Die Ausgabe ist sehr umfangreich und umfasst einen Großteil von Kierkegaards Schriften ab 1851: Zunächst enthält sie alle Ausgaben von *Der Augenblick* inklusive der zehnten, nicht mehr zu Kierkegaards Lebzeiten erschienenen Nummer sowie eine beachtliche Auswahl von Kierkegaards Artikeln in der Zeitung *Das Vaterland*. In Zusammenhang damit werden auch zwei weitere Flugschriften („Dies soll gesagt sein, so sei es denn gesagt“ und „Wie Christus über offizielles Christentum urteilt“), die erbauliche Rede „Gottes Unveränderlichkeit“ von 1855 sowie *Zur Selbstprüfung* abgedruckt. Außerdem beinhaltet der Band sowohl *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller* als auch *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller: eine direkte Mitteilung. Rapport an die Geschichte*. Schließlich werden noch die erst posthum erschienene Fortsetzung von *Zur Selbstprüfung*, *Richtet selbst!*, sowie ein paar frühere Schriftstücke, darunter ein Zeitungsartikel betreffend Dr. Rudelbach von 1851 und „Eine erste und letzte Erklärung“ aus der *Nachschrift* hinzugefügt. *Richtet selbst!* ist beieitend auch als Sonderdruck erschienen (vgl. Schrempf 1896b). Unter dem gemeinsamen Titel *J. Kierkegaards Angriff auf die Christenheit* sollte noch ein zweiter Band folgen, der Kommentare zu den in diesem Band vorgelegten „Akten“ liefert. Dieser zweite Band ist nie erschienen, wozu sich Schrempf 1923 im Vorwort zu Band 12 der *Gesammelten Werke*, der die neun veröffentlichten Nummern von Kierkegaards *Augenblick* in Rückgriff auf die Übersetzungen von 1896 wiedergibt, äußert: „Der zweite Band wird nicht erscheinen, da sich nach 1896 meine Stellung zu Kierkegaard und zur Kirche wesentlich geändert hat. Ich habe die Voraussetzungen, von denen Kierkegaard noch mit der Kirche ausgeht, völlig aufgegeben, und habe darum kein Interesse daran, Recht und Unrecht seines Urteils über die Kirche einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen.“ (SGW1 A, i)

⁶⁶ Im Fall von Rudolf Kassner werden wir zum Beispiel sehen, dass die Lektüre dieser Ausgabe seine erste Begegnung mit Kierkegaard war. Siehe Kapitel 4.4. Erst Anfang der 1920er Jahre wurden diese Schriften im Rahmen der *Gesammelten Werke* abermals herausgegeben, wobei dabei von Schrempf weitgehend auf diese frühere Übersetzung zurückgegriffen wurde. Siehe Kapitel 5.2.

Denkens und Wirkens weit wichtiger sind als die *Resultate*“ (Schrempf 1896a, xiii). Zweitens macht er darauf aufmerksam, dass es dem deutschsprachigen Leser, der weder mit den Verhältnissen in Dänemark noch den dort einflussreichen Personen vertraut ist, möglich sei, die Texte mit einer gewissen Distanz zu lesen, was Schrempf für einen Vorteil hält (vgl. Schrempf 1896a, xiv). Drittens behauptet Schrempf in Hinblick auf die Bedeutung Kierkegaards, dass dieser von sich „glaubte, zum Richter der Christenheit berufen zu sein“, er jedoch nicht der Meinung sei, „daß er [Kierkegaard; Anm. G.T.] dieses Gericht vollständig vollzogen hat“, woran Schrempf die Stellungnahme anknüpft, seines Erachtens scheine „der Name ‚Kierkegaard‘ ein viel umfassenderes Gericht über die Christenheit in sich zu bergen, als er selbst sich’s wohl dachte“ (Schrempf 1896a, xv). Damit bekräftigt Schrempf wiederum seine Sichtweise, Kierkegaards Werk würde, richtig verstanden, zu einer prinzipiellen Ablehnung der Kirche führen.

3.6. Zusammenfassung: Das Kierkegaard-Bild des jungen Schrempf

Schrempfs frühe Auseinandersetzung mit Kierkegaard kann als eine lebendige Beschäftigung mit seinem Denken charakterisiert werden, welche aus einem persönlichen, religiös motivierten Interesse entspringt. Fairerweise kann gesagt werden, dass es Schrempf dabei letztlich nicht um eine angemessene Auslegung Kierkegaards ging, sondern darum, in Anknüpfung an Kierkegaard – aber zum Teil auch schon in dieser frühen Phase in Abgrenzung zu ihm – seine eigene Stellung zur Kirche zu klären. Schrempf liest Kierkegaard dabei von den letzten Schriften her und plädiert dafür, dessen gesamtes Werk als eine Entwicklung hin zum direkten Kampf gegen die kirchliche Autorität zu interpretieren. Er wendet sich damit insbesondere gegen die Deutung von Bärthold, der Kierkegaard als religiösen Schriftsteller, dessen Denken sich durchaus in einen kirchlichen Rahmen integrieren lässt, interpretiert. Schrempfs Deutung unterscheidet sich aber auch von der Interpretation, die Brandes vorlegte, und zwar in zwei Aspekten: Erstens ist beim jungen Schrempf nur in Ansätzen die Tendenz zu einer biographischen Interpretation zu erkennen; zweitens zielt Schrempf nicht auf eine Aufwertung von Kierkegaards „ästhetischer Produktion“, sondern auf eine Betonung seines Kirchenkampfs, um darin eine Bekräftigung für seine eigene radikale Ablehnung kirchlicher Autorität zu finden.

In Hinblick auf Schrempfs Tätigkeit als Übersetzer zeichnen sich schon bei seinen ersten Übersetzungen mehrere Tendenzen ab, die auch für seine spätere Vorgehensweise charakteristisch sind. Erstens sind seine Übersetzungen durch lange Einleitungen und Nachwörter begleitet, die vor allem das Ziel haben, Schrempfs eigene Sichtweise zu präsentieren. Zweitens nimmt er sich in seiner Wiedergabe der Texte Kierkegaards

große Freiheiten heraus und verteidigt dies auch explizit als die seines Erachtens angemessene Vorgehensweise. Drittens verzichtet er weitgehend auf jedwede Kommentierung des Textes und entscheidet sich stattdessen dafür, Verweise, die ihm unverständlich sind oder für die deutsche Leserschaft uninteressant erscheinen, einfach wegzulassen.

4. Kierkegaard um die Jahrhundertwende

Zur Einleitung in dieses Kapitel möchte ich eine längere Passage aus den Lebenserinnerungen von Günther Dehn zitieren, weil sie mir repräsentativ erscheint für die Kierkegaard-Rezeption um die Wende zum 20. Jahrhundert.

Das Systematische und auch das Philosophische interessierte mich weniger. Ich legte mehr Wert auf das Historische. Vor allem aber las ich Kierkegaard, damals in Deutschland noch ziemlich unbekannt. Ich war an ihn gekommen durch das umfangreiche Werk ‚Sören Kierkegaards agitatorische Schriften und Aufsätze‘ 1896, herausgegeben von Dorner und Schrempf. Wenn man damals von Kierkegaard noch mehr erfahren wollte, mußte man mühsam suchen. Der erste Band der großen Ausgabe seiner Werke erschien erst 1905 bei Diederichs. Es gab fast nur die Einzelausgaben von Bärthold, die schon in den siebziger Jahren erschienen und im allgemeinen nicht mehr zu haben waren. So ging ich von Antiquariat zu Antiquariat, um das Gewünschte zu finden. Die philosophischen Schriften Kierkegaards habe ich kaum gelesen, auch seine Polemik gegen die Kirche hat mich damals nicht so sehr bewegt. Was war mir schon die Kirche? Ich war ja ganz allein mit Gott. Dagegen las ich alles, was ich an erbaulichen Schriften in die Hand bekam, dazu die ‚Einübung im Christentum‘, die ‚Krankheit zum Tode‘, ‚Entweder – Oder‘. Was mich bei Kierkegaard faszinierte, war der Radikalismus der von ihm geforderten persönlichen christlichen Haltung. Er zeigte mir den schweren Ernst der Entscheidung und die Unerbittlichkeit der Forderung der Nachfolge. Ich war ganz versponnen in diese Gedanken. (Dehn 1962, 78 f.)

Trotz historischer Ungenauigkeiten (so begann zum Beispiel die Herausgabe der *Gesammelten Werke* bei Diederichs erst 1909, nicht schon 1905) zeichnen diese Erinnerungen ein lebendiges Bild der damaligen Rezeptionssituation. Sie bekunden ein sich rasant steigerndes Interesse an Kierkegaard, der jedoch „damals in Deutschland noch ziemlich unbekannt“ war. Für an Kierkegaard Interessierte bestand dabei die Lage, dass seine Werke schwer zugänglich waren; die Übersetzungen von Bärthold lagen schon ein paar Jahre zurück und es gab kaum neue Übersetzungen; mit wenigen Ausnahmen wie der Ausgabe der *agitatorischen Schriften* (vgl. Schrempf 1896a).

Im Folgenden werden drei Linien der Kierkegaard-Rezeption, die um die Jahrhundertwende entscheidende Bedeutung hatten, nachgezeichnet: Erstens die Deutung Kierkegaards als eines religiösen Schriftstellers, die auf Bärthold zurückgeht (4.1); zweitens die Rezeption Kierkegaards als eines biographisch-psychologischen Phänomens, die sich erstmals bei Brandes finden lässt (4.2) und drittens die Lektüre von Kierkegaard als Philosophen, die in einem Naheverhältnis zu der Sichtweise steht, die Schrempf vorlegte (4.3). Das Kapitel abschließend wird die Kierkegaard-Interpretation von Rudolf Kassner, einer wichtigen Vermittlungsfigur für die – vor allem literarische – Kierkegaard-Rezeption im *Fin de siècle*, kurz skizziert (4.4).

4.1. Kierkegaard als Erbauungsschriftsteller

Eine seit den Anfängen anzutreffende und an der Wende zum 20. Jahrhundert fortbestehende Wirkung Kierkegaards besteht in seiner Rolle als religiöser Schriftsteller mit erbaulicher Wirkung. Auch an Dehns eingangs zitierter Beschreibung seiner Kierkegaard-Lektüre fällt auf, dass ihn an Kierkegaard nicht die „philosophischen“ Schriften und der Kirchenkampf interessierten, sondern – neben den Anti-Climacus’ Schriften und *Entweder – Oder* – insbesondere dessen „erbauliche Schriften“.⁶⁷ Im Wesentlichen setzt diese Rezeption die Linie von Bärthold fort, Kierkegaard als religiösen Schriftsteller zu verstehen. So konnte am Ende des 19. Jahrhunderts eine kleine Schrift mit dem Titel *Søren Kierkegaard, der Klassiker unter den Erbauungsschriftstellern des neunzehnten Jahrhunderts* (vgl. Walz 1898) erscheinen. Darin wird behauptet, dass bei der Lektüre Kierkegaards jene den meisten Gewinn haben würden, die „in ihm allein den religiösen Schriftsteller suchen“ (Walz 1898, i); denn seine anderen Schriften seien entweder schwer verständlich oder nicht mehr zeitgemäß.⁶⁸

Die Quellen, die ein Studium von Kierkegaards „erbaulichen Schriften“ erlaubten, waren jedoch spärlich.⁶⁹ Bärthold hatte zwei Sammlungen von Reden herausgegeben (vgl. Bärthold 1875 und 1877a). Zusätzlich wurde in den 1890er Jahren eine Übersetzung von *Was wir lernen von den Lilien auf dem Felde und den Vögeln unter dem Himmel*, den Reden aus der 2. Abteilung der Schrift *Erbauliche Reden in verschiedenem Geist* von 1847, herausgegeben (vgl. Puls 1891). Neben diesen drei Ausgaben lassen sich auch noch *Zur Selbstprüfung* (vgl. Hansen 1862 und Schrempf 1896a, 17-88) und *Richtet selbst!* (vgl. Schrempf 1896a, 481-592 und Schrempf 1896b) anführen, die ebenfalls aus Reden bestehen. Je nach Definition könnte auch *Leben und Walten der Liebe* (vgl. Dorner 1890) zu den „erbaulichen Schriften“ gezählt werden; ich habe jedoch keine Quelle aus der damaligen Zeit gefunden, in der dies getan wird. 1901 wurden durch die von Julie von Reincke übersetzte Sammlung *Christliche Reden* (vgl. Reincke 1901), die eine Auswahl der *Christlichen Reden* von 1848 enthält, weitere Texte aus diesem Teil von Kierkegaards Werk zugänglich.⁷⁰ Die nächste Übersetzung von Reden erfolgte erst wieder durch

⁶⁷ Die Gebräuchlichkeit der Bezeichnung „erbauliche Schriften“ ist für den Kontext dieser Arbeit von besonderem Interesse, weil sich Heidegger in *Sein und Zeit* auf kryptische Weise auf diesen Teil des Werks bezieht (vgl. GA 2, 313). Siehe Kapitel 9.3.2.

⁶⁸ Weil jedoch auch die „erbaulichen Schriften [...] teilweise nicht ganz leicht zu verstehen sind“ (Walz 1898, i), möchte Walz mit seiner kleinen Schrift eine Einleitung in diesen Teil des Werkes liefern.

⁶⁹ Ich werde mich auf diesen Teil von Kierkegaards Werk, dessen Abgrenzung zu den anderen Werkteilen – wie in weiterer Folge anhand der genannten Beispiele *Zur Selbstprüfung*, *Richtet selbst!* und *Die Taten der Liebe* ersichtlich wird – umstritten ist, in weiterer Folge mit dem Titel „Reden“ beziehen. Meine Definition von Kierkegaards „Reden“ – inklusive einer genauen Auflistung, welche Texte ich zu dieser Gruppe zähle – habe ich an anderer Stelle entwickelt (vgl. Thonhauser 2011a, 165-177).

⁷⁰ 1902 folgte eine Übersetzung von *Zwei ethisch-religiöse Abhandlungen von Søren Kierkegaard. 1. Darf ein Mensch sich für die Wahrheit töten lassen? 2. Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel* (vgl.

Haecker in seiner ab 1914 beginnenden Tätigkeit als Kierkegaard-Übersetzer für die Zeitschrift *Der Brenner*.⁷¹ Kierkegaards Rezeption als religiöser Schriftsteller hatte also eine lange und beständige Tradition, war aber gehemmt durch die spärliche Übersetzung der relevanten Schriften.

4.2. Kierkegaards „Tagebücher“

Eine weitere Rezeptionslinie, die sich um die Jahrhundertwende intensivierte, war das Interesse an Kierkegaards Biographie. In Wechselwirkung mit dieser Begeisterung für Kierkegaards Leben standen die Übersetzungen aus seinen nachgelassenen Journalen. Diese wurden damals durchgehend als „Tagebücher“ bezeichnet. Diese Bezeichnung trifft nur unzureichend den Charakter dieser Texte, unter denen sich zwar auch autobiographische Notizen finden, die jedoch viel mehr enthalten als ein herkömmliches Tagebuch;⁷² sie betont die biographische Relevanz dieser Quellen, und gerade diese biographische Dimension war es auch, die damals das Interesse an diesen Texten weckte.

Im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts gab es einen markanten Anstieg an Quellen, die sich mit Kierkegaards Leben beschäftigten und einen Zugang zu seinen Journalen boten. 1901 wurde die erste, auch als solche titulierte, reine Auswahl aus den Journalen veröffentlicht (vgl. Venator 1901). Zuvor waren Journaleinträge nur vereinzelt im Rahmen von Übersetzungen anderer Schriften mitabgedruckt. 1904 stirbt Kierkegaards kurzzeitige Verlobte, Regine Olsen (verheiratet Schlegel). Während man zu ihren Lebzeiten von einer Veröffentlichung absah, wurden nach ihrem Tod noch im selben Jahr durch Kierkegaards Nichte, Henriette Lund, seine Notizen zu seinem Verhältnis zu „ihr“ in Dänemark herausgegeben. Das Interesse an diesen Aufzeichnungen war anscheinend auch in Deutschland so groß, dass binnen kürzester Zeit zwei konkurrierende deutsche Übersetzungen erschienen (vgl. Rohr 1904 und Meyer 1905). Julie von Reinckes Übersetzung der *Christlichen Reden* (vgl. Reincke 1901) enthielt im Anhang eine auszugsweise Übersetzung einer Darstellung von Kierkegaards Familie und Privat-

Reincke 1902), die einzig zu Kierkegaards Lebzeiten veröffentlichten Texte aus den umfangreichen Arbeiten am sogenannten „Buch über Adler“.

⁷¹ Siehe Kapitel 6.2 und 6.3.2.

⁷² Im Rahmen der neuen dänischen Edition *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS) wurden Kierkegaards Journale neu herausgegeben, der ursprünglichen Anordnung der Texte folgend. Darauf aufbauend werden die Journale im Rahmen der *Deutschen Søren Kierkegaard Edition* (DSKE) ins Deutsche übersetzt. Diese Neueditionen ermöglichen es, Kierkegaards Nachlass in seiner vollen Komplexität zu studieren, ohne Vermittlung durch ein von den Herausgebern gewähltes Ordnungsschema, das den Texten – wie bei allen vorherigen Ausgaben – übergestülpt wurde. Im ersten Band der DSKE findet sich eine Charakterisierung von Kierkegaards Nachlass (vgl. DSKE 1, xiv-xvi).

leben nach den Erinnerungen von Henriette Lund.⁷³ Die Faszination an dieser Thematik wurde noch dadurch verstärkt, dass 1903 eine Einzelausgabe von *Das Tagebuch des Verführers* veröffentlicht wurde (vgl. Dauthendey 1903). Kierkegaards persönliches Leben und insbesondere seine Verlobungsgeschichte und die Folgen waren einer der Schwerpunkte der Kierkegaard-Rezeption um die Jahrhundertwende, wie ich in Kürze anhand des repräsentativen Beispiels von Rudolf Kassner zeigen werde.⁷⁴

Die wichtigste Übersetzung von Kierkegaards „Tagebüchern“, die für fast zwei Jahrzehnte – bis zur Herausgabe von Haeckers Auswahl der *Tagebücher* (vgl. Haecker 1923a) – die wesentliche deutschsprachige Quelle zum Studium seiner Journale werden sollte, war Gottscheds *Søren Kierkegaard: Buch des Richters. Seine Tagebücher 1833-1855 im Auszug* (vgl. Gottsched 1905). Gottsched war ab 1879 für die dänische Erstausgabe von Kierkegaards Journalen verantwortlich und konnte daher bei seinen – durch Aufforderung des Diederich-Verlags veranlassten (vgl. Gottsched 1905, 1) – Arbeiten an einer Auswahl und Übersetzung auf seine umfangreichen Kenntnisse des gesamten Nachlasses im dänischen Original zurückgreifen.

Das *Buch des Richters* eröffnet Gottsched mit einem Vorwort, das eine Beschreibung der Besonderheiten von Kierkegaards „Tagebüchern“, eine kurze Darstellung von Kierkegaards Persönlichkeit und eine Übersicht über sein Gesamtwerk enthält. Er betont dabei Kierkegaards religiösen Antrieb und die daraus entspringende Triebkraft hinter seiner Produktion und wendet sich damit gegen die Kierkegaard-Deutungen, wie sie etwa von Brandes und Schrempf vertreten wurden: „Vergebens suchen Freidenker ihn zu einem der Ihrigen zu machen, also ob, wenn er länger als diese nur 42 Jahre gelebt hätte, der Unglaube seine Konsequenz geworden wäre; er hatte je länger, je mehr und bis zuletzt nur *eine* Leidenschaft, die Liebe zur göttlichen Wahrheit.“ (Gottsched 1905, 6) Gottsched möchte Kierkegaard weder angreifen noch verteidigen, sondern für sich selbst stehen und sprechen lassen. Seiner Meinung nach seien von Kierkegaard insbesondere „Ehrlichkeit und Innerlichkeit [zu lernen], daß nicht die Menge, sondern der Einzelne vor Gott etwas gilt“ (Gottsched 1905, 7). Am Anfang seiner Auswahl gibt er in dem kurzen Abschnitt „Kierkegaards Persönlichkeit“ Auszüge aus den Notizen von Henriette Lund wieder. Den Abschluss bilden die von Kierkegaards Freund Emil Boesen überlieferten letzten Worte Kierkegaards während des Krankenhausaufenthalts zu seinem Lebensende. Dazwischen ordnet Gottsched das durchgehend von Kierkegaard stammende Material in fünf Kapiteln: „Kierkegaard und Regine Olsen“, „Kierkegaard und der Korsar“, „Kierkegaards Schwermut“, „Kierkegaard und die

⁷³ Die Erinnerungen von Henriette Lund wurden 1880 als Manuskript gedruckt in Kopenhagen veröffentlicht. Auch der ein Jahr später erschienenen zweiten Ausgabe von Texten, die von Julie von Reincke übersetzt wurde, waren ein paar Auszüge aus den Journalen angehängt (vgl. Reincke 1902).

⁷⁴ Siehe Kapitel 4.4. Viele bedeutende Intellektuelle um die Jahrhundertwende teilten diese Faszination (vgl. Malik 1997, 365).

Ideale“ und „Kierkegaard und einzelne Männer“, in dem seine Beziehungen zu Rasmus Nielsen, Grundtvig und zu seinem Bruder Peter Christian Kierkegaard behandelt werden. Gottsched bot damit erstmals in deutscher Sprache einen – wenn auch kurzen – Längsschnitt durch Kierkegaards Journale.

4.3. Kierkegaard als Philosoph

An dieser Stelle sollte auch der dänische Professor für Philosophie Harald Høffding erwähnt werden, der durch zwei ins Deutsche übersetzte Arbeiten und durch seine persönliche Interaktion mit deutschen Kierkegaard-Vermittlern, allen voran Schrempf, einen nicht zu verachtenden Einfluss auf die Entwicklung der deutschsprachigen Kierkegaard-Rezeption hatte. In erster Linie ist dabei das 1896 in deutscher Übersetzung erschienene Buch *Sören Kierkegaard als Philosoph* (vgl. Høffding 1896) zu beachten.⁷⁵ Neben dieser Schrift ist für die Erforschung seines Einflusses auf die deutschsprachige Kierkegaard-Rezeption auch seine *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung* (vgl. Høffding 1887) zu berücksichtigen, die 1887 erstmals ins Deutsche übersetzt wurde und in den folgenden Jahren zahlreiche Neuauflagen erfuhr.⁷⁶ Die Schrift *Sören Kierkegaard als Philosoph* wurde von Dorner ins Deutsche übersetzt und von Schrempf mit einem Vorwort begleitet. Sie erschien im selben Verlag wie *Sören Kierkegaards agitatorische Schriften und Aufsätze 1851-55* (vgl. Schrempf 1896a). In seinem Vorwort befürwortet Schrempf Høffdings Zugangsweise, Kierkegaard als einen Philosophen zu verstehen (vgl. Schrempf in Høffding 1896, iii-x).

Høffdings Arbeit ist jedoch weit komplexer als die simple These, dass Kierkegaard als Philosoph verstanden werden sollte. So liefert Høffdings Buch zum Beispiel auch kurze Hinweise zu einigen von Kierkegaards dänischen Zeitgenossen, die ansonsten zum damaligen Zeitpunkt im deutschen Sprachraum wenig (Johann Ludwig Heiberg, Friedrich Christian Sibbern und Poul Martin Møller) oder hauptsächlich in von Kierkegaard unabhängigen Kontexten (Hans Martensen) bekannt waren, und betont deren Wichtigkeit für ein Verständnis von Kierkegaards Denken.⁷⁷ Im Kapitel „Sören Kierkegaards Persönlichkeit“ bietet er einen Überblick zu Kierkegaards Leben, in den auch viele, damals in deutscher Sprache nicht zugängliche Journaleinträge verarbeitet sind. Im Kapitel „Sören Kierkegaards Philosophie“, das den Hauptteil des Buches bildet, geht Høffding zunächst auf die philosophischen Einflüsse ein, die der späte Schelling

⁷⁵ Diese Schrift ist ursprünglich 1892 in dänischer Sprache in Kopenhagen erschienen.

⁷⁶ Diese Schrift enthält mehrere Hinweise auf Kierkegaard, die jedoch allesamt als kritische Abstandnahmen zu kennzeichnen sind.

⁷⁷ Zum Zusammenhang von Sibbern, Møller und Kierkegaard bemerkt Høffding: „Auf seinem Sterbebett liess Paul Møller durch Sibbern Sören Kierkegaard grüssen. Diese drei bilden eine einheitliche Denkerfamilie.“ (Høffding 1896, 27)

und Trendelenburg für Kierkegaard darstellten. Danach widmet er sich einer systematischen Interpretation von Kierkegaards Erkenntnistheorie und Ethik.

Im Abschnitt zu Kierkegaards Erkenntnistheorie wird die zentrale These vertreten, dass Kierkegaard selbst nicht die letzte Konsequenz aus seiner Theorie gezogen habe,⁷⁸ nämlich „das Prinzip der freien Persönlichkeit zu proklamieren“ (Høffding 1896, 72), sondern davor zurückschreckte, weil er die Wahrheit der kirchlichen Dogmen nicht aufgeben wollte. Høffding drückt in weiterer Folge sein Bedauern aus, dass Kierkegaard an diesem Punkt hängen geblieben sei: „Wäre der dogmatische Hemmschuh nicht gewesen, so hätten seine Gedanken weit mehr direkt universelle Bedeutung gewonnen. Nun ist erst eine Uebersetzung, ein Ausscheidungsprozess vorzunehmen, ehe sie die Rolle für die Menschheit spielen können, die ihnen zukommt.“ (Høffding 1896, 73) Am Ende seines Buches betont Høffding nochmals diese wesentliche These, dass für Kierkegaard, wenn er mit seinen eigenen Prinzipien und Einsichten ernst gemacht hätte, jede dogmatische Religion unmöglich geworden wäre (vgl. Høffding 1896, 168). Høffding vertritt hier also jene These, die in der deutschsprachigen Rezeption insbesondere durch Schrempf weiter tradiert wurde, weswegen es nicht überrascht, dass Schrempf sich für eine Übersetzung dieser Schrift einsetzte.

Høffding vertrat die These aber nicht in jener undifferenzierten Form, wie Schrempf dies tat. Um dies zu zeigen, sei sein abschließendes Resümee hier in voller Länge zitiert:

So scharf er als Denker und Ethiker gegen die schädliche Wirkung der Dogmen auftrat, so brach er doch mit ihnen nicht; er goss seinen edlen Wein in die alten Schläuche. Soll der Wein erhalten bleiben, so muss er in neue Schläuche kommen. Es wäre müssig, wolle man darüber sich den Kopf zerbrechen, welche Stellung Sören Kierkegaard bei längerem Leben wohl eingenommen haben würde. Seine Sympathie mit dem Katholizismus einerseits, seine Anerkennung für die Auffassung des Christentums bei freien Forschern wie Feuerbach andererseits lässt entgegengesetzte Möglichkeiten offen. Und eine neue Möglichkeit kommt hinzu, wenn wir an eine Entwicklung wie die Leo Tolstois denken, der verschiedene Berührungspunkte mit Kierkegaard darbietet. Man könnte denken, er wäre in der Nachfolge ‚des Vorbildes‘ dabei geblieben, als der Einzelne zu wirken, aber mit steigender Geringschätzung ‚der Dogmen‘ – Doch wer kann die Möglichkeiten für den weiteren Gang eines grossen Geistes, zumal eines solchen, für den ‚der Sprung‘ ein Lieblingsgedanke war, alle aufzählen? – Und ebenso schwer sind die Möglichkeiten für seinen Einfluss zu berechnen. Hauptsächlich hat er als Stromteiler gewirkt, hat unklare Vermengungen zur Scheidung getrieben, in der geistigen Welt Klärung geschaffen. Einige hat er zu tieferer Versenkung ins Christentum (wie sie es auffassen) getrieben, andere hat er durch das Prinzip der persönlichen Wahrheit über dasselbe hinausgeführt. Auch auf indirekte Wirkungen und Folgerungen seiner Gedanken stossen wir bei uns im Norden allenthalben in den wichtigsten geistigen Bewegungen der letzten Generation. (Høffding 1896, 169 f.)

⁷⁸ Høffding stützt sich hierbei vor allem auf den Satz in der *Nachschrift*, wonach die Subjektivität die Wahrheit sei.

Es kann auch noch kurz erwähnt werden, dass 1901 die – nach meiner Kenntnis – erste deutschsprachige Dissertation zu Kierkegaard angefertigt wurde. Es handelt sich dabei um die von Philipp Münch verfasste Arbeit *Die Haupt- und Grundgedanken der Philosophie Sören Kierkegaards in kritischer Beleuchtung* (vgl. Münch 1902), die an der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig vorgelegt wurde. Münch leistet darin eine inhaltliche Auseinandersetzung mit Kierkegaard, die vor allem vor einem hegelianischen Hintergrund stattzufinden scheint. Seine Arbeit blieb aber weitgehend unbeachtet und eine Wirkungsgeschichte seiner Deutung konnte von mir nicht ausfindig gemacht werden.⁷⁹

4.4. Exkurs: Die Kierkegaard-Rezeption Rudolf Kassners

Rudolf Kassners Kierkegaard-Rezeption ist aus mehreren Gründen von Interesse. Zum einen war er der erste Katholik, der sich für Kierkegaard begeisterte und begann, ihn zu verbreiten. Zum anderen war er die entscheidende Vermittlungsfigur für die breit gefächerte Kierkegaard-Rezeption im österreichischen *Fin de siècle* und dabei das bedeutendste Beispiel für eine ästhetische Form der Kierkegaard-Rezeption, die vor allem unter Literaten verbreitet war und insbesondere durch ein starkes Interesse an Kierkegaards Leben, mit besonderem Schwerpunkt auf seinem Verhältnis zu Regine, charakterisiert ist.⁸⁰

⁷⁹ Münch stellt drei Fragen an Kierkegaards Werk: 1. „Ist es Kierkegaard gelungen, eine autonome Sittlichkeit zu begründen?“ (Münch 1902, 40) Münchs Antwort lautet: „Jedenfalls ist ohne nähere Begründung des Einheitsgefühls mit Verlegung des absoluten Endzwecks der Sittlichkeit in das Individuum keine positive Begründung der Ethik im entgegengesetzten, im ethischen Sinne möglich.“ (Münch 1902, 49) Münchs Gegenvorschlag besteht darin, den „absoluten Endzweck in das Absolute zu verlegen“ und zwar das „Absolute als solches, das im Individuum und im ganzen Geschlecht ein und dasselbe ist“ (Münch 1902, 50). 2. „Ist es Kierkegaard gelungen, das Verantwortlichkeitsgefühl des Gewissens vor dem Einschlummern zu schützen?“ (Münch 1902, 61) Auch dies ist Kierkegaard laut Münch letztlich nicht gelungen und er kann seine Ethik auch nicht vor subjektivistischer Willkür schützen. 3. „Hat Kierkegaard die sittlichen Anforderungen an den Einzelnen auch nicht zu hoch gespannt, so dass eine Autosoterie von vornherein ausgeschlossen ist?“ Anhand dieser Frage bemängelt Münch Kierkegaards Abfall von der Autosoterie. Sein abschließenden Urteil lautet: „So haben wir denn gesehen, dass es Kierkegaard weder gelungen ist, den Engpass der Moral gegen den Feind der subjektivistischen Willkür sowie gegen den der Geistlosigkeit sicherzustellen, noch auch den Engpass selbst von allen unnötigen Hindernissen und unnatürlichen Engen zu reinigen, die vielmehr zum grossen Teil von ihm selbst erst hineingetragen worden sind. Es liegt so nach absolut kein Grund vor, ihm auf seinen schmalen und schwindeligen, direkt zur Höhe führenden Pfaden und Stegen zu folgen. Ja, es ist sogar unsere unbedingte Pflicht und Schuldigkeit, zunächst den Weg durch den Engpass der autonomen Sittlichkeit zu nehmen, wenn wir uns nicht gegen das göttliche Gnadengeschenk der Vernunft versündigen wollen und gedankenlos zugreifen und tollkühn handeln sollen, was doch selbst Kierkegaard unmöglich gewollt haben kann und auch nicht gewollt hat.“ (Münch 1902, 77 f.)

⁸⁰ Hier kann neben Rudolf Kassner (1873-1959) auch an Karl Kraus (1874-1936), Rainer Maria Rilke (1875-1926), Hugo von Hofmannsthal (1879-1929), Robert Musil (1880-1942), Franz Kafka (1883-1924), Georg Lukács (1885-1971), Hermann Broch (1886-1951) und Georg Trakl (1887-1914) ge-

Nach eigenem Zeugnis begann Kassner 1899 durch Vermittlung eines protestantischen Vikars Schrempfs Ausgabe *der agitatorischen Schriften* (vgl. Schrempf 1896a) zu lesen (vgl. Kassner 1955a, 191). Sofort entwickelte Kassner eine Begeisterung für Kierkegaard, wie er in einem Brief bezeugt:

Kierkegaard ist einer der größten Denker, die es je gab. Als Denker ist er ein Zauberer! Ich verstehe ihn, er verwirrt mich – und darin liegt keine Überhebung – in keinem Menschen erkenne ich mich ich möchte sagen aufs Wort so wieder wie in ihm. Keines Menschen Bücher habe ich mit solcher Begeisterung gelesen. Kierkegaard verstehe ich wie mich, ich verstehe ihn wie jemand seine Sünde oder Tugend verstehen kann. Je mehr ich an ihm dichte und bilde, desto mehr verstehe ich ihn. (Kassner 1991, 823)

1902 soll Kassner in Wien einen Lesekreis gestartet haben, in dem Kierkegaard neben Dostojewski, Tolstoy, Stefan George und Rilke auf dem Programm stand (vgl. Malik 1997, 358).⁸¹

Für sein Studium Kierkegaards blieben ihm die Übersetzungen von Schrempf zeitlebens die wichtigsten Quellen; neben den *agitatorischen Schriften* rezipiert er später auch die Ausgabe der *Gesammelten Werke* im Diederichs Verlag (vgl. Kassner 1982, 654). Hinzu kommt als Quelle zu Kierkegaards Biographie zumindest Gottscheds *Buch des Richters* (vgl. Kassner 1906, 39 f.) und in späteren Jahren Haeckers Auswahl der *Tagebücher* (vgl. Kassner 1991, 823 f.). Diese Form der Lektüre scheint mir charakteristisch zu sein für diese Generation deutschsprachiger Kierkegaard-Rezipienten.

1906 veröffentlichte Kassner den Aufsatz „Sören Kierkegaard. Aphorismen von Rudolf Kassner“ (vgl. Kassner 1906) in der verbreiteten Berliner Zeitschrift *Die neue Rundschau*.⁸² Dieser erlangte großen Einfluss auf den weiteren Verlauf der deutschsprachigen Rezeption. Kassner bietet darin eine Einführung zu Kierkegaard mit pointierter Übersicht zu Leben und Werk. Er nimmt die vom Vater geerbte Schwermut als Ausgangslage, beschreibt die bei Kierkegaard zu findenden Stadien der Existenz und behandelt insbesondere Kierkegaards sokratische Ironie: „Kierkegaard steht zum Glauben wie Sokrates zur Vernunft.“ (Kassner 1906, 80) Kassners Kierkegaard-Verständnis lässt sich folgendermaßen charakterisieren: Kierkegaard sei wesentlich als Künstler, als „einer der größten, die je gelebt haben“ (Kassner 1906, 95), zu sehen. Kierkegaard sei ferner als Humorist zu verstehen; es sei der Humor gewesen, mit dem er die Logik überwand (vgl. Kassner 1906, 97). Laut Kassner ist „alles menschliche Leben [...] Ausdruck und Form“ (Kassner 1906, 89). Genies zeichnen sich dadurch aus, dass sie für sich eine neue Form finden: „Jedes Genie hat es gefunden, sonst wäre es kein Genie,

dacht werden. Zu dieser Phase der Rezeption vgl. den entsprechenden Band im Rahmen der Serie *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources* (vgl. Stewart 2013).

⁸¹ Zu Kassner Kierkegaard-Rezeption vgl. Steffensen 1963, Wiebe 2012, 171-192 und Tullberg 2013.

⁸² Kassners Texte sind nunmehr in seinen *Sämtlichen Werken* gesammelt; nach dieser Ausgabe werden sie auch von mir zitiert.

und Kierkegaard fand die Form im – *Einzelnen*.“ (Kassner 1906, 91) Der Einzelne sei die „Bedingung“ und die „eingeborene Form“ des Christen (Kassner 1906, 93). Gegen Brandes, der als „Kritiker von europäischem Ruf“ genannt wird, wendet Kassner an dieser Stelle ein, dass dessen Interpretation darin fehl gehe, dass er die Kategorie „des Einzelnen“ nicht verstehe (vgl. Kassner 1906, 94).⁸³

Auch nach seinem wirkmächtigen Aufsatz von 1906 blieb Kassner zeitlebens ein interessierter Leser und Interpret Kierkegaards. Es finden sich auch in zahlreichen seiner eigenständigen Schriften Bezugnahmen auf Kierkegaard. Ich möchte hier jedoch nur jene Texte kurz erwähnen, die als explizite Stellungnahmen zu Kierkegaard konzipiert sind. 1923 schrieb Kassner den Aufsatz „Das Gottmenschentum und der Einzelne“ (Kassner 1923), der für Hugo von Hofmannsthals *Neue deutsche Beiträge* bestimmt war und fast zeitgleich auch in dem im Insel-Verlag 1923 erschienen Band *Essays* veröffentlicht wurde (vgl. Kassner 1982, 650). Darin verfolgt er die Thematik des Einzelnen weiter und bringt sie in Zusammenhang mit dem Gottmenschen. Es wird der Versuch unternommen, Kierkegaards Leben als Drama zu deuten: „Das Drama des Einzelnen ist immer eine Ordnung und die Ordnung des Einzelnen immer ein Drama.“ (Kassner 1923, 226 f.) Wichtiges Thema ist dabei das Verhältnis des Einzelnen zur Menge. In die Begeisterung für Kierkegaard fügen sich in diesem Aufsatz aber auch Ansätze von Kritik (vgl. Kassner 1923, 219). 1927 verfasste Kassner eine „Einleitung zu einer französischen Übersetzung seines Tagebuches“ (vgl. Kassner 1927). Anlässlich des 75. Todestags fertigte er 1930 einen kurzen Aufsatz an, der in der *Literarischen Welt* erschien (vgl. Kassner 1930). 1955, anlässlich des 100. Todesjahres, veröffentlichte er den Aufsatz „Sören Kierkegaard“ in den *Basler Nachrichten* (vgl. Kassner 1955a) und den Aufsatz „Ein Klümpchen Erde“ für die *Neue Züricher Zeitung* (vgl. Kassner 1955b); 1957 überarbeitete er diese für den Band *Der Goldene Drache*. In diesen Aufsätzen vertritt er die These, dass auch die Schriften Kierkegaards aus den letzten Lebensjahren in Anknüpfung an die Sokratische Ironie zu verstehen sind: „Die Ironie Kierkegaards [...] kommt aus tieferen, tief persönlichen Gründen, aus der Verzweiflung, der Schwermut, verdeckt diese, schützt auch das, was Kierkegaard Innerlichkeit nennt.“ (Kassner 1955a, 197) Bemerkenswert ist auch, dass Kassner sich an dieser Stelle dagegen wendet, Kierkegaard als einen Existenzialisten zu verstehen (Kassner 1955b, 216 f.).

⁸³ Im Ausgang von Kassners Aufsatz und den biographischen Quellen, die weiter oben genannt wurden, entfaltet der junge Georg Lukács seine Deutung Kierkegaards, die sich vor allem auf sein Verhältnis zu Regine Olsen konzentriert (vgl. Lukács 1911).

5. Kierkegaards *Gesammelte Werke*

1909 begannen Schrempf und Gottsched im Verlag von Eugen Diederichs in Jena mit der Herausgabe einer deutschen Ausgabe von Sören Kierkegaards *Gesammelten Werken*. Im selben Jahr beendete Schrempf endgültig seine Bindung an die württembergische Landeskirche und trat aus dieser aus, ohne einer anderen Glaubensgemeinschaft beizutreten (vgl. Rössler 2010, 45). Schon in den vorangegangenen Jahren lässt sich eine zunehmende Distanziertheit Schrempfs von der Kirche und jeglicher Form des überlieferten Christentums beobachten. Damit verbunden wird auch seine Haltung zu Kierkegaard in immer höherem Maße kritisch und sein Urteil über den Dänen härter.⁸⁴ Während Schrempfs Haltung als zunehmende Distanziertheit charakterisiert werden kann, ist dem „Geleitwort zu dem Anlageplan einer deutschen Ausgabe von Sören Kierkegaards gesammelten Werken“ (vgl. Schrempf 1935a, 162-163) ein anderer Ton zu entnehmen, der deutliche Spuren des Einflusses von Gottsched erkennen lässt. Die entscheidende Passage dieser Ankündigung der *Gesammelten Werke* soll hier einleitend zitiert werden:

In die deutsche Sprache sind seit 1856⁸⁵ einzelne, und schließlich die Mehrzahl seiner Schriften übersetzt worden; nur leider zumeist so, daß ihre Stellung und Bedeutung in der Totalität seines schriftstellerischen Wirkens nicht recht zum Ausdruck kam. Einige sind mehr oder weniger verkürzt, ja verstümmelt; an ein Hauptwerk, das den Schlüssel für sein Verständnis enthält (die „Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken“), hat sich bis jetzt noch kein Übersetzer und Verleger gewagt. So kennt man Kierkegaard unter uns da und dort; aber in der Regel nur nach *einer* der verschiedenen Seiten seines Gesamtwirkens, oder gar nur unter einer der Masken die er in demselben anlegte: als klassischer Erbauungsschriftsteller, als scharfsinnigen Psychologen und Dialektiker, als unerbitterlichen Feind offiziellen Christentums, als geistreich-pikanten Erotiker. Aber damit ist, auch im besten Falle, Kierkegaard nicht gedient. Diese schriftstellerische Individualität von seltenster Geschlossen-

⁸⁴ Wieso sich Schrempf angesichts seiner distanzierten Haltung zu Kierkegaard überhaupt die Arbeit dieser Ausgabe antat, bleibt als Frage bestehen. An eine Erklärung wagt sich Malik: „He seemed never to have forgiven Kierkegaard for revealing to him his own unbelief, and since he had no source of livelihood after leaving the Church, Schrempf turned to the task of translating Kierkegaard and denouncing what he had translated.“ (Malik 1997, 314) Auch in Hinblick auf den jungen Schrempf ergießt sich Malik in einer psychologisierenden Deutung: „The picture one tends to form of Schrempf during the 1890s, particularly in his relation to Kierkegaard, is a contradictory one: nonconformist, calculating opportunist, and sincere soul-searcher wrapped together. It is a picture of a spiritually confused and intellectually unstable man.“ (Malik 1997, 337)

⁸⁵ Wieso die erste deutsche Übersetzung auf dieses Jahr datiert wurde, konnte nicht eruiert werden. Die erste mir bekannte Übersetzung stammt aus dem Jahr 1861 (vgl. Anonymus 1861).

heit macht Anspruch darauf [sic!]⁸⁶ daß sie als Totalität erfaßt werde. Wer ihn nicht als einheitliches Ganzes kennt, kennt ihn überhaupt nicht. (Schrempf 1935a, 162 f.)

In diesem Kapitel beschäftige ich mich zunächst mit einer kurzen Schrift aus dem Jahr 1907, die herangezogen wird, um Schrempfs Haltung zu Kierkegaard zum Zeitpunkt des Entschlusses, dessen *Gesammelte Werke* herauszugeben, zu charakterisieren (5.1). Anschließend wird der Aufbau der *Gesammelten Werke* kurz vorgestellt (5.2). Den Hauptteil dieses Kapitels bildet die Nachzeichnung von Schrempfs Grundsätzen für seine Übersetzungstätigkeit und eine kritische Beurteilung seiner Übersetzungen (5.3). Es folgen eine Darstellung von Schrempfs Stellungnahmen zu Kierkegaard in den Nachwörtern der *Gesammelten Werke* (5.4), eine kurze Übersicht zur geplanten und nur teilweise verwirklichten Ausgabe der *Erbaulichen Reden* (5.5) sowie ein Exkurs zu Schrempfs später Abrechnung mit Kierkegaard (5.6). Den Abschluss bildet eine zusammenfassende Charakterisierung von Schrempfs Rolle als Übersetzer Kierkegaards (5.7).

5.1. *Sören Kierkegaard. Ein unfreier Pionier der Freiheit*

Hier soll zunächst eine kleine Schrift aus dem Jahr 1907 behandelt werden, die eine Art Übergang zwischen der Auseinandersetzung des jungen Schrempf mit Kierkegaard und seiner distanzierten Haltung gegenüber dem Dänen zur Zeit der Herausgabe der *Gesammelten Werke* darstellt. Schrempf bezieht sich darin thematisch zurück auf den Widerspruch in Kierkegaards Verfasserschaft, auf welchen er schon 1891 in „Sören Kierkegaards Stellung zu Bibel und Dogmen“ (vgl. Schrempf 1891a) hingewiesen hatte⁸⁷ und welchen er nunmehr im Titel der Schrift formelhaft zusammenfasst: *Sören Kierkegaard. Ein unfreier Pionier der Freiheit* (vgl. Schrempf 1907). Gegenüber den Äußerungen der 1890er Jahre lassen sich jedoch auch Verschiebungen erkennen, die einen ersten Einblick in Schrempfs Haltung zu Kierkegaard während der Herausgabe der *Gesammelten Werke* erlauben.

Dem Text vorangestellt ist ein Vorwort von Høffding, in welchem dieser nachzeichnet, weswegen Kierkegaard seiner Meinung nach zutreffend als „ein unfreier Pionier der Freiheit“ bezeichnet werden sollte. Ein Pionier der Freiheit ist er durch die Wirkung, „die Menschen zu der Überzeugung zu führen, daß eine Lebensanschauung nur dann Wert hat, wenn sie aus persönlicher Erfahrung und eigener Geistesarbeit hervorgegan-

⁸⁶ Schrempfs Interpunktion ist höchst eigenwillig und wird von ihm nicht nur in seinen eigenen Texten, sondern auch in seinen Übersetzungen angewendet. Zwei Auffälligkeiten seien eigens genannt: Erstens folgt seine Beistrichsetzung nicht den grammatikalischen Regeln, sondern Schrempf eigenen rhetorischen Ansichten. Zweitens verwendet er häufig Schrägstriche statt Gedankenstrichen. In dieser Arbeit werden alle Zitate im Original wiedergegeben – in weiterer Folge ohne Kennzeichnung von Schrempf Eigenheiten.

⁸⁷ Siehe Kapitel 3.3.

gen ist“ (Høffding in Schrempf 1907, 3). Hingegen war er unfrei, „insofern es seine mit den Jahren immer mehr vertiefte Überzeugung war, daß die höchste Lebensanschauung schon längst geoffenbart worden sei. Das Urchristentum war in seinen Augen die absolute Wahrheit“ (Høffding in Schrempf 1907, 3). Sein letztes Wort, dem er die letzten Kräfte seines Lebens widmete, war jedoch die These, „daß ‚das Christentum des Neuen Testaments‘ nicht mehr existiere,“ und Høffding setzt fort: „Welche Konsequenz er selbst aus dieser Situation gezogen hätte, wenn er länger gelebt hätte, können wir nicht wissen. Aber die Macht und die Konsequenz der Ideen ist größer als der Wille ihrer Vorkämpfer. Und so hat Kierkegaard faktisch in weit umfassenderem Sinne, als er sich bewußt sein konnte, für Geistesfreiheit gewirkt“ (Høffding in Schrempf 1907, 4). Abschließend bedankt sich Høffding bei Schrempf für dessen Beitrag zur Verbreitung von Kierkegaards Werk außerhalb Dänemarks und für dessen „rechte[s] Verständnis“ (Høffding in Schrempf 1907, 4).

Schrempf eröffnet seine Ausführungen mit der Feststellung, dass Kierkegaard, hätte er gewusst, wofür er in dieser Schrift herangezogen werde, sicherlich Einspruch erhoben hätte, weil für ihn das Christentum immer noch die Wahrheit war (vgl. Schrempf 1907, 5). „Aber kein Mensch ist Herr der Folgen, die sich an sein Wirken heften; es kann auch kein Denker verlangen, daß man seine Gedanken nur nach seiner Absicht nütze“ (Schrempf 1907, 5), und daher sieht sich Schrempf berechtigt, Kierkegaard für den Bruch „mit dem Christentum als maßgeblicher religiöser Autorität“ (Schrempf 1907, 5f.) in Anspruch zu nehmen, weswegen er zum Thema dieser Schrift meint: „Einer, der das erprobt hat, der ihm das dankt, versucht im Folgenden diesem Verdienste, das Kierkegaard wider Willen sich erwarb, zum Verständnis zu verhelfen.“ (Schrempf 1907, 6)

Der weitere Verlauf der Schrift ist dreigeteilt. Zunächst präsentiert Schrempf eine Übersicht über Kierkegaards Biographie und Verfasserschaft. Anschließend folgen kurze Auszüge aus der elf Jahre früher publizierte Ausgabe der *agitatorischen Schriften* (vgl. Schrempf 1896a). Zuletzt folgen noch einige Schlussfolgerungen. Aus diesen möchte ich hier drei zentrale Passagen zitieren:

Und da es jetzt der christlichen Menge immer gleichgültiger wird, ob sie wirklich das echte, ursprüngliche Christentum habe, wird Kierkegaard bei seiner Art des Kampfes auch nachträglich der Kirche keinen Abbruch tun. Dagegen kann er dem Einzelnen in der Auseinandersetzung mit der Kirche die größten Dienste leisten. Wer einmal unter seinen Bann geraten ist, wird nicht zur Ruhe kommen, bis er sein Verhältnis zum Christentum gründlich geklärt hat. Dabei wird er aber bald entdecken, daß Kierkegaards letztes Wort *sein* letztes Wort nicht bleiben kann; er wird also über Kierkegaard hinausgetrieben werden, von der unbedingten Gebundenheit an die Autorität des Christentums zur unbedingten Ablehnung dieser Autorität. (Schrempf 1907, 96)

Wie anhand dieser Ausführungen bereits zu erkennen ist, hatte sich Schrempf zu diesem Zeitpunkt sehr weit vom Christentum entfernt. Dies wird in seinen abschließen-

den Äußerungen auch noch einmal bekräftigt, wenn er seine Haltung folgendermaßen beschreibt: „Wir gehen also in der menschlichen Redlichkeit noch einen Schritt über Kierkegaard hinaus, haben und geben unsere Überzeugung einfach als *unsere* Überzeugung, und überlassen das Urteil über ihre Christlichkeit denen, die sich dafür interessieren.“ (Schrempf 1907, 99) Auf diese Feststellung folgt sein abschließender Aufruf:

Wagen wir also (es ist zugleich das Natürlichste und das Schwerste) uns insbesondere in Sachen der Religion des Ich frei zu bedienen, mit dankbarer Benützung der Vorgänger, aber ohne Rücksicht auf sie. Und wie seltsam: erst durch diesen extremen, autoritäts- und geschichtslosen Individualismus und Subjektivismus lernen wir (wenigstens nach meiner Erfahrung) die angeblichen religiösen Autoritäten von innen heraus, also doch wohl richtig, verstehen. (Schrempf 1907, 100)

5.2. Der Aufbau der *Gesammelten Werke*

Zum Aufbau der ersten deutschen Ausgabe von Kierkegaards Werken kann zunächst gesagt werden, dass diese zwar „gesammelte Werke“ genannt wurde, aber bei weitem nicht das gesamte Werk enthält. Die Herausgeber rechtfertigen sich im „Geleitwort zu dem Anlageplan“ auch dafür, wenn sie schreiben, dass die Ausgabe „zwar nicht restlose Vollständigkeit erstreben kann, aber doch insofern eine Gesamtausgabe heißen darf, als sie alles bringen soll was zum Verständnis von Kierkegaards Schriftstellerei notwendig ist“ (Schrempf 1935a, 163). Der Anlageplan der *Gesammelten Werke* lässt erkennen, dass es sich dabei hauptsächlich um eine Ausgabe der pseudonymen Schriften und der Schriften aus dem Kirchenkampf handelt. Die ebenfalls im Diederichs Verlag angedachte, an die *Gesammelten Werke* anschließende, vierbändige Ausgabe der *Erbaulichen Reden*, von der nur zwei Bände verwirklicht wurden, sollte hier eine wesentliche Ergänzung liefern.⁸⁸ Eine Ausgabe von Kierkegaards Journalen war hingegen nicht angedacht, weswegen diese auch in den folgenden Jahrzehnten weiterhin nur in Auswahlbänden und anhand der Überlieferungen in Sekundärquellen zugänglich blieben.

Normalerweise wird die Ausgabe der *Gesammelten Werke* in der Literatur vor allem mit Verweis auf Schrempf charakterisiert. Dagegen sind mehrere Faktoren zu berücksichtigen. Zunächst sind die spezifischen Umstände der Übersetzung und die Zusammenstellung der Texte zu beachten. Zehn der zwölf Bände erscheinen zwischen 1909 und 1914. Davon sind zweieinhalb Bände (Band 5: *Der Begriff der Angst* (1912); Band 12: *Der Augenblick* (1909) und die erste Hälfte von Band 6: *Philosophische Brocken* (1910)) keine Neuübersetzungen, sondern durchgesehene Neuabdrucke von älteren Übersetzungen Schrempfs. Insgesamt vier Bände (Band 3: *Furcht und Zittern und Wiederholung* (1909); Band 7: *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift II* (1910); Band 8: *Die Krankheit zum*

⁸⁸ Siehe Kapitel 5.5.

Tode (1911) und Band 9: *Einiübung im Christentum* (1912)) wurden von Gottsched übersetzt. Nur dreieinhalb Bände (Band 1 und Band 2: *Entweder/Oder* (1911 respektive 1913); Band 4: *Stadien auf dem Lebensweg* (1914) und die zweite Hälfte von Band 6: *Ab-schließende Unwissenschaftliche Nachschrift I* (1910)) enthalten neue Übersetzungen, die Schrempf gemeinsam mit Wolfgang Pfeiderer anfertigte.⁸⁹

Es muss berücksichtigt werden, dass die ursprüngliche Ausgabe wesentlich durch Gottscheds Beteiligung geprägt ist. Der Einfluss Gottscheds auf die 1. Auflage zeigt sich vor allem durch den Vergleich zur 2. Auflage. Dieser vermittelt den Eindruck, dass Schrempf in der 1. Auflage von Gottsched gebremst worden war,⁹⁰ während er nach dem Tod des Mitherausgebers im Jahr 1916 als alleiniger Herausgeber der 2. Auflage seiner eigenwilligen Sichtweise freien Lauf lassen konnte. Die 2. Auflage, 1922 bis 1925 veröffentlicht (die Bände 10 und 11 sind gleichzeitig Teil beider Auflagen), beinhaltet unter anderem Neuübersetzungen aller Bände, die Gottsched für die erste Auflage übersetzt hatte.⁹¹ Für die Rezeption bedeutet dies, dass im Falle dieser Bände große Unterschiede zwischen der 1. und der 2. Auflage bestehen, weswegen immer genau darauf geachtet werden sollte, nach welcher der beiden Auflagen im jeweiligen Fall zitiert wird.

5.3. Schrempfs Grundsätze bei der Übersetzung und deren Kritik

In diesem Unterkapitel geht es darum, erstens die Grundsätze, die Schrempf selbst für seine Übersetzungstätigkeit vorgibt, nachzuzeichnen, und zweitens die Qualität und Zuverlässigkeit seiner Übersetzungen zu beurteilen. Die hohe Relevanz dieser Beurteilung für die Kierkegaard-Rezeptionsforschung kann nicht überbetont werden. Die Ausgabe der *Gesammelten Werke* war wohl oder übel die wichtigste Grundlage für das Kierkegaard-Studium von mehreren Generationen von Rezipienten;⁹² insbesondere die

⁸⁹ Im Nachwort zu *Entweder – Oder* verweist Schrempf auf die notwendigen Kompromisse zwischen den Übersetzern, woraus hervorgeht, dass sie das gesamte Buch wohl gemeinsam übersetzt haben dürften (vgl. SGW1 EO2, 311 f.). Im Vorwort zu den *Stadien auf dem Lebensweg* wird festgehalten, dass das „Vorwort“ und „In vino veritas“ von Pfeiderer übersetzt wurden, der Rest von Schrempf (vgl. SGW1 SLW, 459).

⁹⁰ Ein signifikantes Beispiel ist Schrempfs erstes Nachwort zu den *Philosophischen Brocken* und der *Nachschrift*, das nach Einspruch von Gottsched nicht gedruckt wurde, woraufhin Schrempf ein neues Nachwort verfassen musste. Das ursprüngliche Nachwort ist abgedruckt in Schrempf 1935a, 181-218. Dieses Nachwort ist eine Art Kampfschrift Schrempfs gegen das Christentum; es ist daher nicht verwunderlich, dass Gottsched gegen den Abdruck Einspruch erhob.

⁹¹ Schrempf äußert sich in den von ihm neu verfassten Nachwörtern auch explizit zu Gottscheds Übersetzungen, wie im folgenden Unterkapitel ausgeführt wird.

⁹² Auch Schreiber äußert sich dahingehend: „In general, it is difficult to overstate the influence Schrempf's translations and editions of the *Collected Works* had on the reception of Kierkegaard in

umfangreiche Kierkegaard-Literatur der 1920er Jahre beruhte (neben den noch zu besprechenden Übersetzungen von Haecker) fast ausschließlich auf Schrempfs Ausgabe.⁹³

Ich möchte Schrempfs Übersetzungen im Folgenden anhand von zwei Beispielen untersuchen. Erstens einer Passage aus *Entweder – Oder*, die sich dafür besonders eignet, weil sich Schrempf im Nachwort zu diesem Band auch explizit zu seiner Vorgehensweise äußerte und diese rechtfertigte. Zweitens werde ich die Anfangspassage von *Die Krankheit zum Tode* heranziehen, weil sich anhand dieses Ausschnitts besonders eindringlich die Auswirkungen von Schrempfs Vorgehensweise zeigen lassen.

5.3.1. Die Übersetzung von *Entweder – Oder*

In seinem Nachwort zu *Entweder – Oder* fällt Schrempf folgendes Urteil zu diesem Werk:

Enten/Eller, wie Kierkegaard es der Öffentlichkeit übergeben hat, ist ein geniales Konzept: nicht weniger und nicht mehr. Das ist nicht zu verwundern, wenn man die rasche Entstehung des Werkes bedenkt. Kierkegaard hat diese zwei Bände in einem Jahr geschrieben, und in dieser Zeit kann auch das größte Genie, und wenn es ganz erfüllt ist von seinem Stoff, keine fünfzig Bogen gut schreiben. Daher eine Weitschweifigkeit der Darstellung, die namentlich im zweiten Teil ins Unleidliche geht; endlose Wiederholungen ohne einen besonderen Zweck; Einschübe, die den Zusammenhang unterbrechen; schlechte, erzwungene, nichtssagende Übergänge; und auch eine Nachlässigkeit der Sprache, die die Grenze des Erlaubten oft erheblich überschreitet. Wie das im Original wirkt, vermögen wir nicht zu beurteilen. Mag aber die Nachlässigkeit im Original noch erträglich sein, ja sogar je und je ihren besonderen Reiz haben, so würde doch ihre bloße Wiedergabe in der Übersetzung nicht bloß den Genuß stören, sondern auch das Verständnis erschweren. Wollten wir also das geniale Erstlingswerk Kierkegaards in ein lesbares deutsches Buch verwandeln, so durften wir es nicht bloß übersetzen, wir mußten es auch überarbeiten. Das heißt: wir mußten, so gut wir eben konnten, nachholen, was Kierkegaard versäumt hat: denn eigentlich und von Recht wegen hätte er das Ganze noch einmal umschreiben sollen, ehe er es in den Druck gab. (SGW1 EO2, 309 f.)

the German-speaking world and beyond. And this very fact makes the question of the quality and reliability of Schrempf's translation all the more urgent.“ (Schreiber 2012, 297)

⁹³ So sahen dies auch zeitgenössische Quellen: „Die maßgebende deutsche Übertragung ist die bei Diederichs in Jena in 12 Bänden herausgekommene [...] Alle Deutschen, die Kierkegaard lieben, sind froh über die deutschen ‚Gesammelten Werke‘“, wobei freilich klar ist, „daß sie keine im philosophischen Sinne unbedingt zuverlässige Übersetzung bieten“, weswegen festgehalten werden kann, „daß es keine philologisch getreuen Übersetzungen seiner Werke gibt“ (Brecht 1931, 6) Freilich bemerkt Brecht kritisch, „daß vielleicht in Schrempfs imponierendem persönlichem Kämpfertum sich eine Verwechslung von ‚subjektiv-existenziell‘ mit ‚privat-persönlich‘ vollzogen hat [...]: hier ist kein existenzielles Denken am Werk, sondern enttäuschtes Bedürfnis nach klarer, logisch eindeutiger Lebenskunde und ebensolchem Lebensprozeß“ (Brecht 1931, 19). Schrempfs Übersetzung hatte auch Anhänger (vgl. Diem 1932, 237-239).

Schrempfs generelles Verdikt ist kurz zusammengefasst, dass *Entweder – Oder* zwar auf einem guten Konzept aufbaue, in der Durchführung aber mangelhaft sei. Deswegen sei es im Dienst der hinter dem Werk stehenden Idee, den Text bei der Übersetzung so zu verändern, dass er der Umsetzung des zugrunde liegenden Konzepts näher komme.

In weiterer Folge listet Schrempf im Detail auf, welche Änderungen bei der Übersetzung vorgenommen wurden: Der Schluss von „Die erste Liebe“ wurde weggelassen; zahlreiche „Wiederholungen“ und „Entgleisungen“ wurden „getilgt“; an mehreren Stellen „manches Sätzchen eingefügt“; „je und je Sätze, ja ganze Abschnitte umgestellt“; außerdem wurde die „Breite der Darstellung etwas zusammengezogen, das Tempo der Rede beschleunigt, den monotonen Ausdruck variiert usf. usf.“; „das alles aber nur im Dienste Kierkegaards“, denn „wir wollen ihm nur helfen, daß er richtig zum Wort komme“ (SGW1 EO2, 310).

Als konkretes Beispiel für die vorgenommenen Veränderungen und deren Berechtigung führt Schrempf den ersten der Diapsalmata an. Ich zitiere diesen zunächst in der älteren Übertragung von Michelsen und Gleiß, die bestrebt waren, eine möglichst wortgetreue Wiedergabe des Originals zu bieten:

Was ist ein Dichter? Ein unglücklicher Mensch, der heiße Schmerzen in seinem Herzen trägt, dessen Lippen aber so geartet sind, daß, während Seufzer und Geschrei ihnen entströmen, diese dem fremden Ohr wie schöne Musik ertönen. Es geht ihm, wie einst jenen Unglücklichen, die in Phalaris' Stier durch ein sacht brennendes Feuer langsam gemartert wurden, deren Geschrei nicht bis zu den Ohren des Tyrannen dringen konnte, ihn zu erschrecken: ihm klangen sie wie heitere Musik. Und die Leute umschwirren den Dichter und sprechen zu ihm: ‚Sing uns bald wieder ein Lied;‘ das heißt: mögen neue Leiden deine Seele martern, und mögen deine Lippen bleiben, wie sie bisher gewesen sind; dein Schreien würde uns nur ängsten, aber die Musik, ja, die ist lieblich. Und die Rezensenten treten herzu und sprechen: So ist es richtig; so soll es gehen nach den Regeln der Ästhetik. Nun, das versteht sich, ein Rezensent gleich einem Dichter auf ein Haar, nur daß er nicht die Pein im Herzen, nicht die Musik auf den Lippen hat. Siehe, darum will ich lieber Schweinehirte auf Amagerbro und von den Schweinen verstanden sein, als Dichter sein und von den Menschen missverstanden werden.⁹⁴ (Michelsen/Gleiß 1885, 2)

⁹⁴ Im dänischen Original lautet die Passage folgendermaßen: „Hvad er en Digter? Et ulykkeligt Menneske, der gjemmer dybe Qvaler i sit Hjerte, men hvis Læber ere dannede saaledes, at idet Sukket og Skriget strømme ud over dem, lyde de som en skøn Musik. Det gaaer ham som de Ulykkelige, der i Phalaris's Oxe langsomt pintes ved en sagte Ild, deres Skrig kunde ikke naae hen til Tyrannens Øre for at forfærde ham, for ham lode de som en sød Musik. Og Menneskene flokkes om Digteren og sige til ham: syng snart igjen; det vil sige, gid nye Lidelser maae martre Din Sjæl, og gid Læberne maae vedblive at være dannede som forhen; thi Skriget vilde blot ængste os, men Musikken den er liflig. Og Recensenterne træde til, de sige: det er rigtigt, saaledes skal det være efter Æsthetikens Regler. Nu det forstaaer sig, en Recensent ligner ogsaa en Digter paa et Haar, kun har han ikke Qvalerne i Hjertet, ikke Musikken paa Læberne. See derfor vil jeg hellere være Svinehyrde paa Amagerbro og være forstaaet af Svinene, end være Digter og være misforstaaet af Menneskene.“ (SKS 2, 27)

In der Übersetzung von Schrempf lautet diese Passage folgendermaßen:

Was ist ein Dichter? Ein unglücklicher Mensch, dessen Lippen so geformt sind, daß sein Seufzen und Schreien sich in schöne Musik verwandelt, währen seine Seele sich in geheimen Qualen windet. Und die Menschen drängen sich um den Dichter und rufen ihm zu: „Sing doch bald wieder!“ Mit anderen Worten: Neue Leiden sollen seine Seele martern, neue Schmerzen soll er singen. Schreien soll er nicht, das würde die Menschen ängsten. Aber der Gesang ist schön, den hören sie gerne. Und die Rezensenten urteilen: „So ist's recht! So soll es sein nach den Gesetzen der Ästhetik.“ Natürlich! Der Rezensent gleicht ja dem Dichter aufs Haar, nur daß er keine Qualen im Herzen hat und keine Musik auf den Lippen. Sieh, darum lieber Schweinehirte sein und verstanden von den Schweinen, als Dichter und mißverstanden von den Menschen. (SGW1 EO2, 17)

Neben den vielen kleineren Abweichungen ist vor allem auffällig, dass die Metapher von Phalaris' Stier in Schrempfs Übersetzung gänzlich weggelassen wird. Gerade dies sei laut Schrempf jedoch ein Beispiel für eine notwendige Veränderung, die sich aus der Sache ergebe. Schrempf rechtfertigt dies folgendermaßen:

Das Original ist entschieden „geistreicher“ als unsere Übersetzung. Aber hat denn Phalaris seine Opfer nicht verstanden? Ich denke doch: daß er aus ihrem Geschrei ihre Qual heraushörte, das machte es ihm gerade zu süßer Musik. Kierkegaard hat also seine Belesenheit sehr unpassend verwendet, um zu illustrieren, wie der Dichter von den Menschen mißverstanden werde. Und das falsche Bild, das ihm beifällt, verführt ihn nun auch zu einer falschen Darstellung der Sache. Wenn die Menschen dem Dichter zurufen: „mögen neue Leiden deine Seele martern, und mögen die Lippen ferner gebildet sein wie zuvor; denn der Schrei würde uns bloß ängsten, die Musik aber, die ist lieblich“: so ist das kein Mißverständnis, sondern eine mit richtigem Verständnis ausgeübte Grausamkeit. Nun ist offenbar der Aphorismus von den Schlußworten aus zu verstehen; in ihnen ist gewiß auch der Keim enthalten, aus dem er sich bildet. Phalaris ist erst später eingefügt worden; und unter dem Eindruck des falschen Bildes hat sich wohl auch die Stimmung etwas verschoben. Wir haben das falsche Bild ausgeschieden und haben auch die Stimmung auf ihren ursprünglichen, wahren Gehalt zurückzubilden versucht. Damit haben wir Kierkegaard korrigiert, aber, wie wir glauben, in seinem eigenen Sinne. (SGW1 EO1, 311)

Den bei der Übersetzung vorgenommenen, massiven Eingriff in den Text rechtfertigt Schrempf also damit, dass Kierkegaard in diesem ein Bild verwendet habe, das in den Augen der Übersetzer unpassend ist, weswegen es die angemessene Vorgehensweise sei, dieses Bild auszuschneiden und durch eine passendere Formulierung zu ersetzen.

Angeichts dieser Vorgehensweise ist es nicht verwunderlich, dass Schrempfs Übersetzungen Anlass zu heftigen Diskussionen und lautstarker Kritik gaben, gerade in Hinblick auf die Wiedergabe von *Entweder – Oder*. Zum Beispiel vertritt Wolfdietrich von Kloeden die „These von der Zerstörung des Romanwerkes“ (Kloeden 1987, 42) durch Schrempf. Emanuel Hirsch nennt es eine „unausstehlich barbarische, die ganze Lyrik des Werkes zerstörende Übersetzung“ (Hirsch 1933, I 154 f.) und bittet ein paar Seiten weiter den Leser noch einmal, „die Übersetzung von Pfeleiderer-Schrempf [...] mit ihren willkürlichen und geschmacklosen Abänderungen zu vergleichen, ob es auf

Grund ihrer überhaupt möglich ist, die ästhetische Seite an Kierkegaard kennen zu lernen“ (Hirsch 1933, I 158).⁹⁵

5.3.2. Die Übersetzung von *Die Krankheit zum Tode*

Für die 2. Auflage der *Gesammelten Werke* nahm Schrempf eine grundlegende Überarbeitung der Bände 3, 7, 8 und 9 vor, die Gottsched in der 1. Auflage übersetzt hatte. Zu den Übersetzungen seines früheren Mitherausgebers äußert er sich folgendermaßen: „Nach dem frühen Ableben meines Mitherausgebers H. Gottsched fiel mir die Aufgabe zu, diesen Band für die neue Ausgabe durchzusehen. Darüber entschloß ich mich zunächst, Gottscheds möglichst wortgetreue Übersetzung der ‚Wiederholung‘ nach den Grundsätzen umzuarbeiten, die ich im Nachwort zu Band II und IV angedeutet habe.“ (SGW2 FZ/W, 208) An einer anderen Stelle lässt er seine Meinung über Gottscheds „wortgetreue Übersetzung“ noch deutlicher verlauten:

Indem aber Gottsched womöglich jedes Wort des Originals wiederzugeben versuchte, wurde seine Übersetzung zum Teil dänisch in deutschen Worten, war darum oft sehr mühsam zu lesen (viel mühsamer noch als das Original, das schon ermüdend genug ist), und für mich oft nur mit Hilfe des Originals zu verstehen. [...] Da nun doch nur eine annähernde ‚Treue‘ der Übersetzung erreichbar ist, wird eine peinliche Treue gegen den Wortlaut des Originals (die selbst wieder nicht ganz peinlich durchgeführt werden kann) zu einer zwecklosen Erschwerung der Arbeit des Übersetzers und Lesers. Womit doch nicht gesagt sein soll daß der Übersetzer durch die Freiheit die er sich nimmt sich die Arbeit erleichtere. Denn das Gegenteil ist der Fall [...]. Wo ich konnte habe natürlich auch ich mich an den Wortlaut des Originals gehalten (manchmal sogar näher als Gottsched); häufig aber mußte ich mich von diesem so weit entfernen daß der Leser in meiner Übersetzung Gottscheds Übersetzung (oder das Original) nur mit Mühe wiederfinden könnte. (SGW2 A, 422 f.)

Gegen die Treue zum Original stellt Schrempf das Ziel, Kierkegaard solle durch die Übersetzung „wirklich verdeutscht werden: wir wollen ihn möglichst so reden lassen, wie er hätte reden müssen, wenn das Deutsche seine Muttersprache gewesen wäre“ (SER LWL, 412). Schrempf gesteht dabei zwar auch vereinzelte Übersetzungsfehler zu, besteht aber darauf, dass davon der Sinn des Ganzen nicht betroffen sondern dieser vielmehr adäquat wiedergegeben sei (vgl. SGW2 ZS, 191).

Ich möchte nunmehr als zweites Beispiel den Anfang von *Die Krankheit zum Tode* heranziehen, um anhand eines Vergleichs der Übersetzung von Gottsched mit Schrempf

⁹⁵ Vgl. außerdem Hirsch 1933, 208, wo Hirsch auch auf Schrempfs Übersetzung von *Furcht und Zittern* zu sprechen kommt. Für Hinweise zu weiteren Stellungnahmen zu Schrempfs Übersetzungen vgl. Malik 1997, 314.

Neuübersetzung den Unterschied zwischen 1. und 2. Auflage vor Augen zu führen.⁹⁶ Zunächst zitiere ich die Übertragung von Gottsched, anschließend folgt die Wiedergabe von Schrempf.

Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Aber was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das im Verhältnis, daß sich das Verhältnis zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß sich das Verhältnis zu sich selbst verhält. Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, vom Zeitlichen und Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthese. Eine Synthese ist ein Verhältnis zwischen zweien. So betrachtet ist der Mensch noch kein Selbst. In dem Verhältnis zwischen zweien ist als negative Einheit das Verhältnis das Dritte, und die zwei verhalten sich zum Verhältnis, und im Verhältnis zum Verhältnis; so ist unter der Bestimmung der Seele das Verhältnis zwischen Seele und Leib ein Verhältnis. Verhält sich dagegen das Verhältnis zu sich selbst, so ist dieses Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst. Ein solches Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ein Selbst, muß sich entweder selbst gesetzt haben oder durch ein anderes gesetzt sein. Ist das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, durch ein anderes gesetzt, so ist das Verhältnis freilich das Dritte, aber dieses Verhältnis, das Dritte, ist so doch wieder ein Verhältnis und verhält sich zu dem, was das ganze Verhältnis gesetzt hat.⁹⁷ (SGW1 KT, 10)

Bei Schrempf lauten diese beiden Passage folgendermaßen:

Der Mensch ist Geist. Was ist Geist? Geist ist das Selbst. Was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält; oder ist das im Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; also nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ein Selbst, muß sich entweder selbst gesetzt haben oder durch ein anderes gesetzt sein. Ist das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, durch ein anderes gesetzt, so steht es als Verhältnis zu sich selbst außerdem in einem Verhältnis zu dem Dritten, das das ganze Verhältnis gesetzt hat. (SGW2 KT, 10)

Zu Schrempfs Kürzung schreibt Walter Rest:

Wenn man sieht, wie Schrempf diesen Text eigenmächtig verstümmelt hat, begreift man, von welchem Verständnis her er Kierkegaard übersetzte: er streicht alles, was existenziell bedeut-

⁹⁶ Ich stütze mich dabei wesentlich auf die Arbeit von Schreiber, der Schrempfs Übersetzung einer umfassenden Kritik unterzieht (vgl. Schreiber 2012, 302-306).

⁹⁷ Diese Passage lautet im dänischen Original: „Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv. Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellem To. Saaledes betragtes er Mennesket endnu intet Selv. I Forholdet mellem To er Forholdet det Tredie som negativ Eenhed, og de To forholde sig til Forholdet, og i Forholdet til Forholdet; saaledes er under Bestemmelsen Sjæl Forholdet mellem Sjæl og Legeme et Forhold. Forholder derimod Forholdet sig til sig selv, saa er dette Forhold det positive Tredie, og dette er Selvet. | Et saadant Forhold, der forholder sig til sig selv, et Selv, maa enten have sat sig selv, eller være sat ved et Andet. Er Forholdet, der forholder sig til sig selv, sat ved et Andet, saa er Forholdet vistnok det Tredie, men dette Forhold, det Tredie, er saa dog igjen et Forhold, forholder sig til hvad der har sat hele Forholdet.“ (SKS 11, 129)

same Aussage ist, und sucht eine identitätsphilosophische Formel zu gewinnen, dadurch verkürzt er die Existential-Dialektik, die ihm im Wege steht. *Was* der Mensch ist und *wer* er ist, das drücken gerade jene Sätze aus, die Schrempf zu streichen für angebracht hielt. (Rest 1971, 164)

Neben diesem Hinweis auf die zahlreichen, sinnentstellenden Auslassungen in dieser Anfangspassage, macht Schreiber darauf aufmerksam, dass insbesondere die offensichtlich falsche Wiedergabe des letzten Satzes des Abschnitts 1.A. ein grundlegendes Problem ist (vgl. Schreiber 2012, 304). Dieser lautet bei Schrempf: „Dies ist nämlich die Formel, die den Zustand des Selbst beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz ausgerottet ist: indem es zu sich selbst sich verhaltend es selbst sein will, gründet sich das Selbst sich selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte.“⁹⁸ (SGW2 KT, 11) Die Wendung „*at grunde i*“ im dänischen Original bezeichnet eindeutig eine Beziehung, die darin besteht, seinen Grund in etwas anderem zu haben; dieser Satz beschreibt also nicht, wie in Schrempfs Übersetzung, dass das Selbst sich selbst in der Macht gründet – von einer solchen Kapazität des Selbst zur Selbstgründung kann hier keine Rede sein –, vielmehr wird gerade die Notwendigkeit betont, dass das Selbst sich durch die Macht, die es gesetzt hat, gründen lässt (vgl. Schreiber 2012, 304).

Hinzu kommt auch noch, dass Schrempf den gesamten letzten Absatz der *Krankheit zum Tode* weglässt und damit den ganzen Zusammenhang und Sinn des Werkes zerstört. In diesem letzten Absatz wird diese entscheidende Formel, welche nicht nur die Voraussetzung der Verzweiflung ist, sondern auch die Heilung von ihr und damit die Definition von Glauben, zum Abschluss noch einmal wiederholt, was eine Klammer bildet, welche die ganze Schrift zusammenhält (vgl. Schreiber 2012, 304 f.). Bei Schrempf hingegen endet der Text mit dem Satz: „Und diese Form des Ärgernisses ist die Sünde wider den Heiligen Geist“ (SGW2 KT, 124), ohne die Möglichkeit der Heilung durch den Glauben einzubeziehen.

Schreiber bezeichnet die Übersetzung folglich vollkommen berechtigt als „error-ridden – and in some cases deeply distorting“ (Schreiber 2012, 276). „To add insult to injury“ (Schreiber 2012, 305), wie Schreiber schreibt, treibt Schrempf seine fast unglaubliche Vorgehensweise bei der Übersetzung im Nachwort auf die Spitze, wenn er Kierkegaard ausgerechnet für jene Position kritisiert, die er ihm in seiner Übersetzung in die Schuhe schiebt, und ihm genau jene Position entgegenhält, die eigentlich in *Die Krankheit zum Tode* vertreten wird: „Wie soll ich das bewerkstelligen mich in Gott zu ‚gründen‘? [...] Das Erbauliche ist, daß diese Schwierigkeit gar nicht vorhanden ist. Ich

⁹⁸ Zum Vergleich wiederum die Übersetzung von Gottsched: „Dies ist nämlich die Formel, die den Zustand des Selbst beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz ausgerottet ist: im Verhalten zu sich selbst, und indem es es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig auf die Macht, die es setzte.“ (SGW1 KT, 11) Im dänischen Original: „Dette er nemlig Formelen, som beskriver Selvets Tilstand, naar Fortvivlelsen ganske er udryddet: i at forholde sig til sig selv, og i at ville være sig selv grunder Selvet gjennemsigtigt i den Magt, som satte det.“ (SKS 11, 130)

brauche mich gar nicht erst in Gott zu gründen, weil ich in Gott gegründet bin.“ (SGW2 KT, 132) Die Sinnentstellung, die hier von Schrempf vollzogen wurde, ist wohl kaum noch zu überbieten. Als Beispiel für die Übersetzungstätigkeit von Schrempf und ihre Auswirkungen sollten diese Beispiele genügen.

5.4. Schrempfs Stellungnahmen in seinen Nachwörtern

Anschließend an diese Beurteilung der Übersetzungen sollen Schrempfs Stellungnahmen zu Kierkegaard in seinen Vor- und Nachwörtern nachgezeichnet werden. Im Vorwort zu Band 12⁹⁹ der *Gesammelten Werke* verweist Schrempf zunächst auf Monrads die Ausgabe begleitende Einleitung in Kierkegaards Werk (vgl. Monrad 1909).¹⁰⁰ Er erklärt anschließend: „Schriften so persönlicher Art wie Kierkegaards ‚Augenblick‘ können von einem Dritten nicht herausgegeben werden, ohne daß er seine persönliche Stellung zur Sache darlegt.“ (SGW1 A, i) Dies ist für Schrempf die Begründung, dass er seine Nachwörter – wie schon bei seinen früheren Übersetzungen – vor allem dafür nutzt, seine eigene Stellung zu Kierkegaard und den von diesem behandelten Themen vorzutragen.

Im Nachwort zu eben diesem Band kommt Schrempf auf die unhinterfragte Voraussetzung bei Kierkegaard, „daß das Christentum im Neuen Testament seine unverbrüchliche Form habe“ (SGW1 A, 158) zu sprechen. Schrempf lehnt diese Voraussetzung ab und möchte Kierkegaards Denken vielmehr in eine Argumentation für die vom Christentum losgelöste Freisinnigkeit verwandeln.

Im Nachwort zu den *Philosophischen Brocken* und der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* erklärt Schrempf, dass diese Schriften „etwas geworden [sind], was sie nach Kierkegaards eigentlicher Absicht nicht werden durften: eine Streitschrift gegen die spekulative Theologie [...] die an das hegelsche System anknüpfte und in Dänemark von Martensen mit Eifer und Erfolg vertreten wurde“ (SGW1 AUN2, 307). Um die Schwierigkeiten mit diesen Schriften zu erklären, verweist er zudem auf Kierkegaards überhastete Produktion in den Jahren 1842-1845, weswegen diese Schrift, wie er es schon für *Entweder – Oder* konstatierte, von zahlreichen Nachlässigkeiten gekennzeichnet sei (vgl. SGW1 AUN2, 306). Schließlich sieht er im Aufbau der Schrift einen grundlegenden Fehler, der mit dem Pseudonym zusammenhängt: „Climacus ist gar kein Heide, sondern ein orthodox-lutherischer Christ, so gut wie einer, ein Christ, der aus taktischen Gründen die Rolle des Heiden spielt, und sie recht schlecht spielt.“ (SGW1 AUN2, 308)

⁹⁹ Es handelt sich dabei um jenen Band, der als erster erschienen ist. Es ist auch der einzige Band, der ein Vorwort enthält. Ansonsten handelt es sich durchgehend um Nachwörter.

¹⁰⁰ Siehe Kapitel 7.1.1.

Im Nachwort zu *Der Begriff Angst* erklärt Schrempf unter Verweis auf die „Tagebücher“, dass das Pseudonym vernachlässigbar und „der Hauptzweck und der Hauptinhalt dieser Schrift eine Abrechnung Kierkegaards mit sich selbst“ (SGW1 BA, 164 f.) sei. Es zeigt sich hier die Tendenz, dass Kierkegaard von Schrempf in dieser Phase zunehmend biographisch gelesen wurde, wobei er – im Gegensatz zu seiner früheren Lektüre – dafür plädierte, dass die Pseudonymität vernachlässigbar sei. Er meint dementsprechend auch im Nachwort zu *Entweder – Oder*: „Endlich zeigt uns Entweder/Oder Kierkegaard im ehrlichen Kampf mit sich selbst.“ (SGW1 EO2, 318) Gegen Ende seines Nachworts erklärt er, dass er,

ohne viele Umstände zu machen, von der Voraussetzung ausgegangen [ist], daß wir in Entweder/Oder mit Kierkegaard selbst zu tun haben, nicht mit einem beliebigen Ästhetiker A und einem beliebigen Ethiker B [...]. Die Darstellung zweier Lebensstadien ist also nicht die Absicht des Buches, sondern ein bloßes Hilfsmittel zur Erreichung der eigentlichen Absicht Kierkegaards, der persönlichen Orientierung (SGW1 EO2, 328).

Im Zusammenhang mit dieser zunehmend biographischen Lesart bricht Schrempf auch noch deutlicher als zuvor mit der Orientierung am *Gesichtspunkt*, welche, der Deutung von Bärthold folgend, die Frührezeption Kierkegaards im deutschsprachigen Raum dominierte. Im Nachwort zur Ausgabe des *Gesichtspunkt* im Rahmen der *Gesammelten Werke* erklärt Schrempf, die Inhalte dieser Schrift seien „als taktische Maßregeln, die das Ergebnis taktischer Erwägungen sind“ (SGW2 GWS/WS/ZKA, 174), zu verstehen.

5.5. Die geplante und teilverwirklichte Ausgabe der *Erbaulichen Reden*

Im Zusammenhang mit der Herausgabe der *Gesammelten Werke* wurde der Plan verfolgt, diese um eine Ausgabe von Kierkegaards *Erbaulichen Reden* zu ergänzen. Im ersten veröffentlichten Band dieser Ausgabe skizziert Schrempf den Plan folgendermaßen:

Der erste Band soll die allgemein (sittlich-religiös, aber nicht ‚christlich‘) erbaulichen Reden enthalten, die Kierkegaards pseudonyme Schriftstellerei begleiteten (bis 1845); der zweite die ‚erbaulichen Reden in verschiedenem Geist‘ vom Jahr 1847, deren dritte Abteilung schon ‚christliche‘ Reden sind; der vorliegende dritte enthält ‚Leben und Walten der Liebe‘ (1847), ‚christliche‘ Erwägungen in Form von Reden; der vierte die Reden von 1848-1855. (SER LWL, 412)

Dass *Leben und Walten der Liebe* der erste Band war, der im Rahmen dieser Ausgabe realisiert wurde, hängt wohl damit zusammen, dass dabei auf Dorners Übersetzung dieser Schrift aus dem Jahr 1890 zurückgegriffen werden konnte. Schrempf kündigte zwar im Nachwort an, dass „die übrigen Bände [...] tunlichst bald, und zwar (aus inneren Gründen) zunächst der vierte, darauf der zweite und zuletzt der erste“ (SER LWL,

412) folgen werden. Bis zum tatsächlichen Erscheinen des vierten Bandes sollte es allerdings noch fünf Jahre dauern – der Band erschien 1929 unter dem Titel *Christliche Reden* (vgl. SER CR) –, während die beiden anderen Bände nie verwirklicht wurden.

Die Herausgabe der *Christliche Reden* von 1929 markiert auch das erste Auftreten von Wilhelm Kütemeyer als Übersetzer und Interpret Kierkegaards.¹⁰¹ Es bleibt auch Kütemeyer vorbehalten, das Nachwort zu verfassen. In diesem wird in Hinblick auf die Vorgehensweise bei der Übersetzung ein anderer Ton vernehmbar, als er von Schrempf bekannt ist:

Es war den Übersetzern der vorliegenden Reden, jedem besonders (die ‚Christlichen Reden‘, die ‚Lilie auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel‘ Nr. 1 und ‚Gottes Unveränderlichkeit‘ sind von Chr. Schrempf übersetzt, die übrigen vom Unterzeichneten) ein Kreuz, in der Wiedergabe hier richtig zu steuern, einerseits in einer Sprödigkeit der Gedankenbewegung und dem Eigensinn des Tonfalls und der Interpunktion die mitteilende Kraft nicht verschwinden zu lassen, andererseits den Ansprüchen an die Lesbarkeit nicht den Sinn, gerade den einem gewöhnlichen Verständnis gegenüber widerspenstigen Sinn, zu opfern, ein Kreuz, unter dem sich an der Sprache jener Widerspruch offenbart, der durch die Schöpfung geht, die Vergeltung der Schuld in der Qual mißverständener Sympathie; doch darum auch eine Freude, die Freude ihn überwinden zu können: im Wort. (Kütemeyer in SER CR, 418 f.)

5.6. Exkurs: Schrempfs späte Abrechnung mit Kierkegaard

Auch nach der Herausgabe der *Gesammelten Werke* und des ersten Bandes der *Erbaulichen Reden* konnte es Schrempf nicht lassen, sich weiter zu Kierkegaard zu äußern. Das Hauptwerk dieser späten Abrechnung mit Kierkegaard ist das zweibändige Werk *Sören Kierkegaard. Eine Biographie* (vgl. Schrempf 1927-1928). 1922 veröffentlichte er unter dem Titel *Kierkegaard im Kampf mit sich selbst* eine kleine Auswahl aus den „Tagebüchern“ (vgl. Schrempf 1922). Schrempfs letzter Text zu Kierkegaard, *Der Fall Kierkegaard*, wurde 1935 veröffentlicht (vgl. Schrempf 1935b).

Zur Charakterisierung von Schrempfs später Sichtweise eignet sich ein Manuskript mit dem Titel *Entwurf einer Abrechnung mit Kierkegaard*, das 1918 verfasst wurde. Darin schreibt Schrempf rückblickend auf seine erste Bekanntschaft mit den Schriften Kierkegaard: „Als ich (23 Jahre alt) auf Sören Kierkegaard stieß, hatte ich dem Gehorsam des Glaubens schon so entschieden abgesagt, daß so was im Ernste für mich nicht mehr in Frage kam. [...] Darum konnte ich ihm, so stark er mich als Denker und Persönlichkeit anzog, nur auf Abstand folgen.“ (Schrempf 1918, 309) Er erklärt weiter, dass Kierkegaard ihn vor allem durch das überzeugt hat, was er „über ‚den Einzelnen‘ sagt“ und dass es „unter dem unwiderstehlichen Druck dieser Gedanken“ war,

¹⁰¹ Im selben Jahr veröffentlichte Kütemeyer auch eine Übersetzung von Kierkegaards Magister-Arbeit *Über den Begriff der Ironie*. Siehe Kapitel 7.4.

dass er sich dazu entschloss, sein „Verhältnis zur Kirche [...] in Ordnung zu bringen“ (Schrempf 1918, 316). Über Kierkegaard selbst denkt Schrempf nunmehr folgendermaßen: „Kierkegaard ist, nach meinem Verständnis, der größte der Menschen von denen ich sagen möchte; es wäre ihnen besser, daß sie nie geboren wären.“ (Schrempf 1918, 337) In Bezug auf Kierkegaards Lebensende vertritt Schrempf die Ansicht, dass er in seiner Verweigerung des Abendmahls aus der Hand eines Pfarrers letztlich inkonsequent war – weil auch ein Laie, der nicht ausdrücklich aus der Kirche ausgetreten ist, ebenso ein Vertreter der offiziellen Christenheit sei – und er ansonsten zahlreiche Verhaltensweisen des Gewohnheitschristentums an den Tag legte, weswegen Schrempf schlussfolgern kann: „Kierkegaard selbst ist mit dem Christentum, oder mit sich selbst über das Christentum, nicht ins Reine gekommen.“ (Schrempf 1918, 341) Und ganz zum Abschluss bekräftigt Schrempf diese eigenwillige Sichtweise, Kierkegaard wäre zum eigenen Vorteil besser nie geboren worden, noch einmal: „So entläßt er mich, so oft ich mich wieder mit ihm beschäftige, mit der ernsthaften Frage: *wozu hat ein solcher Mensch eigentlich gelebt?*“ (Schrempf 1918, 343) Auch im Nachwort zu *Kierkegaard im Kampf mit sich selbst* schreibt Schrempf, dass „Kierkegaard der letzte große ‚Christ‘“ war, dass aber, wer von ihm erzogen wird, nicht Christ wird, sondern Mensch; zu Kierkegaard selbst bleibt zu sagen: „zum ‚Wahrheitszeugen‘, also zum Zeugen nicht für das Christentum, sondern für die Wahrheit, hat es ihm nicht gereicht“ (Schrempf 1922, 85).

5.7. Zusammenfassung: Schrempfs Tätigkeit als Kierkegaard-Übersetzer

Ich möchte mich in dieser Zusammenfassung noch einmal auf Schrempfs Übersetzungstätigkeit konzentrieren. Die harscheste Kritik an Schrempfs Übersetzungen, der meines Erachtens vorbehaltlos zuzustimmen ist, hat Walter Boehlich vorgetragen. Zur Ausgabe der *Gesammelten Werke* meint er: „Es fehlte da das eine oder andre nicht so ganz Unwichtige, und was vorhanden war, kann man schlecht als Kierkegaard ansprechen. Daß Schrempfs Deutsch schwer genießbar, aufrichtig gesagt sogar schlecht war, ist auch nicht ganz unwichtig.“ (Boehlich 1953, 1077) Zu Schrempfs Übersetzungen erklärt er: „Sieht man von der unzählbaren Menge reiner Übersetzungsfehler, die in den meisten Fällen gleichzeitig grobe Sinnfehler sind, ab, bleibt immer noch eine Menge.“ (Boehlich 1953, 1078) Für Schrempfs Tätigkeit als Übersetzer seien mehrere Sachverhalte charakteristisch: „Erst einmal, er konnte kein Dänisch; er glaubte nur, es zu können.“ (Boehlich 1953, 1077) Zweitens war Schrempf „davon überzeugt, daß Kierkegaard ein schlechter Schriftsteller gewesen sei“ (Boehlich 1953, 1077); dies liegt laut Boehlich wohl vorrangig daran, dass Schrempf ihn nicht mehr im dänischen Original las, sondern nur mehr in seiner eigenen Übersetzung (vgl. Boehlich 1953, 1078). „Schließlich war Schrempf mit Kierkegaard nur in den seltensten Fällen einer Meinung.“ (Boehlich 1953, 1078) Boehlich macht auch auf die eigenwillige Motivation und

Strategie, die hinter Schrempfs Übersetzungen Stand, aufmerksam: „Wenn er ihn übersetzte, dann verfolgte er damit zugleich eine propagandistische Absicht. Nicht, was Kierkegaard wirklich gesagt hatte, war ihm wichtig, sondern das, was er nach seiner, Schrempfs, Ansicht hätte sagen sollen.“ (Boehlich 1953, 1077)

Angesichts von Schrempfs Vorgehensweise scheint es geradezu unglaublich, dass dieser durch seine Übersetzungstätigkeit in einem Zeitraum von rund einem halben Jahrhundert – von der Ausgabe der *agitatorischen Schriften* 1896 bis zur Ausgabe der *Gesammelten Werke* von Hirsch ab 1950 – die maßgebliche Grundlage für die – zumindest – deutschsprachige Kierkegaard-Rezeption bereitstellte. Dass es sich so verhalten hat, ist aber ein schlichtes historisches Faktum. Auf diesen Sachverhalt hatte ebenfalls bereits Boehlich aufmerksam gemacht: Schrempfs Zuwendung zu Kierkegaard „wurde verhängnisvoll, nicht nur für Schrempf selbst, sondern für die moderne deutsche Theologie, Philosophie, Literatur, ja sogar weit über Deutschland hinaus. Denn alle die, die kein Dänisch konnten, lasen fortan Kierkegaards Werke in Schrempfs angeblicher Übersetzung.“¹⁰² (Boehlich 1953, 1077) Angesichts dieser Situation ist es jedenfalls für alle Forschungen, die sich mit diesem Zeitraum der deutschsprachigen Rezeption beschäftigen, zentral, die aktive Rolle Schrempfs als Übersetzer und Vermittler Kierkegaards zu berücksichtigen und in die Beurteilung der Rezeption mit einzubeziehen. Außerdem hat der Vergleich gezeigt, dass es im Fall der Bände der *Gesammelten Werke*, die Gottsched für die 1. Auflage übersetzte, wichtig ist, bei rezeptionshistorischen Arbeiten immer darauf zu achten, nach welcher Auflage die jeweilige Person, deren Kierkegaard-Rezeption untersucht werden soll, diese zitiert.

¹⁰² Zu den Kierkegaard-Rezipienten dieser Phase meint Boehlich: „Auf einem Kierkegaard, der auf weite Strecken kaum noch etwas mit Kierkegaard zu tun hat, bauen sich ganze Systeme auf.“ (Boehlich 1953, 1078) Es sei „müßig, zu zeigen, wo der moderne Existentialismus im angeblichen Kielwasser Kierkegaards in Wirklichkeit nur Phantomen oder Schemen folgt.“ (Boehlich 1953, 1078)

6. Die Rolle von Theodor Haecker

In diesem Kapitel wird eine Übersicht über Theodor Haeckers Rolle für die deutschsprachige Kierkegaard-Rezeption gegeben. Haeckers Übersetzungstätigkeit entwickelte sich im Kontext der Rezeptionssituation, die in erster Linie durch Schrempfs Ausgabe der *Gesammelten Werke* bestimmt war. Haeckers Tätigkeit als Übersetzer und Interpret Kierkegaard ist in gewissem Sinn als Reaktion auf Schrempf zu verstehen, wie sich insbesondere anhand der Auswahl der Texte für seine Übersetzungen zeigen lässt.¹⁰³

In weiterer Folge wird zunächst Haeckers Erstlingsschrift *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit* behandelt (6.1). Es folgt eine historische Darstellung von Haeckers Beziehung zu der Zeitschrift *Der Brenner* (6.2). Den Hauptteil bildet eine Untersuchung von Haeckers Übersetzungstätigkeit (6.3). Anschließend folgt ein Exkurs zu Haeckers Schriften zu Kierkegaard nach Beendigung seiner Tätigkeit als Übersetzer des Dänen (6.4). Den Abschluss bildet eine Zusammenfassung von Haeckers Tätigkeit als Übersetzer und Interpret Kierkegaards (6.5)

6.1. *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*

Haecker betrat 1913 mit der Arbeit *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit* die literarische Bühne. Die Schrift besteht aus kurzen, aphoristischen Abschnitten, die lose in fünf Kapitel geordnet sind.¹⁰⁴ Das erste Kapitel bietet eine Übersicht über Kierkegaards Leben und Werk (vgl. Haecker 1913, 5-11). Haecker beweist dabei umfassende Kenntnis der Verfasserschaft. So erwähnt er beispielsweise auch Kierkegaards frühe Schriften *Aus den Papieren eines noch Lebenden* und *Über den Begriff der Ironie*; er nennt letztere eine „allerdings wichtige und bedeutende Schrift“ und verweist darauf, dass diese

¹⁰³ Im Gegensatz zur Forschungssituation in Hinblick auf Schrempfs Leben und Werk, gibt es eine Reihe von Arbeiten zu Haecker. Dabei sind zunächst drei frühe Arbeiten zu nennen (vgl. Blessing 1959, Schnarwiler 1962 und Eid 1968). Verstärktes Interesse wurde Haecker wieder in den späten 1980er und frühen 1990er Jahren entgegengebracht (vgl. Masser 1986, Siefken 1989, Langer 1990, Mayr 1994, Hanssler/Siefken 1995). Spezifisch zu Haeckers Kierkegaard-Rezeption findet sich neuerdings die Arbeit von Kleinert 2013. Im Zusammenhang mit der Erforschung von Haeckers Tätigkeit als Vermittler und Rezipient Kierkegaards kommt dem von Walter Methlagl aufgebauten Brenner-Archiv an der Universität Innsbruck eine wichtige Rolle zu, das durch zahlreiche Editionsarbeiten viele wichtige Materialien zugänglich machte. Unter anderem sind sämtliche Bände der Zeitschrift *Der Brenner* online verfügbar (vgl. <http://corpus1.aac.ac.at/brenner/>) (Letzter Zugriff: 30.09.2014).

¹⁰⁴ Methlagl beschreibt den Stil der Schrift folgendermaßen: „In ihrer Anlage nimmt die Schrift Haeckers vorwiegend essayistischen Stil vorweg: locker aneinandergereihte, fragmentartige Kapitel, äußerlich systemlos, zum Aphoristischen neigende Diktion, allerdings mit oftmals böartigen Ausfällen gegen zeitgenössische Kulturträger illustriert. Damit erinnert die Schrift eher an eine expressionistische Proklamation als an einen philosophischen Diskurs.“ (Methlagl 1978, 202)

in Deutschland zum damaligen Zeitpunkt noch „ganz und gar unbekannt zu sein [scheint]“ (Haecker 1913, 7). Das zweite Kapitel enthält eine historische Kontextualisierung Kierkegaards, in der Bergson und Pascal die wichtigsten Referenzpunkte sind (vgl. Haecker 1913, 12-44). Im dritten Kapitel folgt eine Kontextualisierung Kierkegaards im Zeitgeist; dabei sind unter anderen Ibsen und Strindberg wichtige Bezugsauctoren (vgl. Haecker 1913, 45-62). Das vierte Kapitel behandelt Kierkegaards Widmung der Reden und schließlich des ganzen Werkes an „den Einzelnen“ (vgl. Haecker 1913, 63-66) sowie die „Absichten seiner Verfasserwirksamkeit“ in Anknüpfung an den *Gesichtspunkt* (vgl. Haecker 1913, 66-69). Das fünfte Kapitel ist ein kurzer Schluss. Der gesamte Text ist durchzogen von zahlreichen, zum Teil sehr bissigen Bemerkungen über diverse Zeitgenossen, was den essayistischen bis pamphletischen Eindruck, den man von der Schrift bekommt, noch weiter verstärkt.

Hackers Schrift ist insgesamt durch einen lockeren Umgang mit Kierkegaards Denken gekennzeichnet; sie kann als lose Wiedergabe einiger grundlegenden Einsichten des Dänen im Rahmen einer eigenständigen Gedankenentwicklung charakterisiert werden. Der Fokus liegt auf dem Begriff der Innerlichkeit. Haecker behandelt diesen Begriff dabei so, als wäre er ohne weiteres verständlich, weswegen er in seiner Arbeit auch an keiner Stelle explizit erklärt, was unter Innerlichkeit zu verstehen ist.¹⁰⁵ Dennoch – oder vielleicht gerade wegen seiner Vagheit, die eine Vielzahl an Anknüpfungsmöglichkeiten bietet – entwickelte dieser Begriff eine enorme Wirkmächtigkeit in der deutschsprachigen Rezeption. Es lässt sich – etwas generalisierend – sogar konstatieren, dass Kierkegaard in den folgenden Jahrzehnten wesentlich als ein Denker der Innerlichkeit verstanden wurde.¹⁰⁶ Daher ist es für ein Verständnis der weiteren Entwicklung der deutschsprachigen Kierkegaard-Rezeption wichtig, genauer zu untersuchen, wie der Begriff der Innerlichkeit bei Haecker eingeführt wird.

An mehreren Stellen betont Haecker die zentrale Rolle der Innerlichkeit: „Das Kriterium des subjektiven Denkers ist aber allein: das Maß der Innerlichkeit.“ (Haecker 1913, 22) Deswegen gehe es darum, ein Kriterium für die Innerlichkeit zu finden. Für ein solches gelte: „Innerlichkeit wird nur von Innerlichkeit erkannt.“ (Haecker 1913, 26) Damit meint Haecker in erster Linie den Sachverhalt, dass das Maß der Innerlichkeit sich äußerlich nicht zu erkennen gebe: „Je tiefer eine Innerlichkeit ist, desto zweideutiger sind ihre äußeren Anzeichen.“ (Haecker 1913, 27) Daraus folgt, dass in Fragen der Beurteilung anderer Menschen – und auch in der Selbstbeurteilung – Zurückhaltung geboten sei:

¹⁰⁵ Kleinert schreibt dazu: „Haecker uses the complex concept of ‚inwardness‘ as if it were perfectly obvious, and this facilitates co-opting Kierkegaard with free associations.“ (Kleinert 2013, 105)

¹⁰⁶ Beispielhaft dafür sind die Forschungsarbeiten von Adorno ([1931] 2003), Hirsch (1930-1933) und Thust (1931), die allesamt – jedoch mit sehr unterschiedlichen Zielsetzungen – um das Thema der Subjektivität bzw. Innerlichkeit kreisen. Siehe Kapitel 7.5.

Weil aber Innerlichkeit, die allein richtet, im Menschen nie absolut gesichert, niemals durchsichtig ist und niemals jene Grenzenlosigkeit erreicht, die allein in Gott ist, so folgt daraus, daß kein Mensch den andern, ja auch, daß keiner sich selber bis auf den Grund der Seele richten kann. Das steht allein Gott zu. Gerade das hohe christliche Ideal wendet sich mit aller Energie gegen die pöbelhafte Arroganz, die man so oft bei Staatsanwälten und Richtern findet: sie könnten einen Menschen *im Geist und in der Wahrheit* richten. (Haecker 1913, 27)

Vermutlich in Anknüpfung an die Ausführungen am Anfang des zweiten Abschnitts der *Krankheit zum Tode* erklärt Haecker: „Die Rangordnung, die der Geist bestimmt, steht in innigstem Zusammenhange mit dem Grade der Bewußtheit im Menschen.“ (Haecker 1913, 60) Haecker macht die genaue Referenz nicht explizit, aber es ist anzunehmen, dass sich in dieser Aussage das erste Kapitel des zweiten Abschnitts der *Krankheit zum Tode* spiegelt, das die „Stufen des Selbstbewußtseins“ behandelt und um die zentrale Feststellung aufgebaut ist: „Je mehr Vorstellung von Gott, um so mehr Selbst; je mehr Selbst, um so mehr Vorstellung von Gott.“¹⁰⁷ (SGW1 KT, 77 / SKS 11, 194) Zu den Voraussetzungen dieser Feststellung schreibt Haecker: „Die Rangordnung beruht auf dem Glauben, daß Bewußtsein, Durchsichtigkeit – Freiheit – die höchste Blüte menschlichen Geistes, zugleich aber auch in einer göttlichen Weise der Grund ist, auf dem die Welt ruht.“ (Haecker 1913, 61)

Daran anknüpfend kommt Haecker auf die Rolle des Einzelnen zu sprechen. Haecker beginnt mit dem biographischen Hinweis, dass Kierkegaard nicht seinen Platz im weltlich-bürgerlichen Leben eingenommen, sondern nach einer anderen Orientierung Ausschau gehalten habe: „Kierkegaard fand im Christentum eine neue Ordnung des Geistes, wo jeder Einzelne allein vor Gott steht, sich nicht mit dem andern verwechselt, wo eine Gemeinschaft nur im Geiste und in der Liebe besteht.“ (Haecker 1913, 63) Dies hatte entscheidende Konsequenz für Kierkegaards Verständnis des weltlich-bürgerlichen Lebens:

Das unmittelbare Leben, so wie es auch in Wissenschaft, Kunst und Philosophie eingeht, ist für Kierkegaard Verzweiflung, ist nicht imstande, aus sich selber heraus seinen Sinn zu finden. Alle seine Zwecke: Nachkommenschaft, Familie, Staat, Kirche, Volk, sind relativ und also für eine leidenschaftliche Betrachtung des Geistes, und eine andere zählt nicht, gar keine Zwecke. Eine leidenschaftliche Reflexion löst sie alle auf und kann sich selber gar nicht aufhalten. (Haecker 1913, 63 f.)

In der Orientierung an der Ordnung des Geistes, die sämtliches Gewicht auf den Einzelnen in seinem Verhältnis zu Gott legt, verliere das unmittelbare, weltlich-bürgerliche Leben seine Wertigkeit. Dem Glauben komme dabei die Rolle zu, „den dem Verstand natürlich erscheinenden Sinn des Geschehens um[zudrehen; er] sieht nur im Einzelnen

¹⁰⁷ Diese Stelle steht auch im Zentrum von Heideggers Lektüre der *Krankheit zum Tode*. Siehe Kapitel 11.6.

und seinem Verhältnis zu Gott die Bedeutung und den Zweck des Lebens“ (Haecker 1913, 64). Aus der Perspektive des Glaubens hätten weltliche Zwecke ihre Wertigkeit verloren; übrig bleibe nur die Aufgabe der Verinnerlichung für den Einzelnen; in dieser sei er unersetzbar und diese sei für ihn unaufschiebbar (vgl. Haecker 1913, 64).

Zum Abschluss stellt Haecker die Frage, „ob der Christ, den Kierkegaard meint, je existiert hat [...], ob ein Apostel je den Anforderungen gerecht geworden ist, die Kierkegaard an ihn stellt“ (Haecker 1913, 70). Haecker weist also darauf hin, dass die Kriterien, die Kierkegaard einforderte, damit jemand wahrlich ein Christ genannt werden kann, sehr hoch angesetzt sind, so hoch vielleicht, dass sie niemals von jemandem erreicht wurden. Darin sieht er aber keinen Mangel, sondern gerade das Herausragende an Kierkegaard, wie aus seiner Antwort auf die von ihm aufgeworfene Frage hervorgeht:

Muß auf diese Frage mit Nein geantwortet werden, so hat Kierkegaard einen neuen Typus geschaffen, von einer Innerlichkeit, und flammenden Helligkeit, die alle vergangenen in Schatten stellt, von einer Qualität im Guten wie im Bösen, neben der alles frühere ein kindlicher Versuch ist. [...] Wie man auch die gefährliche Frage beantworten will, eines ist doch gewiß: In der religiösen Geschichte der Menschheit hat keiner gelebt, der die Fülle von Genialität und Verstand, die Kierkegaard besaß, zur ‚Einfalt‘ gezwungen hätte, aus dem simplen Grund, weil kein anderer je in solcher Fülle gelebt hat. (Haecker 1913, 70)

6.2. Haecker und *Der Brenner*

Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit beweist, dass Haecker bereits ein elaboriertes Kierkegaard-Bild hatte, als er mit seiner Übersetzungstätigkeit für die Zeitschrift *Der Brenner* begann. Diese Schrift war auch der Grund dafür, dass Haecker überhaupt dazu kam, für die Innsbrucker Zeitschrift Kierkegaard zu übersetzen.¹⁰⁸ Ausgangspunkt für die Zusammenarbeit war, dass Haeckers Schrift im Kreis der *Brenner*-Mitarbeiter äußerst wohlwollend aufgenommen wurde.¹⁰⁹ Deutlichster Ausdruck dafür ist, dass Carl Dallago, enger Freund und Mitarbeiter des Herausgebers, Ludwig von Ficker, eine ausführliche Besprechung von Haeckers Schrift verfasste, die 1914 in drei Teilen im *Brenner* veröffentlicht wurde (vgl. Dallago 1914).¹¹⁰

¹⁰⁸ Haeckers Verhältnis zum *Brenner* lässt sich anhand des Briefwechsels mit dem Herausgeber des *Brenner*, Ludwig von Ficker, gut nachvollziehen (vgl. Ficker 1986 und 1988).

¹⁰⁹ Methlagl schreibt dazu: „1913 war von Haecker die Schrift ‚Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit‘ erschienen und hatte in eben diesen Kreisen einiges Aufsehen erregt. Als Ficker sie Ende 1913 von Schreiber zugesandt erhielt und zur Beurteilung an Dallago weitergab, wurde beiden die frappante Nähe zu alledem bewußt, womit man sich schon seit geraumer Zeit in der Zeitschrift auseinandergesetzt hatte.“ (Methlagl 1978, 202)

¹¹⁰ Zur Kierkegaard-Rezeption in *Der Brenner* vgl. Wiebe 2012, 63-110

Am 11. Jänner 1914 schrieb Ficker einen Brief an Haecker, in dem er auf *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit* verwies und an Haecker die Anfrage richtete, ob er bereit wäre, am *Brenner* mitzuarbeiten (vgl. Ficker 1986, 193). In seiner Antwort vom 21. Jänner 1914 bekundete Haecker prinzipielles Interesse an einer Mitarbeit (vgl. Ficker 1986, 195). Ein erster kleiner Aufsatz Haeckers erschien bereits wenig später im *Brenner*, es handelte sich dabei um eine Antwort auf Franz Bleis Besprechung von Haeckers *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit* (vgl. Haecker 1914a).¹¹¹ Zwei Monate später folgte ein weiterer kleiner Aufsatz (vgl. Haecker 1914b). Im Rahmen der Korrespondenz zu diesem Aufsatz bekundete Ficker auch das Interesse, im *Brenner* etwas von Kierkegaard abzdrukken, und bat Haecker um Rat, was sich hierfür eignen würde (vgl. Ficker 1986, 209). In seiner Antwort vom 27. März 1914 machte Haecker von sich aus den Vorschlag, dass er bislang auf Deutsch noch nicht erschiene Texte Kierkegaards für den *Brenner* übersetzen könnte (vgl. Ficker 1986, 210).

Bereits am 1. Mai 1914 erschien Haeckers erste Übersetzung. Es handelt sich dabei um Ausschnitte aus der Schrift *Vorworte* und um die Einleitung zu der zu Kierkegaards Lebzeiten unveröffentlichten Schrift *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est* (vgl. Haecker 1914c). In den weiteren Heften dieses Jahrgangs lässt Haecker jeweils eine weitere Übersetzung Kierkegaards folgen: zunächst in zwei Teilen die Rede *Der Pfahl im Fleisch* (vgl. Haecker 1914d), dann in zwei Teilen einen längeren Auszug aus Kierkegaards *Eine literarische Anzeige*, dem Haecker den Titel *Kritik der Gegenwart* gibt (vgl. Haecker 1914e). Beide Übersetzungen erschienen auch als Separatdruck im Brenner-Verlag (vgl. Haecker 1914f und 1914g).¹¹²

In weiterer Folge unterbrach der Krieg die Herausgabe des *Brenner*. Zum Jahrbuch 1915, der einzigen Nummer des *Brenner*, die während des Kriegs erschien, steuerte Haecker eine Übersetzung der Rede *An einem Grab* bei (vgl. Haecker 1915). Während die Herausgabe des *Brenner* unterbrochen war, veröffentlichte Haecker 1918 im Verlag von Jakob Hegner eine Übersetzung der nachgelassenen Manuskripte Kierkegaards, die als *Buch über Adler* bekannt sind. Er gab dieser Schrift den Titel *Der Begriff des Auserwählten* (vgl. Haecker 1917).¹¹³ Seiner Übersetzung fügte er ein umfangreiches Nachwort hinzu, das auch als Separatdruck erschien (vgl. Haecker 1918).

Im April 1919 erfolgte die erneute Kontaktaufnahme zwischen Ficker und Haecker und die Zusage Haeckes, weiter am *Brenner* mitzuarbeiten (vgl. Ficker 1988, 165-170). Am 15. Juli 1919 schreibt Haecker an Ficker: „Was Kierkegaard anlangt, so können Sie

¹¹¹ Die Besprechung von Blei erschien in der Zeitschrift *Die weißen Blätter* (vgl. Blei 1913). Vgl. auch die Briefe zwischen Haecker und Ficker im Zusammenhang mit diesem Aufsatz (vgl. Ficker 1986, 199 f.).

¹¹² Für die Korrespondenz zu den Veröffentlichungen von *Der Pfahl im Fleische* und *Kritik der Gegenwart* vgl. Ficker 1986, 217-219.

¹¹³ Das Buch ist auf 1917 datiert, Satz und Druck wurden jedoch erst im Sommer 1918 vollendet.

in dem Prospekte ruhig sagen, daß ich im Laufe der nächsten Jahre alles noch Unübersetzte, so namentlich die Reden und Tagebücher, übersetzen werden.“ (Ficker 1988, 178) Der *Brenner* erscheint wieder ab Oktober 1919 und es finden sich in diesem wiederum in regelmäßigen Abständen von Haecker angefertigte Übersetzungen. Den Anfang machten das Textstück „Eine Möglichkeit“ aus dem Kapitel „Schuldig? Nicht schuldig?“ in den *Stadien auf dem Lebensweg* (vgl. Haecker 1919a) und die Rede *Die Sündlerin* (vgl. Haecker 1919b). Es folgten Auszüge aus den „Tagebüchern“, die auf mehrere Hefte verteilt erschienen (vgl. Haecker 1920-1921), und weitere Übersetzungen von Reden (vgl. Haecker 1921 und 1922e). Zum Abschluss seiner Übersetzungstätigkeit für den *Brenner* veröffentlichte Haecker wiederum Auszügen aus den „Tagebüchern“ (vgl. Haecker 1922f, 1923b und 1923c).

1921 kam es zu einer weltanschaulichen Auseinandersetzung im Umfeld des *Brenner*. Unter anderem stand Haeckers Übertritt zum Katholizismus Dallagos zunehmender Entfremdung vom Christentum gegenüber. Ficker sah sich in dieser Situation veranlasst, eine „Mitteilung des Herausgebers“ zu drucken (vgl. Ficker 1921), in der er die Verantwortung für den Konflikt auf sich nahm, und überlegte, in dieser Situation das Erscheinen der Zeitschrift einzustellen (vgl. Ficker 1986, 380). Dennoch erschienen 1922 im Brenner-Verlag eine Reihe von wichtigen Arbeiten Haeckers. Zunächst ist der Band *Satire und Polemik* zu nennen, eine Sammlung von Haeckers Aufsätzen aus der Periode von 1914 bis 1920, die unter anderem die Vorwörter zu den drei Übersetzungen Kierkegaards, die im *Brenner* vor dem Krieg erschienen sind, enthält; im Vorwort zu diesem Band widerruft Haecker alles aus dieser Zeit, was gegen die Autorität des Katholizismus spricht (vgl. Haecker 1922a, 16). Zudem erscheinen *Der Pfahl im Fleisch* (vgl. Haecker 1914f) und *Kritik der Gegenwart* (vgl. Haecker 1914g) in zweiter Auflage sowie eine weitere Erstübersetzung Kierkegaards, nämlich *Die Krisis und eine Krisis im Leben einer Schauspielerin* (vgl. Haecker 1922b).¹¹⁴ Neben diesen Veröffentlichungen im Brenner-Verlag veröffentlichte Haecker in diesem Jahr auch zwei Sammlungen von Reden Kierkegaards in anderen Verlagen, den Band *Religiöse Reden* bei Hegner (vgl. Haecker 1922c) und den Band *Am Fuße des Altars. Christliche Reden* bei Beck (vgl. Haecker 1922d).¹¹⁵ 1923 folgte zum Abschluss von Haeckers Tätigkeit als Übersetzer Kierkegaards einer seiner wichtigsten Beiträge zur Vermittlung des Dänen: eine zweibändige Auswahl aus den „Tagebüchern“ (vgl. Haecker 1923a).

¹¹⁴ Dallago veröffentlichte seinerseits die Schrift *Der Christ Kierkegaards* (vgl. Dallago 1922).

¹¹⁵ Zur Übersetzung von *Am Fuße des Altars. Christliche Reden* schrieb Haecker einen begleitenden Text im *Brenner* (vgl. Haecker 1922g). Die *Religiösen Reden* erschienen 1936 um eine Rede erweitert in zweiter Auflage (vgl. Haecker 1936). Zwei Jahre später folgte noch eine weitere Ausgabe von Reden (vgl. Haecker 1938).

6.3. Haeckers Übersetzungstätigkeit und ihre Schwerpunkte

In diesem Unterkapitel möchte ich zunächst Haeckers Übersetzungstätigkeit in ihren Grundzügen charakterisieren und anschließend auf vier Schwerpunkte Haeckers eingehen. Der wichtigste Beitrag Haeckers für die Verbreitung Kierkegaards war es, zahlreiche Texte erstmals auf Deutsch verfügbar gemacht zu machen. Er konzentrierte sich dabei auf jene Teile des Werks, die nach seiner Auffassung von Schrempf nicht oder nicht hinreichend berücksichtigt wurden. Hier sind zunächst einige kleinere, polemische Schriften, wie *Vorworte*, *Eine literarische Anzeige* und *Die Krisis und eine Krisis im Leben einer Schauspielerin*, zu nennen, die von Haecker erstmals übersetzt wurden (6.3.1). Zweitens zählte Haecker insbesondere die Reden zu den vernachlässigten Teilen des Werks; diese waren zum damaligen Zeitpunkt tatsächlich erst sporadisch übersetzt (6.3.2). Schließlich stellte Kierkegaards umfangreicher Nachlass einen Schwerpunkt von Haeckers Übersetzungstätigkeit dar, wobei er einerseits mehr oder weniger publikationsreife, aber zu Kierkegaards Lebzeiten unveröffentlichte Schriften erstmals übersetzte, wie *Das Buch über Adler* und *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est* (6.3.3); andererseits veröffentlichte Haecker die zum damaligen Zeitpunkt umfangreichste und berechtigterweise maßgebende Auswahl aus Kierkegaards Journalen (6.3.4).

An dieser Stelle kann auch Haeckers eigene Beschreibung seiner Vorgehensweise beim Übersetzen zitiert werden:

Zu meiner Art zu übersetzen. will ich grundsätzlich bemerken: ich bin nach manchen Versuchen früh zu dem Entschluß gelangt, immer so weit wie möglich wörtlich zu übersetzen, das heißt, soweit Wort mit Geist zusammenhängt; das führt weit. So ist zum Beispiel in meinem Prinzip der möglichst wörtlichen Übersetzung eingeschlossen, daß ich einen Satz, der im Dänischen oder im Englischen (also in Sprachen, die dem Deutschen sehr verwandt sind) kurz, einfach, klar und durchsichtig ist, auch im Deutschen kurz, einfach, klar und durchsichtig wiedergebe, und daß ich eine lange, komplizierte, nur nach drei- oder viermaligem Lesen übersehbare Periode genau so im Deutschen zu gestalten suche. (Haecker 1948, 9)

Für Haecker besteht ein inniger Zusammenhang zwischen Geist und Wort, der auch in der Übersetzung berücksichtigt werden muss:

Es mag also vorkommen, daß ein Leser dieser Tagebücher bei der einen oder anderen Notiz zu sich oder anderen sagt: ‚Das hätte man auch in einem weniger umständlichen Deutsch sagen können.‘ Vielleicht hat er recht, ich weiß es nicht, aber in jedem Fall möge er mir glauben, daß die Notiz auch in einem nicht weniger umständlichen Dänisch geschrieben wurde, und zwar von einem Schriftsteller, der sicherlich der größte seines Volkes und seiner Sprache ist. Die Notiz ist ‚umständlich‘, weil im Geiste des Schriftstellers ‚Umstände‘ mitsprachen. (Haecker 1948, 10)

Um nicht nur den „Text“, sondern „Kierkegaard“ ins Deutsche zu übersetzen, ist es daher notwendig, die Umständlichkeit, die sich in der Sprache ausdrückt, ebenfalls zu

übersetzen und nicht in flüssiges Deutsch aufzulösen, weil nur dadurch auch der spezifische Charakter des Geistes mit übertragen wird (vgl. Haecker 1948, 10 f.).

6.3.1. *Kritik der Gegenwart*

Eine Reihe von kleineren Schriften Kierkegaards, die zum damaligen Zeitpunkt noch nicht übersetzt waren, kamen den thematischen Interessen und Charaktereigenschaften, die Haecker in den 1910er Jahren auszeichneten, entgegen, insofern es sich dabei um polemische Texte handelte, die zudem ein verbindendes Thema hatten: die Kritik an der Modernität.¹¹⁶ Das Projekt einer Übersetzung Kierkegaards und Haeckers eigenes Projekt einer Kritik seiner Zeit gingen hier Hand in Hand. Haecker ging es mit seinen Übersetzungen Kierkegaards um eine Modernitätskritik, die er in seinen ausführlichen Vor- und Nachwörter noch zusätzlich artikulierte.

Paradigmatisch für diese inhaltliche Orientierung ist die sowohl im *Brenner* (vgl. Haecker 1914e) als auch im Brenner-Verlag (vgl. Haecker 1914g) erschienene Schrift *Kritik der Gegenwart*.¹¹⁷ Es handelt sich dabei um eine Übersetzung von Teilen der Schrift *Eine literarische Anzeige*. In seiner Übersetzung hat Haecker nur die zweite Hälfte des dritten Teils herangezogen und zudem sämtliche Anspielungen auf den Roman, der in diesem Text besprochen wird, ausgelassen.¹¹⁸ Haecker übersetzte dabei rund 40 der insgesamt 106 Seiten, die der Text in der Zählung der neuen dänischen Edition *Søren Kierkegaards Skrifter* umfasst. Durch seine Auswahl veränderte er auch die Textsorte und machte aus einer Besprechung eines Buches ein eigenständiges Essay. Auf diese Eingriffe in den Text macht Haecker auch selbst zu Beginn seines Nachworts aufmerksam (vgl. Haecker 1914g, 62). Insbesondere ist auffällig, dass Haecker der Schrift

¹¹⁶ In dieser ersten Schaffensperiode Haeckers, in die seine Kierkegaard-Übersetzungen fallen, verstand er sich selbst als Kulturkritiker und Satiriker. Nach der Konvertierung zum Katholizismus änderte sich seine Perspektive (vgl. Haecker 1922a, 11-16), wie auch anhand seiner späteren Äußerungen zu Kierkegaard zu sehen ist. Siehe Kapitel 6.4.

¹¹⁷ Für eine Diskussion von *Kritik der Gegenwart* vgl. Wiebe 2012, 83-89 und Janik 1984.

¹¹⁸ Bei Kierkegaards Text handelt es sich um eine Besprechung des von Thomasine Gyllembourg-Ehrensvärd verfassten Romans *Zwei Zeitalter*, in dem die Autorin den Verhältnissen ihrer eigenen Zeit in kritischer Absicht das Zeitalter der Revolutionen gegen Ende des 18. Jahrhunderts gegenüberstellt. Thomasine Gyllembourg-Ehrensvärd war in erster Ehe mit Peter Andreas Heiberg verheiratet. Aus dieser Ehe stammt Johan Ludvig Heiberg, der als eine der zentralen Gestalten des öffentlichen Lebens im Kopenhagen der 1830er und 1840er Jahre in vielfältiger Weise mit Søren Kierkegaard interagierte. Zwischen 1827 und 1845 veröffentlichte sie insgesamt 25 Alltagsgeschichten, die ihren Ruhm begründeten – den damaligen Gepflogenheiten folgend, die es für eine Frau unziemlich erscheinen ließen, als Schriftstellerin tätig zu sein, unter dem Pseudonym *Vom Autor von einer Alltagsgeschichte*. Die Feststellung von Haecker in seinem Nachwort, dass „Frau Gyllembourg ihre Pseudonymität bis zum Tode wahren konnte und also auch Kierkegaard nicht bekannt war“ (Haecker 1914g, 62), ist nicht zutreffend. Kierkegaard war sich sehr wohl darüber im Klaren, dass es sich bei der Autorin um die Mutter von Johan Ludvig Heiberg handelt. Dass er ihre wahre Identität in der Besprechung dennoch nicht nannte, verlangten die damaligen Gepflogenheiten.

einen neuen Titel gibt, der in dieser Form im Original überhaupt nicht vorkommt: *Kritik der Gegenwart*.

Es ging Haecker in seiner Ausgabe darum, die Aktualität Kierkegaards für das Deutschland der 1910er Jahre zu unterstreichen. Dieses Ziel wird von Haecker in seinem Nachwort auch explizit und mit Nachdruck betont. Sein verhältnismäßig langes Nachwort (die Übersetzung umfasst 57 Seiten, das Nachwort 24) nutzt Haecker dafür, die Aktualität Kierkegaards aufzuzeigen und ihn dadurch für sein eigenes, zeitkritisches Projekt fruchtbar zu machen.¹¹⁹ Einer der ersten Sätze des Nachworts ist hierbei in gewisser Weise paradigmatisch für eine ganze Epoche der deutschsprachigen Kierkegaard-Rezeption: „Der deutsche Geist hat ein Recht auf Kierkegaard, denn dessen Bildung war durch und durch deutsch.“ (Haecker 1914g, 62) Etwas später erläutert Haecker, dass „aus dem Jahr 1846 [...] ganz von selber das Riesenpublikum Europas“ wurde; „diese beiden gigantischen Erscheinungen gibt der kleine Dänenspiegel heute wieder, als wäre sein Bild das Ideal gewesen, das die Entwicklung und der Fortschritt [...] erreichen wollten.“ (Haecker 1914g, 67) Dieser Ansicht, wonach Kierkegaards Texte ohne zeitlichen und kulturellen Bruch auf das deutsche Kulturleben der Zwischenkriegszeit angewendet werden können, wurde damals in weiten Kreisen geteilt. So schrieb Karls Jaspers noch 1931: „Die erste umfassende Kritik seiner Zeit brachte *Kierkegaard*. Seine Kritik hören wir zum erstmal wie eine Kritik unserer Zeit; es ist, als ob sie gestern geschrieben wäre.“ (Jaspers 1931, 10f.) Etwa zur gleichen Zeit verweist Karl Löwith explizit auf *Kritik der Gegenwart* und die große Wirkung, die diese Schrift hatte (vgl. Löwith 1984, 20). Ähnlich äußerte sich auch Diem, der erklärte, dass die „Kierkegaardrenaissance [...] ein nicht unwichtiger Beitrag zur Kritik der Gegenwart“ (Diem 1932, 216) sei.

Es muss dabei auch bedacht werden, dass Haecker durch seine Umgestaltungen und den neuen Rahmen, in welchen er den Text einfügt, von vornherein eine kulturkritische bzw. kulturpessimistische Interpretation von Kierkegaards Schrift nahelegt. Von der deutschsprachigen Rezeption wurde *Kritik der Gegenwart* folgerichtig univok als Kulturkritik der modernen Gesellschaft verstanden. Zumindest bis zu einem gewissen Grad ist die Deutung der Menge als zeittypisches Phänomen, das in kritischer Perspektive analysiert werden muss, also eine durch Haecker eingeführte Erfindung. Es lässt sich daher mit einer gewissen Berechtigung sagen, dass *Kritik der Gegenwart* „in gewissem Sinne Haecker’s Kreation ist“ (Janik 1984, 191).

Im Nachwort geht Haecker auch auf die wichtige Frage nach Kierkegaards Verhältnis zur Politik ein: „Wiewohl man in Kierkegaards Schriften nicht ein einziges Wort findet, das mit der eigentlichen Politik etwas zu tun hat, so folgt daraus doch keineswegs, daß

¹¹⁹ Haecker nutzt das Nachwort auch für seine eigene Polemik gegen die Tagespresse (vgl. Haecker 1914g, 72-80).

er sie nicht verfolgt, daß er nicht genau gewußt hätte, wie es in ihr zuing.“ (Haecker 1914g, 69) Kierkegaards politische Einstellung bzw. seine Einstellung zur Politik ließe sich laut Haecker wie folgt charakterisieren: „Kierkegaards Stellung zu Staat und weltlicher Herrschaft ist die aller großen Christen und der meisten großen Philosophen, die sich immer auf das Wort des Evangeliums berufen konnten: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist.“ (Haecker 1914g, 63) Die konkreten Konsequenzen, die Kierkegaard daraus gezogen habe, beschreibt und erklärt Haecker folgendermaßen: „Weil in der Politik keine Vollkommenheit und kein Gleichgewicht und keine absolute Gerechtigkeit möglich sind [...] so gilt es in der Regel zwischen zwei Vergewaltigungen zu wählen.“ (Haecker 1914g, 63) Große Denker wie Kierkegaard entscheiden sich dabei „nun viel leichter für das Übermaß an Autorität, ja an Strenge und Gewalt, als für Laxheit, Sichgehenlassen, Nivellieren und Anarchie. Um der geistigen Werte und deren ewiger Hierarchie willen, die in einer liberalen Demokratie unendlich viel mehr gefährdet sind als unter irgend einer absoluten Herrschaft“ (Haecker 1914g, 63 f).

Als Voraussetzungen für einen solchen Gedankengang nennt Haecker eine gewisse Unzeitgemäßheit des Dänen: „Kierkegaard kann anscheinend seine Untersuchungen noch aus der Distanz einer in Wolken thronenden philosophischen und religiösen Weltanschauung führen, manchmal in der Sprache der deutschen Philosophie, als entwickle er den Zustand der Welt aus Grundsätzen *a priori*.“ (Haecker 1914g, 66) Darin sieht Haecker aber gerade das Herausragende an Kierkegaard: „Das ist das Große und Ewige an Kierkegaard, daß sein Gedanke immer die Totalität will. So ist sein Weltbild die vollkommene *restitutio in pristinum*.“ (Haecker 1914g, 85) Die Konsequenzen, die dieser Hang zur Totalität und Unmittelbarkeit bzw. Ursprünglichkeit hat, ist der Rückzug aus dem Politischen, das durch die Suche nach einer Erlösung im Bereich des Religiösen, die nicht politisch vermittelt und erwirkt ist, ersetzt wird: „Die Rettung des Einzelnen kann nur unter religiösen Voraussetzungen geschehen; nur so kann er zu neuer Unmittelbarkeit kommen, ohne die das Leben doch nur eine Farce ist.“ (Haecker 1914g, 80) Dies ist das Bild, das Haecker mit *Kritik der Gegenwart* zeichnen möchte: Die Gesellschaft kann nicht gerettet werden, daher bleibt dem Einzelnen nur die Möglichkeit, sich aus der Gesellschaft zu retten. Durch Rückzug in die eigene Innerlichkeit kann der Einzelne seiner gesellschaftlichen Situation entfliehen und für sein eigenes Seelenheil sorgen.

6.3.2. Die Reden

Ein besonderer Schwerpunkt von Haeckers Übersetzungstätigkeit lag auf Kierkegaards Reden. Bereits in *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit* wies er auf die Vernachlässigung dieses Teils des Werks in der deutschsprachigen Rezeption hin:

Freilich wäre nötig gewesen, daß die deutschen Übersetzer auch die erbaulichen und christlichen Reden mit herausgegeben hätten. Ich weiß nicht, warum sie es nicht getan haben, und könnte darin, daß die heutige Lesewelt erbauliche und christliche Reden langweilig findet, kein zureichendes Motiv sehen. Wer sich mit Kierkegaard und also dem Geiste beschäftigt, braucht auf diese Forderung des Tages keine Rücksicht zu nehmen. Jene Reden aber gehören wesentlich mit zum Werke Kierkegaards und sind von ihm immer als der eigentliche Ernst seiner Produktion betrachtet worden; sie sind vor allem nach christlicher Weise ‚ad se ipsum‘ gerichtet und wurden von ihm bis auf jedes einzelne Wort, bis auf jedes Komma, für das laute Lesen durchgedacht und durchgearbeitet. (Haecker 1913, 49)

Vor allem bei den Reden lieferte Haecker mehrere Erstübersetzungen. Zum Teil handelte es sich dabei um das gezielte Schließen von Übersetzungslücken, wie ich im Folgenden anhand einer kurzen Übersicht zeigen möchte.

Dafür soll zunächst eine kurze Übersicht über Kierkegaards Reden in ihrer Gesamtheit gegeben werden. Hierbei sind zunächst die insgesamt 18 *Erbauliche Reden* von 1843-44 (vgl. SKS 5, 5-381) und die 3 *Reden bei gedachten Gelegenheiten* von 1845 (vgl. SKS 5, 383-469) zu nennen. Sodann sind die *Erbauliche Reden in verschiedenem Geist* von 1847, deren erste Abteilung aus einer langen Beichtrede besteht, deren zweite Abteilung die ersten 3 Reden zur Thematik von Lilie und Vogel enthält und deren dritte Abteilung die ersten 7 christlichen Reden umfasst (vgl. SKS 8, 107-431), und die *Christlichen Reden* von 1848, die sich in vier Abteilungen zu je 7 Reden gliedern (vgl. SKS 10), hier anzuführen. Hinzu kommen die insgesamt 6 Reden, die 1849 erschienen sind (*Die Lilie auf dem Feld und der Vogel unter dem Himmel. Drei fromme Reden* (vgl. SKS 11, 5-48) und *Hohepriester – Zöllner – Sünderin* (vgl. SKS 11, 243-280)), *Eine erbauliche Rede* von 1850 (vgl. SKS 12, 255-273)), *Zwei Reden zum Altargang am Freitag* von 1851 (vgl. SKS 12, 275-302) und *Gottes Unveränderlichkeit. Eine Rede*, die 1855 herausgegeben wurde (vgl. SKS 13, 319-339).

Zur Zeit, als Haecker seine Übersetzungstätigkeit begann, ergab sich für die deutschsprachige Leserschaft folgende Situation. Von den 21 frühen Reden bis 1845 war nur eine einzige übersetzt, und zwar in Bärtholds Auswahl *Zwölf Reden von Søren Kierkegaard* (vgl. Bärthold 1875, 1-19). Von den 49 späteren Reden hingegen waren 28 bereits in deutscher Sprache verfügbar.¹²⁰ Insbesondere waren 19 der 28 *Christlichen Reden* übersetzt; 11 davon in Bärtholds *Zwölf Reden von Søren Kierkegaard* (vgl. Bärthold 1875) und 8 in Reinckes Auswahl aus den *Christlichen Reden* (vgl. Reincke 1901). Hinzu kam die

¹²⁰ Falls jemand diese Übersicht mit meiner früheren Darstellung vergleichen möchte (vgl. Thonhauser 2011a, 170-173), so sei darauf hingewiesen, dass im Gegensatz zur früheren Darstellung *Die Taten der Liebe* hier nicht mitgezählt werden, weil es mir, wie bereits in Kapitel 4.1 angeführt, in der damaligen Zeit nicht üblich erscheint, *Leben und Walten der Liebe* unter Kierkegaards Reden einordnet. Zudem bleibt die Rede zum Abschluss von *Entweder – Oder* hier ebenso unberücksichtigt wie *Einübung im Christentum*, *Zur Selbstprüfung empfohlen* und *Richtet selbst!*, bei denen sich aufgrund ihrer Form diskutieren ließe, ob sie zu den Reden gezählt werden sollten.

Übertragung der zweiten Abteilung von *Erbauliche Reden in verschiedenem Geist* (vgl. Puls 1891). 5 der 6 1849 veröffentlichten Reden waren in Bärtholds Übersetzung zugänglich (vgl. Bärthold 1877a). Die letzte Rede von *Hohepriester – Zöllner – Sünderin* hat Bärthold durch *Eine erbauliche Rede* von 1850 ersetzt, die ebenfalls die Sünderin zum Thema hat. *Zwei Reden zum Altargang am Freitag* und *Gottes Unveränderlichkeit* waren hingegen noch nicht übersetzt.

Vor diesem Hintergrund zeigt sich das gezielte Schließen von Übersetzungslücken durch Haecker. *Der Pfahl im Fleisch* (vgl. Haecker 1914d und 1914f) war die erst zweite Übersetzung aus den 18 *Erbauliche Reden* von 1843-44 und die Übersetzung der Rede „An einem Grab“ mit dem Titel „Vom Tode“ (vgl. Haecker 1915) bot den ersten Einblick in die *Reden bei gedachten Gelegenheiten*. Somit hatten die ersten beiden Übersetzungen von Reden, die Haecker anfertigte, die Rolle, einen ersten Einblick in Kierkegaards frühe Reden zu geben. Die 1922 veröffentlichte Ausgabe der *Religiöse Reden* beinhaltete schließlich weitere 5 dieser frühen Reden (vgl. Haecker 1922c).¹²¹ Die bereits in wichtigen Passagen zugänglichen Sammlungen *Erbauliche Reden in verschiedenem Geist* und *Christliche Reden* wurden von Haecker nicht weiter übersetzt, mit einer Ausnahme, bei der es sich ebenfalls um eine Erstübersetzung einer Rede aus der dritten Abteilung der *Christlichen Reden* handelte (vgl. Haecker 1921 und 1922c, 221-234).¹²² *Am Fuße des Altars. Christliche Reden* enthält Erstübersetzungen von *Zwei Reden zum Altargang am Freitag* (vgl. Haecker 1922d, ii-29) sowie beide Reden, die von der Sünderin handeln, jene von 1850 (vgl. Haecker 1922d, 31-53), die bereits zuvor von Bärthold übersetzt wurde, und jene von 1849 (vgl. Haecker 1922d, 54-66), die erstmals im *Brenner* erschienen war (vgl. Haecker 1919b).¹²³ Im *Brenner* veröffentlichte Haecker zudem die erste Übersetzung der Rede *Gottes Unveränderlichkeit* (vgl. Haecker 1922e). Nach Haeckers Übersetzungstätigkeit, die insgesamt 12 Erstübersetzungen von Reden beinhaltete, waren insgesamt 7 der 21 frühen und 34 der 49 späten Reden für die deutschsprachige Leserschaft verfügbar. Bei den späten Reden fehlten nur noch 8 der 28 *Christlichen Reden* sowie die 7 ebenfalls christlichen Reden der dritten Abteilung der *Erbaulichen Reden in verschiedenem Geist*. Bei den frühen Reden bestanden hingegen trotz Haeckers Bemühungen weiterhin große Übersetzungslücken.

An dieser Stelle möchte ich auch auf Haeckers Texte, die seine Übersetzungen der Rede begleiteten, eingehen. Das Vorwort zu *Der Pfahl im Fleisch* enthält zunächst eine

¹²¹ An dieser Stelle kann auch auf die erste von Emanuel Hirsch angefertigte Übersetzung hingewiesen werden. Dieser veröffentlichte in der *Zeitschrift für systematische Theologie* eine Rede aus *4 Erbauliche Reden 1844* (vgl. Hirsch 1923).

¹²² Die 1. Abteilung der *Erbaulichen Reden in verschiedenem Geist* wurde kurze Zeit später durch Eduard und Lina Geismar ins Deutsche übertragen (vgl. Geismar/Geismar 1924).

¹²³ Emanuel Hirsch übersetzte die Rede „Der Hohepriester“ für die *Zeitschrift für systematische Theologie* (vgl. Hirsch 1927).

Hinführung zur Thematik dieser Rede. Haecker erklärt dabei, dass es Kierkegaards Aufgabe war, „der Menschheit wieder einzuschärfen, daß sie das Privilegium habe, auch dem Leben des Geistes anzugehören, ja das diese Anlage und Möglichkeit die wichtigsten seien, weil sie den Menschen in Verbindung mit Gott bringen, dessen Ebenbild er nur im Geist ist“ (Haecker 1914f, 7). Der Pfahl im Fleisch bedeutet im Bereich des Geistes den „Kampf mit und gegen Gott [...] oder um das alles in ein einziges Wort zu pressen: *Verzweiflung*“ (Haecker 1914f, 7). Haecker knüpft daran eine Darstellung der Unterscheidung des christlichen und psychiatrischen Verständnisses von Gesundheit und Krankheit des Geistes (vgl. Haecker 1914f, 7-10).

Haecker übersetzt in diesem Zusammenhang auch das Vorwort zu den ersten Reden 1843, mit dem Hinweis darauf, dass dieses in den späteren Redensammlungen „immer mit neuen Worten aber dem gleichen Sinn wiedergegeben wurde“ (Haecker 1914f, 5). Auch im Vorwort zu seiner Ausgabe der *Religiösen Reden* nennt Haecker den Inhalt von Kierkegaards Vorworten zu den erbaulichen Reden, insbesondere den Hinweis, ohne Autorität zu sprechen und die Adressierung an „jenen Einzelnen, den ich mit Freude und Dankbarkeit meinen Leser nenne“ (Haecker 1922c, iv f.). Schließlich ist Kierkegaards Vorwort auch im Rahmen der Übersetzung von *Eine erbauliche Rede* mit abgedruckt (vgl. Haecker 1922d, 33 f.).¹²⁴

Die Übersetzung mit dem Titel „Vom Tode“ erschien im Brenner-Jahrbuch 1915, der einzigen Nummer der Zeitschrift *Der Brenner*, die während des ersten Weltkrieges herausgegeben wurde. Das gesamte Jahrbuch steht unter dem Eindruck des Krieges und insbesondere des Todes des Brenner-Autors Georg Trakl, der im November 1914 verstarb. Kierkegaards Text wird dadurch in einen besonderen zeitgeschichtlichen

¹²⁴ Das vollständige Vorwort lautet in Haeckers Übersetzung: „Unerachtet dieses kleine Buch (welches darum ‚Reden‘ genannt wurde, nicht ‚Predigten‘, weil sein Verfasser nicht Autorität hat zu *predigen*; ‚erbauende Reden‘, nicht Reden zur Erbauung, weil der Redende keineswegs die Forderung erhebt, *Lehrer* zu sein) nur den Wunsch hat, zu sein, was es ist: eine Überflüssigkeit, und nur das Begehrt, im Verborgenen zu bleiben, wie es entstand in der Heimlichkeit, habe ich doch nicht Abschied genommen von ihm ohne es fast abenteuerliche Hoffnung. Insoweit es, dadurch, daß es herausgegeben wird, in uneigentlichem Sinn gewissermaßen eine Wanderung antritt, ließ ich eine kleine Weile mein Auge ihm folgen. Ich sah da, wie es seinen Gang ging auf einsamen Wegen oder einsam auf den allbefahrenen. Nach dem einen und andern kleinen Mißverständnis, indem es betrogen ward von einer flüchtigen Ähnlichkeit, traf es endlich jenen Einzelnen, den ich mit Freude und Dankbarkeit *meinen* Leser nenne, jenen Einzelnen, den es sucht, nach dem es gleichsam seine Arme ausstreckt, jenen Einzelnen, der willig genug ist, sich finden zu lassen, willig genug, es entgegenzunehmen, ob es im Augenblick der Begegnung ihn freudig treffe und getrost oder ‚müde und voller Gedanken‘. – Insoweit es dagegen dadurch, dass es herausgegeben wird, in eigentlicherem Sinn in der Stille verbleibt, ohne von der Stelle zu kommen, ließ ich eine kleine Weile mein Auge auf ihm ruhen. Es stand nun da wie eine unbedeutende kleine Blume, in der Deckung des großen Waldes, gesucht weder ob ihrer Pracht noch ihres Duftes noch ihrer Nahrung. Aber ich sah da auch, oder glaubte zu sehen, wie der Vogel, den ich *meinen* Leser nenne, plötzlich ein Auge auf sie warf, sich niederstürzte auf seinen Schwingen, sie pflückte, sie mit sich nahm. Und da ich dieses gesehen hatte, sah ich nichts mehr.“ (Haecker 1922d, 33 f. / SKS 5, 13)

Kontext gestellt, der eine Auseinandersetzung mit dem Tod im Alltag der Menschen allgegenwärtig werden ließ. Haecker fügte dem Text weder Vor- noch Nachwort hinzu. Er veröffentlichte in der gleichen Nummer des *Brenner* aber zusätzlich ein eigenständiges Essay mit dem Titel „Der Krieg und die Führer des Geistes“ (vgl. Haecker 1915b), das ihm Gelegenheit zur eigenständigen Meinungsäußerung gab. In seiner Übersetzung hat Haecker auch das Vorwort der *Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten* aufgenommen (vgl. Haecker 1915, 15 / SKS 5, 389). Der Anfang der Rede wurde von Haecker leicht gekürzt. Diese Kürzung ist auch gekennzeichnet. In der Sammlung *Religiöse Reden*, in welche die Rede ebenfalls aufgenommen wurde – diesmal mit der direkten Übersetzung des Titels als „An einem Grab“ (vgl. Haecker 1922c, 173-220) – bemerkt Haecker, diese Rede sei „rein philosophisch“ (Haecker 1922c, iv); Haecker versteht dies so, dass die Rede keine Wahrheiten enthalte, die dezidiert dem Christentum zugehören, sondern allgemein menschlich verständlich sei.

Zu seiner Auswahl der *Religiösen Reden* verfasste Haecker nur ein kurzes Vorwort, in dem er einleitend erklärt, dass es

seitdem ich die gesamten Werke Kierkegaards kannte, immer mein Wunsch gewesen [war], es möchten seine erbaulichen religiösen und christlichen Reden dem deutschen Leser vorgelegt werden, diese Reden die [...] darum so wichtig sind, weil für sie allein ja Kierkegaard die volle Verantwortung seiner ganzen Person übernahm, sie allein mit dem eigenen Namen deckte, während alle die anderen großen philosophischen und dichterischen Werke sozusagen nur mehr oder weniger den oberen oder gar nur möglichen Schichten seiner Person entstammen und deshalb unter Pseudonymen erschienen sind (Haecker 1922c, iii).

Die Übersetzung entstammt daher dem Wunsch, „jene Werke vorzulegen, die er selber für weitaus die wichtigsten gehalten hat“ (Haecker 1922c, iii f).

Im Nachwort zu *Am Fuße des Altars. Christliche Reden*,¹²⁵ das deutlich ausführlicher als jenes zu den *Religiösen Reden* ist, geht Haecker ebenfalls auf die herausragende Bedeutung von Kierkegaards Reden ein und weist in diesem Kontext darauf hin, dass diese für das laute Vorlesen bzw. Gehörtwerden gedacht waren (vgl. Haecker 1922d, 72). Zudem wirft er hier das entscheidende Problem auf, worin „das Unentschiedene, Zweideutige“ in Kierkegaards Werk bestehe, das es erlaube, „daß Kierkegaard von den einen als Führer zum Christentum, von den anderen als Führer nahezu von ihm weg betrachtet wird“ (Haecker 1922d, 72); aus Haeckers Sicht kann dies nicht nur an den Rezipienten liegen, sondern muss auch in Kierkegaards Wesen selbst seinen Grund haben. Freilich verwehrt sich Haecker an dieser Stelle ausdrücklich dagegen, dass aus Kierkegaards Leben oder Werk die überzogenen, anti-christlichen Schlüsse folgen würden, die Schrempf aus ihnen gezogen hat. Es ist aus Haeckers Ausführungen aber

¹²⁵ Dieses Nachwort wurde wieder abgedruckt im Sammelband *Christentum und Kultur* (vgl. Haecker 1927, 118-137).

ablesbar, dass ihn die Frage beschäftigte, wie ein so abwegiges Kierkegaard-Bild, wie Schrempf es repräsentiert, möglich ist.

6.3.3. *Der Begriff des Auserwählten*

Während des ersten Weltkriegs – als der *Brenner* seinen Betrieb unterbrochen hatte – veröffentlichte Haecker im Hegner-Verlag die Ausgabe *Der Begriff des Auserwählten* (vgl. Haecker 1917). Es handelt sich dabei um eine Übersetzung des in Kierkegaards Nachlass gefundenen Manuskripts *Das Buch über Adler* (vgl. SKS 15, 89-295) und der beiden unter dem Pseudonym H.H. veröffentlichten ethisch-religiösen Abhandlungen „Darf ein Mensch für die Wahrheit sich totschiagen lassen“ und „Über den Unterscheid zwischen einem Apostel und einem Genie“ (vgl. SKS 11, 49-111). Seiner Übersetzung fügte Haecker ein 87 Seiten langes Nachwort hinzu, das uns bereits deutlich den Christen Haecker zeigt, der in den 1920er Jahren zunehmend die Oberhand über den Polemiker, den Haecker in den 1910er Jahren verkörperte, gewann.

In seinem Nachwort betont Haecker den Vorrang der Religion bzw. das religiöse Leben gegenüber Wissenschaft, Philosophie und Theologie, die sich ihrer entsprechenden Grenzen bewusst sein müssten:

Wenn die Theologie und der Theolog diese Grenze des Denkens, welches allein ja ihr Medium und ihr Ausdruck sein kann, kennen, eine Grenze, die das wahre Denken und der wahre Denker – aber nie die mittelmäßigen freilich – noch von sich aus entdecken, dann können sie ihr Werk in gutem Gewissen und gemäß den im eigenen Feld geltenden Gesetzen tun, ohne je fertig zu werden, da auch dieses Feld seine eigene Unendlichkeit hat. (Haecker 1917, 340 f.)

Gleiches gelte für die Philosophie: „Keine rein humane Philosophie, die nicht von Gott sie sich geben läßt, kann die Wirklichkeit je ganz aus eigener Kraft erreichen.“ (Haecker 1917, 341) Dagegen steht für Haecker die Einfältigkeit des Evangeliums als Erfahrungsquelle wahrer Erkenntnis fest. Je systematischer Philosophie sei, umso weiter weg sei sie von dieser wahren Erkenntnis (vgl. Haecker 1917, 342) An dieser Stelle erwähnt Haecker Husserl und Scheler als Beispiele wahrer philosophischer Lehrer, gerade weil sie sich laut Haecker der Begrenztheit philosophischer Erkenntnismöglichkeiten und der religiösen Transzendenz bewusst seien (vgl. Haecker 1917, 347 f.).

Zu Kierkegaards tragischer Lebensanschauung bemerkt Haecker:

Es gehört zur Metaphysik des Christentums, daß der Christ leiden muß in dieser Welt; aber es gehört auch zur Metaphysik dieser Welt, daß sie vergänglich ist. Und diese letzte Erkenntnis, die eine christliche und eine offenbarte Wahrheit ist, hebt erst die Tragik wieder auf, der er rettungslos in Wahnsinn oder Selbstmord verfallen wäre, die aber an diese Welt und nur an diese gebunden ist; warum bleibt das unerforschliche Geheimnis Gottes. (Haecker 1917, 371)

Kierkegaards Rolle bestehe darin, ein Korrektiv zu sein. Als ein solches Korrektiv müsse er die Schattenseiten des Bestehenden kennen und das Gegenteil so einseitig wie möglich darstellen. Die Einseitigkeit der Darstellung sei also notwendiger Bestandteil seiner Rolle (vgl. Haecker 1917, 361).

Der zentrale Begriffe, den Haecker auch im Titel der Ausgabe hervorhebt, ist jener des Auserwählten. Ein Auserwählter sei durch zwei Kriterien bestimmt: Es müsse sich ihm die Transzendenz des Absoluten bekunden und es müsse ihm von Gott ein Amt gegeben sein (vgl. Haecker 1917, 354). Dazu sei ferner zu sagen: „Der Auserwählte ist immer ‚der Einzelne‘.“ (Haecker 1917, 356) Doch Haecker folgt Kierkegaard an diesem Punkt nicht vollständig, woran sich eine Abkehr von Kierkegaards Radikalität und eine Annäherung an eine katholische Sichtweise ablesen lässt:

Kann aber ein Volk und ein Staat überhaupt christlich werden und sein? Es ist wahrscheinlich, daß Kierkegaard dies auf Grund seiner Metaphysik und der absoluten Antithese zwischen dem natürlichen Menschen und dem Christen für unmöglich hielt; aber im Sinne des Christentums liegt es dennoch ganz gewiß, zu sagen: ja, sie sollen es sogar werden und sein. (Haecker 1917, 389)

6.3.4. Die „Tagebücher“

Nach den Übersetzungen aus Kierkegaards „Tagebüchern“, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts angefertigt wurden (vgl. Venator 1901, Rohr 1904, Meyer 1905 und Gottsched 1905), war es erst wieder die Auswahl von Haecker, die einen neuen Einblick in Kierkegaards Journale bot. Obwohl es in der Zwischenkriegszeit noch weitere Auswahlen aus den „Tagebüchern“ gab (vgl. Dollinger 1930 und Ulrich 1930), wurde im Wesentlichen erst in den 1960er Jahren durch die an Hirschs Ausgabe der *Gesammelten Werke* (vgl. Kierkegaard 1950-1969) anschließende Ausgabe der *Tagebücher* (vgl. Kierkegaard 1962-1974) eine bessere Möglichkeit geschaffen, Kierkegaards Journale in deutscher Sprache zu studieren.¹²⁶

Bereits Ende 1914 erwähnte Haecker zum ersten Mal die Idee einer Veröffentlichung der „Tagebücher“ (vgl. Ficker 1988, 67). Durch den ersten Weltkrieg unterbrochen, wurde die Idee ab 1919 wieder aufgegriffen (vgl. Ficker 1988, 178) und 1920 zunehmend konkretisiert (vgl. Ficker 1988, 219). In diesem Jahr wurden auch die ersten Auszüge aus den „Tagebüchern“ in regelmäßigen Abständen im *Brenner* veröffentlicht (vgl. Haecker 1920-21). Auch 1922 und 1923 (vgl. Haecker 1922f und 1923b und

¹²⁶ So äußerte sich auch ein zeitgenössischer Beobachter: „Die reichhaltigste und beste Auswahl hat der um Kierkegaard zumal als Übersetzer sehr verdiente Th. Haecker schon 1923 in 2 Bänden vorgelegt. Die Übertragung selbst ist meisterhaft, man muß sagen: kongenial.“ (Brecht 1931, 6)

1923c) wurden begleitend zu der zweibändigen Ausgabe im Brenner-Verlag (vgl. Haecker 1923a) Auszüge daraus in der Zeitschrift *Der Brenner* veröffentlicht.

Zu seiner Auswahl äußerte sich Haecker selbst im Vorwort:

Es sollten vor allem anderen alle jene Aufzeichnungen restlos und ohne Auslassung übersetzt werden, in denen Gedanken auftreten, Ideen und Gegenstände behandelt werden, die Kierkegaard in seine Hauptwerke nicht oder nur teilweise übernommen hat. Der zweite wichtigere Gesichtspunkt war der, die Kontinuität der geistigen Entwicklung Kierkegaards sichtbar werden zu lassen, ihn selber ein Bild geben zu lassen von dem langsamen, aber unaufhörlichen, steten Wachsen der Wetterwolken, die zur Katastrophe führten, und die weder die Zeitgenossen so sahen, noch wir, aus den Hauptwerken, so sehen, daß Blitz und Donner nicht doch eine plötzliche Überraschung wären. (Haecker 1923a, v)

Sofern diese Auswahl gelungen ist, ist „damit [...] nicht mehr und nicht Weniger gegeben als eine Autobiographie Kierkegaards“ (Haecker 1923a, vi). Eine Biographie Kierkegaards könne laut Haecker nicht geschrieben werden, weil er ein

Typus von Mensch und Denker [ist], dessen Leben, auch wenn er ein Religiöser, ja auch wenn er ein Heiliger ist, sein Schwergewicht im Intellektuellen und Ideellen hat, dessen jegliche Äußerung, und beträfe sie auch die objektivsten, von ihm unabhängigen Dinge, ja beträfe sie auch den transzendenten, von ihm selbst als transzendent und Alles in Allem seiend anerkannten Gott, so vollkommen von seiner eigenen Subjektivität durchtränkt ist, daß alles, was ein anderer über diesen Typus und dessen Verhältnis zu Gott oder Welt oder Mensch oder Natur oder Idee sagt, ein Herausfallen oder Danebenfallen ist. (Haecker 1923a, vi)

Die autobiographische Relevanz von Kierkegaards „Tagebüchern“ hervorhebend konkludiert Haecker: „So gibt es nun auch keine andere [Biographie] Kierkegaards, als dessen Journale“ (Haecker 1923a, vii).

Zu seiner Vorgehensweise bei der Übersetzung erklärte Haecker:

Was die Übersetzung anlangt, so stand ein Prinzip von vornherein klar und fest. Daß alles Inchoative und wieder Abrupte in Gedanke und also auch in der Sprache; daß alle grammatikalische Imperfektion rascher Aufzeichnungen, bedingt durch die erste Erregung, wie daß etwa die Konstruktion am Anfang des Satzes, plötzlich vergessen im Abgrund eines Gefühls, in der Stummheit eines Schmerzes, im Atemzug einer Freude, durch den Siebenmeilenschritt eines Gedankens, durch den Überfall eines anderen, am Ende des Satzes in eine andere umschlägt; daß jede auf den ersten Blick regelwidrige, aber in einer tieferen unter dem Ausdruck Hegenden Denkschicht wieder sinnvolle Periode, wo man noch spürt, daß wohl die Totalität der Gedankenseele vor dem geistigen Auge steht, ihr Sprachleib aber noch nicht zu allen seinen Gliedern gewachsen ist – : daß dieses alles und noch vieles mehr, nach Möglichkeit in der Sprache der Übersetzung zu erhalten und nicht etwa einer Idee banaler Korrektheit zu opfern sei, darüber war ich mir auch nicht einen Augenblick lang im Zweifel. (Haecker 1923a, vii f.)

Haeckers – noch heute relevantes und diskussionswürdiges – Übersetzungsprinzip besteht darin, überall dort, wo Kierkegaard in korrektem Dänisch schrieb, dies auch in korrektem Deutsch wiederzugeben; in Fällen jedoch, in denen das dänische Original

Abweichungen von der Norm korrekten Schreibens und guten Stils enthält, keine Übertragung in makelloes Deutsch anzustreben, sondern zu versuchen, die Unzulänglichkeiten auch in der Übersetzung wiederzugeben.

6.4. Exkurs: Haeckers Schriften zu Kierkegaard nach der Konvertierung

In diesem Unterkapitel soll nur kurz auf jene drei Texte eingegangen werden, in denen sich Haecker nach seiner Konvertierung zum Katholizismus explizit mit Kierkegaard auseinandersetzte. In diesen lässt sich eine zunehmende Distanziertheit von Kierkegaard beobachten, die mit Haeckers eigener Glaubenswandlung zusammenhängt. Haeckers eigenständige Publikationen – auch etwaige Hinweise auf Kierkegaard in diesen – werden nicht berücksichtigt.

1925 veröffentlichte Haecker in der Zeitschrift *Hochland* einen Aufsatz zu Kierkegaard (vgl. Haecker 1925). Es handelt sich dabei um die erweiterte Fassung eines Vortrags, den er 1924 vor der Zürcher Studentenschaft hielt.¹²⁷ In diesem Text erklärt Haecker, dass es drei Typen von Kierkegaard-Rezipienten gebe: den Theologen, den Philosophen und den künstlerischen Essayisten und Literaten (vgl. Haecker 1925, 190). Er möchte in weiterer Folge die Frage beantworten, was Kierkegaard diesen drei Typen zu geben hat. In seiner Antwort auf die Frage nach Kierkegaards Wert für den Theologen ist vor allem die Bekräftigung der Sichtweise interessant, dass sich die zentralen Gedanken Kierkegaards nicht in den dichterischen und philosophischen Schriften, die unter Pseudonymen veröffentlicht wurden, finden, sondern in den Reden (und den „Tagebüchern“); Haecker plädiert dafür, diesen Teil des Werks in eine systematische theologische Auseinandersetzung einzubeziehen (vgl. Haecker 1925, 193 f.). Für den Philosophen wirft Kierkegaard, laut Haecker, insbesondere drei Probleme bzw. Aufgaben auf: die Fragen der Person, der Dialektik und der Reflexion (vgl. Haecker 1925, 204). In Hinblick auf den Künstler ruft Haecker dazu auf, nicht das Interessante an Kierkegaard(s) Biographie) zu erzählen, sondern die wirklich relevanten Fragen zu stellen: „Fragen des Stiles, der Form, der Sprache, des Verhältnisses von Lyrik und Prosa, Musik und Geist, Klassik und Romantik, Pathos und Komik drängen in Überfülle zur Weiterführung sich auf, doppelter Art: Nicht nur aus dem, was er selber darüber sagt, sondern aus dem, wie er es sagt, wie er selber Denker, Dichter und Schriftsteller ist.“ (Haecker 1925, 205)

¹²⁷ Dieser Aufsatz ist wieder abgedruckt im Sammelband *Christentum und Kultur* (vgl. Haecker 1927, 67-117).

In der Schrift *Der Begriff der Wahrheit bei Sören Kierkegaard* erklärt Haecker zu Beginn: „Zu stark noch immer unter dem Eindruck Kierkegaards auf meine Jugend, kann ich am Anfang nicht ohne Bewunderung und Dank von ihm reden.“ (Haecker 1932, 28) Insgesamt ist der Text aber von einer Distanziertheit Haeckers gegenüber Kierkegaard gekennzeichnet. Haecker blickt auf den Dänen aus der Perspektive einer christlichen Philosophie als *philosophia perennis*: „Die Beantwortung seiner Hauptfrage: Wie werde ich Christ? liegt nicht, wie er meinte, einseitig in dem Wie des Glaubens, also in dem Subjektiven, sondern in dem Was des Glaubens, und nicht bloß in der Welt des Glaubens, sondern auch in der *Verfassung* der Welt, die dem Glauben vorausgeht.“ (Haecker 1932, 33) Aus dieser Perspektive sieht Haecker Kierkegaard als Opfer der konfessionellen Spaltung des Christentums:

Keine Gestalt vielleicht der europäischen Geistesgeschichte [...] kann einen so erschauern lassen vor der Furchtbarkeit dieser tragischen Spaltung und ihren Konsequenzen [...] wie diese Gestalt des jungen Dänen Sören Kierkegaard, der, unermesslich begabt, getrennt leben mußte von der Tradition der Kirche, von der Kenntnis der Prinzipien der christlichen Philosophie, Prinzipien, die er zum Teil – so groß war seine Begabung – selber entdeckte oder doch instinktiv anwandte. (Haecker 1932, 35 f.)

Zum Thema der Schrift, dem Begriff der Wahrheit, erklärt Haecker einleitend, dass es das Unheil für den herkömmlichen Denker sei, die Wahrheit nicht zu wissen; das Unheil für den existentiellen Denker sei hingegen, nicht in der Wahrheit zu sein (vgl. Haecker 1932, 7). Geleitet durch das hierarchische Prinzip, von dem Haecker überzeugt ist, bemerkt er ferner: „Es gibt eine *Vollkommenheit in der Unvollkommenheit*, [...] aber es gibt *keine Unvollkommenheit in der Vollkommenheit*.“ (Haecker 1932, 8) Konkret bedeutet dies für Haecker ein Primat der Wahrheit (vgl. Haecker 1932, 9). An Kierkegaard interessiert ihn der Begriff der subjektiven Wahrheit (vgl. Haecker 1932, 14 f.). Sein Urteil über Kierkegaard lautet dabei folgendermaßen: „Aus einer großen Wahrheit und aus einem großen Irrtum ist die These Kierkegaards von der existentiellen Glaubenswahrheit gewachsen. Hier ist die Wahrheit: Ein Mensch braucht, um Christ zu werden und zu glauben, keine wissenschaftlichen, philosophischen, theologischen Beweise und Begründungen, auch wenn es sie gibt.“ (Haecker 1932, 63) Kierkegaards großer Irrtum sei

der Satz, daß das Faktum, sei es welches immer, auf Grund dessen ein Mensch sich entschließt, zu glauben, Christ zu werden, die Offenbarung völlig anzunehmen, die Gnade des Glaubens selber, der ja etwas anderes ist als seine Voraussetzungen, für diesen Menschen nur wahrscheinlich und nicht (objektiv, was nicht bedeutet: mathematisch) gewiß zu sein brauche, ja sogar einfach paradox, absurd sein könne – dieser Satz ist sicherlich falsch und löst alles auf. Er leugnet den Verstand schlechtweg (Haecker 1932, 64).

Deswegen dürfe Kierkegaard an diesem Punkt keinesfalls gefolgt werden: „Seine Definition der christlichen Subjektivität als Wahrheit ist eine Katastrophe, zu der jeder objektive Irrationalismus, jede Leugnung des gemeinen Menschenverstandes in den

Vorfragen und Vorstadien des Glaubens führen mußte, wenn nämlich Ernst mit ihm gemacht wird.“¹²⁸ (Haecker 1932, 68 f.)

Haeckers letzter Text zu Kierkegaard wurde erst posthum veröffentlicht (vgl. Haecker 1947). Es wird darin eine Frage behandelt, die Haecker in seiner Beschäftigung mit Kierkegaard von Beginn an interessierte: Worin bestand Kierkegaards ‚Pfahl im Fleisch‘? Bereits 1914, im Vorwort zur Übersetzung der Rede *Der Pfahl im Fleisch*, äußert Haecker die Vermutung, der Pfahl im Fleisch sei die „Möglichkeit, Vater geworden zu sein ohne es zu wissen, ja ohne es jemals wissen zu können“ (Haecker 1914f, 11). Deswegen übersetzte er wohl ein paar Jahre später auch den Abschnitt „Eine Möglichkeit“ aus den *Stadien auf dem Lebensweg* (vgl. Haecker 1919a), in dem diese Möglichkeit dichterisch durchgespielt wird. Anknüpfend an die Arbeit von Magnussen (1942) bot sich dem späten Haecker eine andere Deutung an, nämlich die These, dass sich der „Pfahl im Fleisch“ auf Kierkegaards Äußeres beziehe; Kierkegaards war demnach von krüppelhafter Gestalt oder doch zumindest von schwächlicher Natur; jedenfalls schien festzustehen, dass er einen Buckel hatte. Haecker stellte sich die Frage, welche Auswirkungen eine solche Erkenntnis haben könne: Welche Bedeutung hat überhaupt das Äußere bei einem Denker wie Kierkegaard? Hatte seine mögliche Missbildung Einfluss auf seine psychologische Konstitution? Obwohl er auch immer wieder Zweifel an der Überzeugungskraft von Magnussens These äußert, weist Haecker in dieser Schrift dem Äußerlichen eine beträchtliche Rolle zu: „Sind diese Erklärungen richtig, so ermisst man, welche ungeheure Realität der ‚Leib‘ ist, in seinen Wirkungen auf den Geist, und wie gross die Illusion ist, diese Dinge leicht zu nehmen. Es kann also ein ‚Buckel‘ einen grossen Geist von dem geraden und gesunden Wege der rechten Erkenntnis abirren lassen, wenigstens eine Strecke des Weges.“ (Haecker 1947, 68)

6.5. Zusammenfassung: Haeckers Tätigkeit als Übersetzer und Interpret Kierkegaards

Die wichtigste Rolle Haeckes für die Verbreitung Kierkegaards bestand darin, dass er viele Schriften durch seine Übersetzungen erstmals in deutscher Sprache verfügbar

¹²⁸ An einer anderen Stelle formuliert Haecker seine Kritik an der Einseitigkeit Kierkegaards noch ausführlicher: „Ist schon die Definition der Wahrheit – er selber nennt es eine Definition – innerhalb des Sokratisch-Humanen falsch, nämlich daß sie sei: ‚die objektive Ungewißheit, festgehalten in der Aneignung der größtmöglichen Innerlichkeit,‘ so erreicht den Gipfel des Irrtums seine Definition des Glaubens, nämlich: ‚An die Stelle der objektiven Ungewißheit tritt hier die Gewißheit, daß es, objektiv gesehen, das Absurde ist, und dieses Absurde festgehalten in der Leidenschaft der Innerlichkeit ist der Glaube.‘ Damit ist nicht eine absurde Wirklichkeit definiert, sondern ganz einfach eine wirkliche Absurdität, nicht bloß eine Unwirklichkeit, sondern einfach eine Unmöglichkeit. *Es ist die verzweifelte Preisgabe des Verstandes selber.* Wann und wo Kierkegaard überhaupt geglaubt hat – und er hat geglaubt –, hat er *nicht* nach diesem Rezept geglaubt, das Gift und Tod verordnet anstatt den Trank des Heils und das Leben.“ (Haecker 1932, 62)

machte. Bei seiner Übersetzungstätigkeit konzentrierte er sich einerseits auf die Schließung von Lücken, die Schrempf bei seinen Übersetzungen gelassen hatte. Andererseits setzte Haecker ganz gezielt andere Schwerpunkte als Schrempf: Für ihn standen nicht die pseudonymen Schriften und der Kirchenkampf im Zentrum des Werks, sondern die Reden und der umfangreiche Nachlass.

Das von Haecker präsentierte Kierkegaard-Bild ist ebenfalls wichtig für ein Verständnis des weiteren Verlaufs der deutschsprachigen Kierkegaard-Rezeption. Haeckers Kierkegaard-Bild soll hier durch drei Aspekte charakterisiert werden, die allesamt eine beachtliche Wirkmächtigkeit entfalteten. Erstens vertritt Haecker die Meinung, dass der wahre Kierkegaard in den Reden zu finden sei. Zur Begründung dieser These erklärt Haecker einerseits, dass es Kierkegaards eigene Ansicht gewesen sei, dass die Reden seine wichtigsten Schriften seien, und betont andererseits die autonome Veröffentlichung der Reden im Gegensatz zum pseudonymen Charakter der anderen Schriften. Zweitens fokussiert sich Haecker in seinem Verständnis von Kierkegaards Denken auf den Begriff der Innerlichkeit, der in seinen Ausführungen gleichwohl vage bleibt. Im Vorwort zu *Der Pfahl im Fleisch* erklärt Haecker: „Ich habe einen Satz der Rede im Druck sperren lassen, diesen: *Hat Gott je mit einem Menschen einen Pakt geschlossen im Äußeren?* Es ist der Kardinalsatz der auf Geist und Innerlichkeit zurückgezogenen Religiosität Kierkegaards.“ (Haecker 1914f, 21) Haecker verweist auch auf die politischen Konsequenzen von Kierkegaards Betonung der Innerlichkeit. In Anknüpfung an Luthers Zwei-Reiche-Lehre propagiere Kierkegaard den Rückzug aus dem Bereich des Politischen und die Suche nach einer rein religiösen Erlösung, die jeweils nur den Einzelnen retten kann. Drittens betont der frühe Haecker die Aktualität Kierkegaards für das Deutschland der Zwischenkriegszeit und insbesondere seine Bedeutung für die Formulierung einer Modernitätskritik.

Der spätere Haecker (nach seiner Konvertierung zum Katholizismus) zeigt eine größere Distanz zu Kierkegaard; ihn beschäftigte unter anderem die Frage nach der Zweideutigkeit in Kierkegaards Werk, die es möglich macht, dass aus dessen Lektüre so unterschiedliche Konsequenzen gezogen wurden, sodass die einen ihn als Wegweiser zum Christentum deuten konnten (die klassische, von Bärthold ihren Ausgang nehmende Rezeptionslinie), während die anderen ihn als Grundlage für ihre anti-christliche Haltung in Anspruch nahmen (das Kierkegaard-Bild von Schrempf).

7. Die „Kierkegaard-Renaissance“ und der Beginn einer Kierkegaard-Forschung

Gegenstand dieses Kapitels ist die Kierkegaard-Rezeption der späten 1910er und 1920er Jahre. Diese vollzog sich im Wesentlichen auf der Basis der Übersetzungen, die durch Schrempf und Haecker zur Verfügung gestellt wurden. Die hier genannten Vermittler und Interpreten waren Heideggers Kierkegaard-Rezeption – im Gegensatz zu den bislang behandelten – nicht mehr vorgängig, sondern deren Zeitgenossen. Die wesentliche These, die diesem Kapitel zugrunde liegt, aber erst im zweiten Teil bestätigt werden kann, ist, dass die so genannte „Kierkegaard-Renaissance“ der 1920er Jahre zu spät kommt, um Heideggers Kierkegaard-Lektüre zu erklären, dass sie aber den zeitgenössischen Kontext bereitstellte, von dem er sich abgrenzte; die Abgrenzung von der „Kierkegaard-Literatur“ spielt in Heideggers Kierkegaard-Rezeption eine wichtige Rolle.¹²⁹

Im Folgenden wird zunächst auf frühe Zeichen einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Kierkegaard eingegangen. Dabei werden neben Höffdings bereits besprochener Schrift Monrads die Ausgabe der *Gesammelten Werke* begleitende Einleitung und einige Dissertationen zu Kierkegaard, die vor 1920 verfasst wurden, behandelt (7.1). Den Hauptteil dieses Kapitels bildet die Nachzeichnung von Karl Jaspers' Kierkegaard-Deutung, wie sie sich in seinem 1919 erschienenen Werk *Psychologie der Weltanschauungen* abzeichnet. Jaspers wurde mit dieser Schrift zur wichtigsten Vermittlungsfigur für Heideggers Kierkegaard-Verständnis (7.2). Der Rest des Kapitels widmet sich der „Kierkegaard-Renaissance“ der 1920er Jahre: Dabei werden zunächst die beiden wichtigsten Strömungen, die den intellektuellen Boden für die Aneignung Kierkegaards bildeten, die dialektische Theologie und die Dialogphilosophie, kurz genannt (7.3). Anschließend werden die Übersetzungen aus dieser Periode angeführt (7.4), bevor auf die ausufernde Kierkegaard-Literatur ab 1925 eingegangen wird (7.5). Den Abschluss bildet ein kurzer Hinweis auf Heideggers ablehnende Stellungnahme zu dieser beginnenden Kierkegaard-Forschung (7.6).

7.1. Frühe Zeichen einer akademischen Rezeption

Bei den bisher behandelten Kierkegaard-Rezipienten kann großteils nicht von einer akademischen Rezeption gesprochen werden. Kierkegaard wurde in der Frühphase zumeist von Personen im Kirchendienst oder von freischaffenden Literaten gelesen

¹²⁹ Siehe Kapitel 7.6 und Kapitel 19.1.

und verbreitet, war jedoch kein Gegenstand einer wissenschaftlichen Behandlung im herkömmlichen Sinn. Eine Ausnahme von dieser Regel war Höffding, der seines Zeichens Professor für Philosophie an der Kopenhagener Universität war und treffenderweise auch vorschlug, Kierkegaard als Philosophen zu lesen. Sein Buch, das 1922 in dritter deutscher Auflage erschienen ist (vgl. Höffding 1896), kann als erstes Beispiel für eine akademische Kierkegaard-Rezeption gesehen werden.

7.1.1. Monrads Einführung zu den *Gesammelten Werken*

Eine wichtige Initialzündung für eine wissenschaftliche Behandlung von Kierkegaards Werk war die von Olaf P. Monrad angefertigte Einleitung zu Kierkegaard, welche die Ausgabe der *Gesammelten Werke* im Diederichs-Verlag begleitete. Aufgrund ihrer Wichtigkeit soll diese Schrift hier etwas ausführlicher besprochen werden. Es lässt sich dafür argumentieren, dass dies die erste deutschsprachige Monographie ist, die zutreffend als Einführung in Kierkegaards Leben und Werk bezeichnet werden kann. Außerdem wissen wir, dass diese Schrift Heidegger bekannt und vermutlich sogar in seinem Besitz war.¹³⁰

Bei Monrad handelt es sich um einen dänischen Pfarrer. Er beruft sich dementsprechend auch vorrangig auf skandinavische Quellen. Er betont, dass er um eine möglichst objektive Darstellung der Gedanken Kierkegaards bemüht ist: „Wir haben den Menschen und den Verfasser Kierkegaard so objektiv wie möglich geschildert. Kritik war nicht unsere Aufgabe.“ (Monrad 1909, 133) Insgesamt ist für die Einführung der Versuch charakteristisch, die Genese des Werks aus der Persönlichkeit nachzuzeichnen: „Darum wünschen wir den Grundcharakter und die hervorspringenden Eigentümlichkeiten seiner ganzen Produktion als des Ausdrucks seiner ganzen lebendigen äußeren Persönlichkeit darzustellen.“ (Monrad 1909, 46) Monrad geht daher, einer weitgehend chronologischen Anordnung folgend, zugleich werkgeschichtlich und biographisch vor, weil nur dies der Verstrickung von Leben und Werk gerecht werde: „Der Lebenslauf und die Verfasserschaft Kierkegaards müssen zugleich behandelt werden.“ (Monrad 1909, 21)

Die Einführung beginnt mit einer Übersicht zum Geistesleben Dänemarks in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in der zahlreiche Zeitgenossen Kierkegaards vorgestellt werden, neben bekannteren Figuren wie Grundtvig, Heiberg, Mynster, Martensen, Sibbern und Møller auch weniger bekannte, aber für Kierkegaard wichtige Landsleute wie Steen Steensen Blicher, Christian Hviid Bredahl und Rasmus Nielsen. Im folgenden Kapitel bietet Monrad eine Übersicht über das Leben von Sörens Vater und disku-

¹³⁰ Am 13. März 1921 schreibt Löwith an Heidegger: „Möchten Sie mir vielleicht *Monrad* [...] mitbringen.“ (Heidegger/Löwith 2014, o.S.)

tiert dessen Rolle für die Entwicklung des berühmten Sohns. Dabei wird vor allem die strenge, christliche Erziehung im Geist des Pietismus der Herrnhuter Brüdergemeine hervorgehoben.¹³¹ Anhand dieser beiden Kapitel liefert Monrad eine kompakte Einführung in das intellektuelle Umfeld, in dem Kierkegaard heranwuchs.

Im Kapitel, das Kierkegaards Kindheit und Jugend vor der Verlobung behandelt, präsentiert Monrad insbesondere die These, dass Kierkegaards Körper nicht der Norm entsprochen habe, welche er um die weitere Legende ergänzt, wonach Kierkegaard als Knabe vom Baum gefallen sei und davon einen bleibenden Schaden davongetragen habe (vgl. Monrad 1909, 38). An seiner parallelen Darstellung von Kierkegaards Werk ist interessant, dass er in dieser auch die beiden vor *Entweder – Oder* veröffentlichten Schriften, *Aus den Papieren eines noch Lebenden* und die Dissertation *Über den Begriff der Ironie*, mit einbezieht, wobei er insbesondere die Dissertation einer umfangreichen Besprechung unterzieht. Er betont die Wichtigkeit dieser Schrift für das Verständnis des gesamten Werks: „Das Buch ‚Begriff der Ironie‘ ist zur Klarlegung des Wesens Kierkegaards und seine Intention sowie auch zur Beleuchtung der wichtigsten Eigentümlichkeiten seiner Produktion geradezu unentbehrlich.“ (Monrad 1909, 53) Ironie sei nicht nur der Gegenstand der Untersuchung, sondern die „durch und durch charakteristische Spezialität Kierkegaards“ (Monrad 1909, 46); entsprechend müsse die ganze Verfasserschaft vor dem Hintergrund von Kierkegaards Ironie verstanden werden.¹³²

Im nächsten Kapitel wird die Verlobung mit Regine Olsen und die Auflösung der Verlobung beschrieben, wobei dafür aus den wenige Jahre zuvor veröffentlichten biographischen Quellen geschöpft wird (vgl. Rohr 1904 und Meyer 1905). Darauf aufbauend behandelt Monrad die Produktion von *Entweder – Oder* bis zur *Nachschrift* in einem detaillierten Durchgang durch sämtliche pseudonyme Schriften. Die erbauliche Reden werden hingegen vernachlässigt.

Den Übergang zum folgenden Kapitel markiert der Streit mit dem *Korsaren*. Hiervon ausgehend folgt wiederum ein Durchgang durch die Schriften der so umgrenzten zweiten Periode der Verfasserschaft, wobei die beiden Anti-Climacus Schriften *Die Krankheit zum Tode* und *Einübung im Christentum* als Hauptwerke dieser Periode identifiziert werden. Auch dem Schweigen der Jahre 1952-1954 wird ein eigenes Kapitel gewidmet, bevor schließlich die letzten Lebensjahre, die Monrad mit „Der Sturm“ betitelt, in den Blickpunkt rücken. In diese Behandlung lässt Monrad auch Zitate von Zeitgenossen – allen voran Martensen – einfließen, die auf Kierkegaards Angriff antworteten. In Hinblick auf Kierkegaards Tod wird die These angedeutet, dass ein Zusammenhang zwi-

¹³¹ Auch die Legende von den Spaziergängen mit dem Vater in der Stube wird hier wiedergegeben (vgl. Monrad 1909, 29).

¹³² Monrad äußert die Vermutung, dass *Über den Begriff der Ironie* zum damaligen Zeitpunkt deswegen kaum beachtet wurde, weil Kierkegaard selbst die Schrift im *Gesichtspunkt* nicht in sein Werk aufnimmt, sondern dieses erst mit *Entweder – Oder* beginnen lässt.

schen Kierkegaards physischer und psychischer Konstitution bestanden habe, der letztlich auch zu seinem Tod führte (vgl. Monrad 1909, 132).

Der „Schluß“ bietet eine umsichtige, kritische Evaluation von Kierkegaards Werk. Monrad kritisiert dabei vor allem die Einseitigkeit von Kierkegaards Auffassung des Christentums, die laut Monrad von der väterlichen Erziehung her stamme und einerseits dazu führe, dass Kierkegaard sich in Problemen, die sich aus dieser spezifischen Auffassung des Christentums ergeben, verstricke, und andererseits dazu, dass Kierkegaard das Christentum so schwierig wie möglich machen wollte, letztlich sogar zu schwierig für sich selbst, und dabei notwendige Zwischenschritte und Differenzierungen aus dem Blick verlor (vgl. Monrad 1909, 143). In kritischer Abgrenzung zu Kierkegaards eigener Sichtweise führt dies zu der Schlussfolgerung, dass „Kierkegaard von modernen Augen rein objektiv als der existentielle Prophet der freien, christlichen Persönlichkeit aufgefaßt werden“ müsse; im Vergleich zu Schrempf und Höffding ist jedoch interessant, dass dies für Monrad keine Abkehr vom Christentum impliziert, sondern dieser in der Hervorhebung der freien Persönlichkeit gerade das protestantische Grundprinzip sieht (vgl. Monrad 1909, 146).

7.1.2. Kierkegaard als Gegenstand wissenschaftlicher Qualifikationsarbeiten

Wie bereits an früherer Stelle erwähnt,¹³³ wurde die nach meiner Kenntnis erste deutschsprachige Dissertation zu Kierkegaard 1901 an der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig vorgelegt (vgl. Münch 1902). In den folgenden zwei Jahrzehnten waren akademische Abschlussarbeiten zu Kierkegaard weiterhin eine Seltenheit. Insgesamt konnte ich fünf Dissertationen aus diesem Zeitraum ausfindig machen, wobei diese allesamt mit der Universität Erlangen verbunden sind:¹³⁴ Es handelt sich dabei erstens um Gerhard Niedermeyers an der dortigen Universität eingereichte Arbeit *Sören Kierkegaards philosophischer Werdegang*, die in leicht erweiterter Fassung als *Sören Kierkegaard und die Romantik* veröffentlicht wurde (vgl. Niedermeyer 1909).¹³⁵ Ebenfalls in Erlangen vorgelegt wurden zweitens Christian Niensens *Der Standpunkt Kierkegaards innerhalb der Religionspsychologie* (vgl. Nielsen 1911), drittens Wilhelm Rodemanns *Hamann*

¹³³ Siehe Kapitel 4.3.

¹³⁴ Eine wichtige Rolle dürfte für diese Arbeiten der Erlanger Philosophieprofessor Richard Falckenberg gespielt haben. Es wäre eine Aufgabe für zukünftige Forschungen, zu überprüfen, ob die in Erlangen eingereichten Arbeiten tatsächlich, wie ich vermute, von Falckenberg betreut wurden. Jedenfalls erschienen zwei der Arbeiten in der von ihm herausgegebenen Serie *Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Falckenberg verfasste eine Geschichte der Philosophie, die insgesamt neun Auflagen erhielt und dabei kontinuierlich verbessert und ergänzt wurde. In dieser wird Kierkegaard in der Übersicht zur Philosophie in Dänemark kurz erwähnt (vgl. Falckenberg [1886] 1913, 562 f.).

¹³⁵ Die Arbeit erschien als Band 11 der Serie *Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Für die Publikation wurden die Kapitel VI und VII sowie das Schlusswort ergänzt.

und Kierkegaard (vgl. Rodemann 1922)¹³⁶ und viertens Martin Slottys *Die Erkenntnislehre S. A. Kierkegaards. Eine Würdigung seiner Verfasserwirksamkeit vom zentralen Gesichtspunkte aus* (vgl. Slotty 1915).¹³⁷ Schließlich ist noch Hans Reuters Arbeit *S. Kierkegaards religionsphilosophische Gedanken im Verhältnis zu Hegels religionsphilosophischem System* (vgl. Reuter 1914) zu nennen.¹³⁸ In weiterer Folge möchte ich auf die Arbeiten von Niedermeyer und Reuter genauer eingehen.¹³⁹

Niedermeyer, der vom „Standpunkt des *Historikers*“ schreibt, erklärt zum Ziel seiner Arbeit, „den historischen Unterbau zu liefern, der dem deutschen Leser ein tieferes Verständnis Sören Kierkegaard ermöglicht, als nur die Kenntnis seines Lebens als eines in sich abgeschlossenen Ganzen oder die Lektüre seiner Schriften bei allem guten Willen, sich in ihn einzufühlen, bietet“ (Niedermeyer 1909, 9). Als Muster für seine Arbeit nennt er Diltheys *Die Jugendgeschichte Hegels* (vgl. Niedermeyer 1909, 9 f.). Niedermeyers Zugangsweise kann als eine biographisch-genetische charakterisiert werden. Sein Ziel ist es, den philosophischen Werdegang Kierkegaards nachvollziehbar zu machen.

Aus dieser Aufgabe ergibt sich für Niedermeyer auch der thematische Schwerpunkt der Arbeit: „Für den philosophischen Werdegang Kierkegaards kommt nun, wie sich zeigen wird, hauptsächlich sein Verhältnis zur Romantik in Betracht.“ (Niedermeyer 1909, 11) Es ist erstaunlich, dass Niedermeyer zum damaligen Zeitpunkt eine Arbeit verfasste, die sich auf Kierkegaards Verhältnis zur Romantik konzentriert und um das Konzept der Ironie kreiste, war doch die wichtigste Quelle für eine solche Untersuchung, Kierkegaards Dissertation *Über den Begriff der Ironie*, damals nicht in deutscher Sprache verfügbar.¹⁴⁰ Die Arbeit zeigt, dass Niedermeyer die *Ironieschrift* wohl auf Dänisch rezipierte, wobei jedoch offen ist, ob und in welchem Ausmaß er der dänischen Sprache mächtig war. Niedermeyer bezieht sich nämlich ansonsten fast ausschließlich auf deutschsprachige Quellen. Die Untersuchung wäre insbesondere ohne die zu Beginn des Jahrhunderts veröffentlichten biographischen Quellen,¹⁴¹ auf die sich Niedermeyer in hohem Maße stützt, nicht möglich gewesen. Niedermeyer verortet seine Arbeit auch

¹³⁶ Die Arbeit wurde bereits 1912 verfasst aber erst zehn Jahre später in gekürzter Form veröffentlicht.

¹³⁷ Slottys Arbeit wird von Löwith in einem Brief an Heidegger vom 6. August 1923 erwähnt. Er schreibt, dass Slotty 1915 bei Falckenberg in Erlangen zu Kierkegaard promovierte (vgl. Heidegger/Löwith 2014, o.S.)

¹³⁸ Reuters Dissertation wurde in Berlin eingereicht, es konnte jedoch nicht eruiert werden, an welcher Universität. Die Schrift erschien ebenfalls in der Serie *Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte* als Band 23.

¹³⁹ Die Arbeiten von Nielsen, Rodemann und Slotty sind für mich nicht verfügbar und ich konnte auch keine Hinweise darauf entdecken, dass sie in breiteren Kreisen rezipiert wurden.

¹⁴⁰ Gemeinsam mit der im gleichen Jahr veröffentlichten Arbeit von Monrad war Niedermeyer damit der erste, der auf die Wichtigkeit der Dissertation für ein Verständnis von Kierkegaard hinwies. *Über den Begriff der Ironie* wurde erst zwanzig Jahre später erstmals übersetzt. Siehe Kapitel 7.4.

¹⁴¹ Siehe Kapitel 4.2.

innerhalb des Kontexts der deutschsprachigen Kierkegaard-Rezeption. Er verweist dabei auf die Sichtweisen von Höffding, Bärthold, Schrempf und Brandes und erklärt, dass diese allesamt nicht leisten würde, was er mit seiner Arbeit bieten möchte (vgl. Niedermeyer 1909, 9).

Drei Thesen tragen Niedermeyers Interpretation und geben zugleich auch die Gliederung der Arbeit vor. Zunächst möchte er die Romantiker als Ironiker vorstellen (Kapitel 2), sodann Kierkegaard einerseits als einen Romantiker (Kapitel 3) und andererseits als einen Überwinder der Romantik (Kapitel 3) interpretieren. In meiner Nachzeichnung werde ich mich ausschließlich auf die Kierkegaard betreffenden Passagen der Arbeit konzentrieren.

Niedermeyers zentrale, Kierkegaard betreffende These lautet: „Unter gewissen Bedingungen ist Romantik, ist *Ironik* als ein Schlüssel seines Lebens anzuerkennen. [...] Wie seine Ironie viel mehr nordisch ausgeprägten Charakter, viel mehr innerliche Gewalt hat, so ist sie doch, was sie ist, nicht ganz aus sich selbst; es soll hier erwiesen werden, wie sie die romantische Ironie in sich birgt.“¹⁴² (Niedermeyer 1909, 31) Ein paar Seiten später betont er noch einmal: „Ohne die Ironie in diesem nur aus der Kenntnis des Sokrates und der Romantik verständlichen Sinne sind seine Schriften nicht zu verstehen.“ (Niedermeyer 1909, 44 f.) Wie die Romantiker sich innerhalb der großen Gegensätze bewegen, so auch Kierkegaard, und wie bei jenen sei es auch bei ihm die Ironie, die es ihm erlaube, mit diesen Gegensätzen umzugehen.¹⁴³ Kierkegaards Ironie ist jedoch im Gegensatz zur Ironie der Romantik eine Ironie in einem tieferen Sinne, nämlich eine Ironie des Lebens (vgl. Niedermeyer 1909, 35).¹⁴⁴

Anschließend an diese Darstellung Kierkegaards als Romantiker möchte Niedermeyer zeigen, inwiefern Kierkegaard auch als ein Überwinder der Romantik gesehen werden kann. Dafür bietet er keine eigenständige Interpretation, sondern eine zum Teil wörtli-

¹⁴² Es zeigen sich hier auch interessante inhaltliche Parallelen zu der im gleichen Jahr veröffentlichten Einführung von Monrad.

¹⁴³ Niedermeyer identifiziert diese Gegensätze in Kierkegaards gesamtem Leben, von der frühesten Kindheit an: zwischen Vater und Mutter; zwischen Geistesbegabung und körperlicher Schwäche; die Erziehung des Kindes durch den Greis; der Kontrast des altmodischen sinnig-heimischen Hauses und des lebenslustigen Kopenhagens; die frühe Entwicklung zum Doppelwesen: „außen fröhlich, lustig, übersprudelnd von Freude, nach innen tief in sich gekehrt, ein Gottsucher“; Kierkegaards Liebe und Sympathie für seine Mitmenschen und seine Schwermut, die seine Liebe missmutig und unglücklich mache; auch sein Verhältnis mit Regine fällt in diesen Bereich der Gegensätze (vgl. Niedermeyer 1909, 32 f.).

¹⁴⁴ Zu den Unterschieden zwischen Kierkegaard und der Romantik bemerkt Niedermeyer: „Hier liegt wohl der Kern der Differenz zwischen Kierkegaard als Ironiker und Schlegel oder Tieck oder Novalis als Ironikern. Der Ethiker in Kierkegaard protestiert gegen die bloße Auffassung der Ironie als eines *Spiels*. Das ist sie ihm nie gewesen und geworden. Sie trägt bei ihm einen ernsten Charakter. Das schließliche Verdammungsurteil Kierkegaards über die Romantik, das darin gipfelt, sie sei ausschließlich negativ, ist psychologisch aus einem inneren Protest gegen das Spielerische der Romantik zu verstehen.“ (Niedermeyer 1909, 59)

che Paraphrase von *Über den Begriff der Ironie*, wobei er sich vor allem auf jene Passagen konzentriert, die Kierkegaards Kritik an der Romantik enthalten. In gewissem Sinn war Niedermeyer also der erste Übersetzer von (Auszügen aus) Kierkegaards Dissertation.¹⁴⁵

Die Arbeit von Reuter untersucht Kierkegaards Verhältnis zu Hegel mit Konzentration auf die Thematik der Religionsphilosophie. Als Quelle dienen ihm alle Veröffentlichungen Kierkegaards bis 1846, jedoch ohne Berücksichtigung der Reden; interessant ist auch bei ihm, dass er die Schriften *Aus den Papieren eines noch Lebenden*, *Über den Begriff der Ironie* und *Eine literarische Anzeige* (vgl. Reuter 1914, 4), von denen noch keine deutschen Ausgaben vorlagen und bei denen er daher auf eigene Übersetzungen angewiesen war (vgl. Reuter 1914, 6), als wesentliche Quellen berücksichtigte. Zudem bezog Reuter – eine weitere Parallele zu Niedermeyer – in hohem Maß auch die „Tagebücher“ in seine Untersuchung mit ein, wobei er hierbei ebenfalls auf die dänische Ausgabe von Barfod und Gottsched zurückgriff (vgl. Reuter 1914, 6 f.).

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil behandelt Kierkegaards Entwicklung bis zu *Über den Begriff der Ironie*.¹⁴⁶ Reuter sieht bereits in dieser frühen Phase die Grundlagen für Kierkegaards (auch spätere) Weltanschauung ausgebildet. Der erste Teil enthält abschließend ein Zwischenstück, das zeitgenössische Einflüsse auf Kierkegaard kurz beschreibt: dabei werden Hamann, Jacobi, Schelling, Baader und Trendelenburg auf deutscher Seite und Heiberg, Martensen, Sibbern und Möller als dänische Einflüsse genannt. Der zweite Teil untersucht Kierkegaards Verhältnis zu Hegel in den Schriften von 1843-1846. Zu diesem Verhältnis bemerkt Reuter: „Wohl wird sich zeigen, daß er von manchen Gedankenlinien H.s niemals völlig frei geworden ist und auch dessen ‚terminologischen Mantel‘ nie völlig abgeworfen hat.“ (Reuter 1914, 62 f.) Zugleich ist es ihm wichtig zu betonen, dass Kierkegaard an zwei Fronten kämpft: Er wandte sich nämlich nicht nur gegen Hegel, sondern auch mit Hegel gegen die Romantik, wobei die Auseinandersetzung mit Hegel zunehmend in den Vordergrund trat, „wohl gerade deshalb, weil ihm seine Überwindung erheblich schwerer gewesen und bis zu einem gewissen Grade niemals ganz gelungen ist“ (Reuter 1914, 75).

Der dritte Teil ist eine systematische Zusammenfassung von Kierkegaards Verhältnis zu Hegel in Hinblick auf die Thematik der Religionsphilosophie. Reuter akzentuiert Kierkegaards Kritik an der Identität von Denken und Sein; dieser Gegensatz könne nicht durch „objektiv sein sollendes Denken, sondern durch subjektive Leiden-

¹⁴⁵ Am Ende seiner „Übersetzung“ hält Niedermeyer auch explizit fest: „Kierkegaard hat nun – durch diesen bündigen Auszug – selbst gesprochen.“ (Niedermeyer 1909, 57)

¹⁴⁶ Reuter nimmt eine Feingliederung dieses Zeitraums in drei Perioden vor: bis zum Jahr 1835; 1835-1837 und 1838-1841.

schaft“ überwunden werden (Reuter 1914, 123). Kierkegaards Fokus liege auf der subjektiven Tätigkeit des Menschen, was signifikante Konsequenzen habe:

Weil K. die Subjektivität in ihrer Selbstständigkeit so fest poniert hat, wird die *Welt* für ihn das dem Subjekt absolut Fremde. Alle Äußerlichkeit tritt in schärfsten Gegensatz zur Innerlichkeit. Wohl wird immer und immer wieder der Versuch gemacht, beide wenigstens kraft der Leidenschaft zu verbinden: das Subjekt soll im Objektiven, die Innerlichkeit im Äußeren existieren. Aber auf der höchsten Stufe des religiösen Lebens steht am Ende die Innerlichkeit doch allein da; und da soll sie auch absolut in sich abgeschlossen sein, ihren Zusammenhang mit allem Äußeren verloren haben. [...] [Kierkegaard] muß die Welt, wenn er auch oft genug betont, daß ihr Wesen Werden ist, doch als ein Ganzes abgesondert dem Subjekt gegenüberstellen. (Reuter 1914, 126)

Reuter hob damit, in etwa zur gleichen Zeit wie Haecker, Kierkegaards Betonung der Innerlichkeit und gleichzeitige Abwertung der weltlichen Verhältnisse hervor und verstärkte damit dieses Kierkegaard-Bild.

7.2. Karl Jaspers als wichtigste Vermittlungsfigur

Für Heideggers Kierkegaard-Rezeption war Karl Jaspers – abgesehen von den Übersetzern Schrempf, Gottsched und Haecker – die wichtigste Vermittlungsfigur.¹⁴⁷ Jaspers' Rolle für die deutschsprachige Kierkegaard-Rezeption liegt „noch vor der großen Kierkegaardinflation“ (Brecht 1931, 5), die in den 1920er Jahren einsetzte. Der wesentliche Ausdruck von Jaspers' Auseinandersetzung mit Kierkegaard, seine *Psychologie der Weltanschauungen*, die auch ein „Referat Kierkegaards“ enthält (vgl. Jaspers 1919, 370-381), wurde 1919 veröffentlicht. Dieses Buch wurde von Heidegger bereits kurz nach der Veröffentlichung aufmerksam rezipiert, woraus eine umfangreiche Besprechung des Werks erwuchs, die zugleich eine der wichtigsten Quellen für das Studium der Kierkegaard-Rezeption des frühen Heideggers darstellt.¹⁴⁸ Vorgreifend auf den zweiten Teil lässt sich konstatieren, dass eine wesentliche Phase von Heideggers Kierkegaard-Rezeption auf diesen Zeitraum, also ca. um 1920 und damit vor der in den 1920er Jahren einsetzenden „Kierkegaard-Renaissance“, fällt.

Jaspers und Heidegger begegneten sich erstmals 1920 anlässlich der Feier von Husserls Geburtstag (8. April). Schon vor dieser Begegnung war Jaspers auf den jungen Privatdozenten aufmerksam geworden, mit dessen Arbeiten er aber wohl noch nicht vertraut war (vgl. Jaspers 1977, 92). Umgekehrt wissen wir, dass Heidegger bereits unmittelbar

¹⁴⁷ Die wesentlichen Quellen für das Studium des Verhältnisses von Heidegger und Jaspers sind deren Briefwechsel (vgl. Heidegger/Jaspers 1990), *Karl Jaspers Notizen zu Martin Heidegger* (vgl. Jaspers 1978), Jaspers' *Philosophische Autobiographie* (Jaspers 1977) und Heideggers „Anmerkungen zu Jaspers' ‚Psychologie der Weltanschauungen‘“ (vgl. GA 9, 1-44).

¹⁴⁸ Siehe Kapitel 10.2.

nach erscheinen von *Psychologie der Weltanschauungen* dieses Werk genau studierte und sich daran machte, eine Rezension zu verfassen, die zunächst eine durchwegs kritische Absicht hatte – in Einklang mit Rickert, Heideggers früheren Freiburger Lehrer und nunmehrigen Heidelberger Kollegen von Jaspers, der ebenfalls eine sehr kritische Besprechung des Buchs verfasste (vgl. Heidegger/Rickert 2002, 49). Jaspers empfand bei Husserls Feier etwas „Kleinbürgerliches“, das ihn nicht wirklich Ansprach: „Nur Heidegger schien mir anders. Ich besuchte ihn, saß allein mit ihm in seiner Klausur, sah ihn beim Lutherstudium, sah die Intensität seiner Arbeit, hatte Sympathie für die eindringliche knappe Weise seines Sprechens.“ (Jaspers 1977, 93) Kurz darauf besuchte Heidegger Jaspers in Heidelberg (vgl. Heidegger/Jaspers 1990, 15). Bis 1933 sollten zahlreiche weitere Besuche folgen (vgl. Jaspers 1977, 100).

Zu dieser engen philosophischen und auch freundschaftlichen Beziehung bemerkte Jaspers im Rückblick:

Wenn wir uns kurze Zeit auf dem gleichen Wege fühlten, so war das, von später her gesehen, vielleicht ein Irrtum. Aber es war für mich doch Wahrheit, die ich bis heute nicht verleugnen kann. Klar war die gemeinsame Opposition gegen die traditionelle Professorenphilosophie. Unklar, aber in der Tiefe bewegend war die unbestimmte Gewissheit, daß im Rahmen der Professorenphilosophie, in den wir beide eintraten mit dem Willen zur Lehre und Wirkung, etwas wie eine Umkehr nötig war. Eine Erneuerung nicht etwa der Philosophie, sondern der damals an den Universitäten vorgefundenen Gestalt der Philosophie fühlten wir beide als Aufgabe. Gemeinsam war die Ergriffenheit von Kierkegaard. (Jaspers 1977, 94)

Obwohl in den Briefen über mehrere Jahre hinweg wiederholt enthusiastisch von einer philosophischen „Kampfgemeinschaft“ zwischen den beiden die Rede war (Heidegger/Jaspers 1990, 29 ff.), sollte nicht verkannt werden, dass sich schon in unmittelbarer Folge von Heideggers Besprechung der *Psychologie der Weltanschauungen* ein philosophischer Bruch abzeichnete. Heidegger sendete die Besprechung im Juni 1921 an Jaspers, nachdem der Veröffentlichungsversuch scheiterte (vgl. Heidegger/Jaspers 1990, 21). Jaspers äußerte sich dazu in seiner philosophischen Autobiographie:

In einem wesentlichen Punkt versagt ich gleich in den ersten Jahren. Als wir uns kennen lernten, war gerade meine ‚Psychologie der Weltanschauungen‘ erschienen. Während dieses Buch viele Leser fand, aber in der Zukunft abgelehnt, von Rickert zersetzt wurde unter Gesichtspunkten, die der Absicht meiner Schrift fremd waren, hat Heidegger das Buch ungemein gründlich gelesen, mir gegenüber als einen Neubeginn bejaht, durch eine nicht veröffentlichte Kritik zugleich erbarmungsloser als alle anderen in Frage gestellt. Er gab mir das Manuskript dieser Kritik. Sie schien mir ungerecht; ich las sie flüchtig, sie wurde in mir nicht fruchtbar. Ich ging andere Wege, als er vorschlug. Aber ich hatte auch nicht die Lust, mich auf diese Kritik einzulassen, mich mir ihr auseinanderzusetzen und in einer Diskussion zur Klarheit zu bringen, worin die Fremdheit des Wollens und Fragens und Forderns bestand. Denn ich hätte es damals nicht leicht gekonnt, als meine philosophischen Bemühungen noch im statu nascendi waren und sich unwillkürlich fern hielten von dem, was ihnen nicht Nahrung gab. So habe ich Heidegger vermutlich enttäuscht. Und doch war seine Fühlungsnahme mit den Gehalten und Gesichts-

punkten meines Buches – weniger in der Kritik als im Gespräch – als Faktum für mich etwas so Positives, daß ich ermutigt wurde.¹⁴⁹ (Jaspers 1977, 95)

Damit relativierte Jaspers die Aussagen, die er am 1. August 1921 in seinem Antwortbrief an Heideggers Zusendung der Besprechung tätigte. Dort erklärte er, dass er die Kritik „genau gelesen habe“ und Heideggers Besprechung von allen „der Wurzel der Gedanken am tiefsten nachgräbt“ und ihn „darum innerlich wirklich berührt“ hat; andererseits beklagte sich Jaspers bereits in diesem Brief darüber, dass „einige Urteile [...] ungerecht“ seien, und deutete an, dass er in der Besprechung die „positive Methode“ vermisste und sich selbst „so weit auch schon gekommen“ findet (Heidegger/Jaspers 1990, 23).¹⁵⁰

Zu seinem Verhältnis zu Kierkegaard hielt Jaspers später fest: „Kierkegaard verdanke ich den Begriff der ‚Existenz‘, der mir seit 1916 maßgebend wurde, um das zu fassen, worum ich mich bis dahin in Unruhe bemüht hatte.“ (Jaspers 1977, 125) Die *Psychologie der Weltanschauungen* ordnete Jaspers „im historischen Rückblick [als] die früheste Schrift der später so genannten modernen Existenzphilosophie“ (Jaspers 1977, 33) ein. Haecker äußerte sich verhalten positiv zu Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*, gibt aber zu bedenken, „daß die letzten Realitäten religiöser, christlicher Natur, die für Kierkegaard die Voraussetzung der rechten Erkenntnis und Beschreibung etwa des dämonischen Menschen sind, in einem hypothetischen Dunkel, ja in voller Unentschiedenheit gelassen werden“ (Haecker 1925, 200). Diese Entchristlichung des kierkegaardschen Denkens wird von Jaspers auch selbst betont.¹⁵¹

¹⁴⁹ Dem Manuskript legte Jaspers 1964 folgende Notiz bei: „Diese Anmerkungen schickte mir damals Heidegger. Ich habe sie in jener Zeit kaum gelesen, diese Weise der Kritik interessierte mich nicht. Das Lesen wurde durch die schlechte Schreibmaschine erschwert. Ich habe nach wenigen Seiten aufgehört. Dies lag nicht auf dem Weg, auf dem ich suchte und mich bemühte. Mein Nichtreagieren, so denke ich heute, muß H. damals getroffen haben. Beklagt hat er sich nie, auch nicht indirekt. Aber mir scheint jetzt, daß damit eine ‚Entfremdung‘ von ihm her eintrat, weil ich auf seinem Denkwege nicht mitging.“ (Jaspers 1978, 330) In einer weiteren Notiz hielt er fest: „Ich habe auf Heideggers Schriften innerlich nicht reagiert. Schon seine Kritik meiner ‚Psychologie der Weltanschauungen‘ habe ich niemals zu Ende gelesen. Sie interessierte mich nicht. Sie war langweilig für mich.“ (Jaspers 1978, 225)

¹⁵⁰ Heidegger reagierte auf Jaspers’ Antwort folgendermaßen: „Daß ich Ihnen mehrfach Unrecht tue, sagte auch Husserl; für mich ist das nur Beweis, daß ich mindestens *versucht* habe zuzugreifen. Der Zweck ist erfüllt, wenn Sie irgendeine Anregung daraus entnehmen, vielleicht solche, die ich gar nicht intendierte.“ (Heidegger/Jaspers 1990, 24)

¹⁵¹ Auch Heidegger betonte diesen Prozess in seiner Darstellung der Geschichte des Existenzbegriffs. Siehe Kapitel 19.2.

7.2.1. Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*

In weiterer Folge soll der Inhalt von Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen* ausführlich zusammengefasst werden. Der Schwerpunkt liegt dabei auf dem Kierkegaard-Bild, das in dieser Schrift vermittelt wird.

Unter „Weltanschauung“ versteht Jaspers das „Wissen als eine Ganzheit, als Kosmos“ ergänzt um die zugehörigen Wertungen; eine Weltanschauung ist daher sowohl „subjektiv als Erlebnis, Kraft und Gesinnung, wie objektiv als gegenständlich gestaltete Welt“ (Jaspers 1919, 1). Wird eine Weltanschauung vom Subjekt her gesehen, spricht Jaspers von „Einstellung“; wird sie vom Objekt her betrachtet von „Weltbild“; die „Geiststypen“, die er in seinem Werk darstellen möchte, schließen immer beides in sich ein (vgl. Jaspers 1919, 38 f.). Zur Methode seiner Untersuchung bemerkt Jaspers, dass er „keine beherrschende [habe], sondern bald diese, bald jene“ (Jaspers 1919, 11).¹⁵² Als Lehrmeister für seine Untersuchung nennt er erstens Kants Ideenlehre, zweitens Kierkegaard und Nietzsche und drittens Max Weber. Dazu erklärt er:

Kierkegaard und Nietzsche, die für den oberflächlichen Betrachter bloß äußerste Gegensätze sind (z. B. der eine Christ, der andere Antichrist), haben in originalster Erfahrung die Problematik des Daseins erlebt und in einzigartigen Werken die Möglichkeiten des Menschen so dargestellt, daß sie als die größten Psychologen der Weltanschauungen anerkannt werden müssen. Im Besitze des unendlichen historischen Horizontes, wie ihn Hegel und die deutsche Geschichtswissenschaft sichtbar gemacht hatten, lebten beide in innerer Opposition gegen die Verführung, in diesem Horizont betrachtend zufrieden zu sein; es kommt ihnen auf das Leben der gegenwärtigen Individualität, auf die „Existenz“ an. (Jaspers 1919, 12)

Dass Kierkegaard für Jaspers eine der wesentlichen Inspirationsquellen ist, lässt sich auch daran ablesen, dass implizite und explizite Referenzen zu dem Dänen das ganze Werk durchziehen. Dabei werden zahlreiche Aspekte seines Denkens angeführt, die hier nur in einer unsystematischen Skizze genannt werden können. An einer Stelle äußert Jaspers zur Rolle der Wahl bei Kierkegaard: „Das Letzte, Irrationale in den Akten der lebendigen Selbstgestaltung nennt Kierkegaard: sich selbst wählen. Kierkegaard sieht dieses Sichselbstwählen als eine freie Zueignung des bloß Zufälligen, als Leben im Konkreten, das für uns nur zeitlich und als Geschichte da ist.“ (Jaspers 1919, 93 f.)

Einige Seiten später bietet Jaspers eine Nachzeichnung der Behandlung der Zeit in *Der Begriff Angst*: „Kierkegaard sieht im Augenblick wiederum die Synthese des Zeitlichen und Ewigen.“ (Jaspers 1919, 95) Kierkegaard paraphrasierend erklärt Jaspers weiter: „Das Gegenwärtige ist gar nicht der Begriff der Zeit, sofern er [...] als unendlich In-

¹⁵² Diese methodische Naivität war einer der wesentlichen Anlässe für Heideggers zum Teil scharfe Kritik. Siehe Kapitel 10.2.2.

haltloses und als unendliches Dahinschwinden gedacht wird. Vielmehr ist das Ewige das Gegenwärtige.“ (Jaspers 1919, 96) Platonisch sei das Vergangene das Ewige, jüdisch sei das Zukünftige das Ewige; dagegen grenze sich die christliche Auffassung der Zeit ab: „Der Begriff, um den sich im Christentum alles dreht, das, was alles neu machte, ist die Fülle der Zeit; sie ist aber der Augenblick als das Ewige, und doch ist dieses Ewige zugleich das Zukünftige und das Vergangene.“ (Jaspers 1919, 96)

Besondere Wichtigkeit hat Kierkegaard für Jaspers in der Analyse der „Grenzsituationen“; unter diese zählt er Leiden, Tod, Zufall und Schuld. Zu Leiden und Lust erklärt Jaspers:

Wir kennen zwei Persönlichkeiten, die beide diesem lebendigen Typus entsprechen, aber so entgegengesetzt sind, daß der eine das Leiden, der andere die Lust für das Letzte erklärt: Kierkegaard und Nietzsche. Beide appellieren an den lebendigen Prozeß im Menschen, die Verantwortung des Einzelnen, den tiefsten individualistischen Ernst in der Ehrlichkeit und Redlichkeit gegen alles in sich. (Jaspers 1919, 225)

Vor allem die Behandlung des Todes nimmt größeren Raum ein. Dazu bemerkt Jaspers:

Die Beziehung des Menschen zum eigenen Tode ist von der zu aller anderen Vergänglichkeit verschieden, nur das Nichtsein der Welt überhaupt ist eine vergleichbare Vorstellung. Alle Arten der Vergänglichkeit kann er als vollzogen erfahren, er kann nachher dazu stehen, während nur das Zugrundegehen des eigenen Wesens oder der Welt überhaupt für den Menschen totalen Charakter hat. (Jaspers 1919, 230)

An diesem Punkt spielt der Däne wiederum eine wesentliche Rolle:

Diese Stellung hat Kierkegaard rein entwickelt. Bei ihm tritt kein besonderer Inhalt des Unsterblichkeitsglaubens hervor, sondern nur die intensivste Darstellung der subjektiven Innerlichkeit, der Bedeutung der subjektiven Beziehung zum Tode und zur Unsterblichkeit. Es ist die Stellung eines Ungläubigen, der den Glauben zu suchen als das empfindet, worauf es ankommt. Nichts ist hier beweisbar, die Frage nach der Unsterblichkeit läßt sich nicht einmal systematisch stellen. Das Entscheidende liegt in der völligen Subjektivität.¹⁵³ (Jaspers 1919, 238)

Zum Begriff der Schuld hält Jaspers schließlich fest, dass Kierkegaard „das Schuldbewußtsein in der subjektiven Existenz“ (Jaspers 1919, 245) verabsolutiere.¹⁵⁴

Auch in vielen anderen Aspekten drückt Jaspers seine Meinung zu Kierkegaard aus. Er äußert sich zu Kierkegaards Verhältnis zu Hegel,¹⁵⁵ bespricht die Rolle der indirekten

¹⁵³ Jaspers beruft sich hier auf eine Passage aus dem von Schrempf übersetzten Teil der *Nachschrift* (vgl. SGW1 AUN1, 242-253).

¹⁵⁴ Hier dient ein Abschnitt aus dem von Gottsched übersetzten Teil der *Nachschrift* als Quelle (vgl. SGW1 AUN2, 209-237).

¹⁵⁵ „Der wahre, verstehende und treffende Gegenschlag gegen Hegel war Kierkegaard. [...] Kierkegaard der ewige Gegenpol zu Hegel: Das Entweder—Oder gegen das Sowohl—als auch; die

Mitteilung (vgl. Jaspers 1919, 332-334) und die Bedeutung des existierenden Denkers (vgl. Jaspers 1919, 339-341) und geht auch auf Kierkegaards Verständnis des Christentums ein.¹⁵⁶

Den größten Einfluss hatte das „Referat Kierkegaards“, zu dem Jaspers einleitend erklärt:

Er ist im folgenden referiert. Dabei ist versucht, seine Sätze aus den verschiedenen Werken zusammenzunehmen, zu konstruieren, zu ergänzen und vor allem wegzulassen, was irrelevant für den gegenwärtigen Zweck schien (z. B. alles ‚Christliche‘). Wer Kierkegaard kennen lernen will, wird ihn selbst lesen, hier ist er nicht seiner selbst, sondern des Problems wegen referiert und dabei vielleicht etwas vergewaltigt. (Jaspers 1919, 370)

Das „Referat“ beginnt mit einer Paraphrase von *Die Krankheit zum Tode* in der Übersetzung von Gottsched (vgl. SGW1 KT): Das Selbst sei so zu verstehen, „daß das Allgemeine im Einzelnen wird“; dies sei kein Naturprozess, sondern „daß sich hier etwas zu sich selbst verhält“: „Das Verhältnis, wie Kierkegaard sagt, muß sich zu sich selbst verhalten; dann ist es das Selbst“ (Jaspers 1919, 371). Der Mensch sei nicht nur sein Selbst, sondern auch eine Synthese: „Da der Mensch eine Synthese ist, hört seine Existenz, sein Selbst auf, wenn er eine Seite der Synthese verliert. Der wirkliche Mensch ist diese Synthese, die zu durchdringen der Prozeß des Selbstwerdens ist.“ (Jaspers 1919, 371) Ein Selbst zu werden heiße, konkret zu werden. Hierbei betont Jaspers die Rolle des Selbstbewusstseins und der Reflexion, wozu er anmerkt: „Das Selbstbewußtsein ist nicht Kontemplation, sondern Tat, der Prozeß, den Kierkegaard Innerlichkeit nennt.“ (Jaspers 1919, 371) In weiterer Folge wird die Rolle des Maßstabs für das Selbst betont: Ein Selbst sei immer nur gegenüber einem Maßstab, von dem aus es ein Selbst ist (vgl. Jaspers 1919, 71).¹⁵⁷

Unter anderem in Anknüpfung an *Der Begriff Angst* (Übersetzung von Schrempf) hebt Jaspers hervor: „Der Mensch kann entweder ‚offenbarwerden‘ wollen, durchsichtig, klar werden wollen; oder er kann sich gegen das Offenbarwerden sträuben, übersehen, verdecken, vergessen. Beide Kräfte, in jedem Menschen vorhanden, liegen miteinander im Kampf.“ (Jaspers 1919, 71) Dieses Offenbarwerden sei „einsam vor sich selbst und in der Liebe auch kommunizierend möglich. [...] Der Prozeß des Offenbarwerdens ist darum nicht durch beliebige Offenheit überall und vor jedermann, sondern geradezu

Verzweiflung gegen das harmonisierende Versöhnungsdenken; die Religiosität gegen die philosophische Spekulation.“ (Jaspers 1919, 329)

¹⁵⁶ „Kierkegaard deutet das Christliche auf eine Weise, die historisch, was die Masse der Bekenner betrifft, falsch sein mag, die aber innerhalb des Christentums eine Möglichkeit bezeichnet, welche, jenseits der Grenze des wirklich Verstehbaren, doch ein Faktum trifft, das hier umschrieben, wenn auch nicht durchdrungen wird. Der Einzelne in seinem Verhältnis zu Gott stößt überall an das Paradoxe, das Absurde.“ (Jaspers 1919, 360)

¹⁵⁷ Jaspers beruft sich hier auf die Passage aus dem zweiten Abschnitt der *Krankheit zum Tode* (vgl. SGW1 KT, 76 f.), die auch von Heidegger zitiert wird (vgl. GA 60, 248).

durch eine Verslossenheit nach außen charakterisiert.“ (Jaspers 1919, 72) Offenbarwerden sei die Freiheit, während Sicheinschließen Unfreiheit sei. Es wird zwischen zwei radikal verschiedenen Formen von Verslossenheit unterschieden, bevor auf den Prozess der Selbstwerdung eingegangen wird: „Der Prozeß des Offenbarwerdens ist identisch mit dem Selbstwerden, d. h. dem paradoxen Werden, in dem der Einzelne zugleich absolut Einzelner und allgemein wird.“ (Jaspers 1919, 372) Selbstwerden ist dabei als ein Prozess zu verstehen, der nie verwirklicht oder zu einem Abschluss gekommen sein wird. Zu diesem Prozess erklärt Jaspers: „Der Weg des Offenbarwerdens ist die Innerlichkeit; diese ist nach Kierkegaard ein Verstehen der Ewigkeit.“ (Jaspers 1919, 373 f.)

An dieser Stelle wechselt Jaspers wieder zurück zu einer Skizze von *Die Krankheit zum Tode*, wenn er festhält: „Alle Gestalten, in denen das Selbst- oder Offenbarwerden unterbunden ist, nennt Kierkegaard ‚Verzweiflung‘.“ (Jaspers 1919, 375) Es folgt eine Darstellung der Formen der Verzweiflung (vgl. Jaspers 1919, 375-381), wie sie sich in diesem Werk findet, unter Einbeziehung von anderen Schriften, insbesondere *Furcht und Zittern* und *Wiederholung* (Übersetzung von Gottsched), *Stadien auf dem Lebensweg* (Übersetzung von Schrempf und Pfeleiderer) und wiederum *Der Begriff Angst*. Dazu erklärt Jaspers sein Referat abschließend: „Das Konkrete des Selbst kann der Mensch nach Kierkegaard in Freiheit übernehmen und durchdringen oder in Unfreiheit trotzig behaupten. [...] Daß der Mensch in einem Allgemeinen, Ganzen, Ewigen existiert, ist Voraussetzung des ‚Ernstes‘.“ (Jaspers 1919, 380)

7.3. Die „Kierkegaard-Renaissance“ der 1920er Jahre

Der Begriff der „Kierkegaard-Renaissance“ stammt ursprünglich von Werner Elert und wurde von diesem auf die frühere Periode der Rezeption, die von Bärthold und Brandes bis Schrempf und Haecker reichte, bezogen (vgl. Elert 1921, 430-434).¹⁵⁸ Diese Bezeichnung wurde später auf die Rezeption der 1920er Jahre angewendet (vgl. Ruttenbeck 1929, 290). Eine kritische Einschätzung zu diesem Begriff lieferte Diem:

Die Kierkegaardrenaissance ist eine Legende. Tatsächlich wird Kierkegaard heute fast gar nicht mehr gelesen. [...] Für die Erhaltung der Legende sorgt die Flut der Literatur. Gelesen wird sie zwar ebenso wenig wie Kierkegaard selbst, aber sie beschäftigt immerhin einige Verfasser und sehr viele Rezensenten und erlaubt damit dem Publikum zu glauben, es sei selbst an Kierkegaards Werk interessiert. (Diem 1932, 216)

Die umfangreiche Kierkegaard-Literatur aus der zweiten Hälfte der 1920er und dem Anfang der 1930er Jahre soll erst im letzten Unterkapitel behandelt werden. Hier sollen

¹⁵⁸ Zu Elerts umfangreicher Arbeit, in der diese Bezeichnung vorkommt, verfasste Haecker einen längeren Aufsatz (vgl. Haecker 1927, 17-66).

zunächst nur kurz die theologische und philosophische Strömung genannt werden, die den intellektuellen Boden für die damalige Aufnahme Kierkegaards bereiteten.

An erster Stelle ist hier die *dialektische Theologie* zu nennen. Deren verschiedene Vertreter – Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten und Paul Tillich – waren zwar keine Kierkegaard-Forscher im eigentlichen Sinn (insofern sie kaum etwas veröffentlichten, was sich in expliziter Weise mit Kierkegaard beschäftigte); sie waren aber allesamt durch Kierkegaard beeinflusst und beeinflussten durch Lehre und Forschung wiederum Generationen von Studierenden (vgl. Schulz 2009, 334 f.).¹⁵⁹ Initialzündung für diese Strömung war Barths Kommentar zum Römerbrief, der 1919 in erster und 1922 in zweiter, überarbeiteter Auflage veröffentlicht wurde (vgl. Barth 1919).¹⁶⁰ Der in Zusammenhang mit Heideggers Kierkegaard-Rezeption wichtigste Vertreter der dialektischen Theologie war Bultmann, der während Heideggers Marburger Zeit (1923-1928) mit diesem zusammenarbeitete.¹⁶¹ Einen wichtigen Einfluss auf die deutschsprachige Kierkegaard-Rezeption hatte zudem die von 1923 bis 1933 im Münchner Kaiser Verlag erschienene Zeitschrift *Zwischen den Zeiten*, die so etwas wie das Publikationsorgan der unter der Bezeichnung dialektische Theologie zusammengefassten Theologen war. In dieser Zeitschrift wurde eine Reihe von Aufsätzen zu Kierkegaard publiziert.¹⁶² Vorgreifend auf die Ergebnisse des zweiten Teils kann jedoch konstatiert werden, dass diese Strömung zu spät kommt, um Heideggers Kierkegaard-Rezeption zu erklären. Im SS 1928 hält Heidegger selbst entschieden fest: „Ich habe mich schon mit Kierkegaard auseinandergesetzt, als es noch keine dialektische Literatur gab.“ (GA 26, 178)

Die zweite wichtige Strömung ist die *Dialogphilosophie*.¹⁶³ Auch diese soll hier nur anhand ihrer wichtigsten Vertreter, Martin Buber und Ferdinand Ebner, kurz angeführt werden, weil auch zu ihr festgehalten werden kann, dass sie für ein Verständnis von Heideggers Kierkegaard-Rezeption nur eine untergeordnete Rolle spielt.¹⁶⁴ Bei Ebner

¹⁵⁹ Allgemein zu Kierkegaards Einfluss auf die dialektische Theologie vgl. Anz 1983, 13-20 und Schulz 2009, 334-344. Zu Bonhoeffers Kierkegaard-Rezeption vgl. Tietz 2012; zu Brunners vgl. Kloeden 1982, 68-75 und Thompson 2012; zu Tillichs vgl. Kloeden 1982, 76-83 und Barrett 2012b.

¹⁶⁰ Zu Barths Kierkegaard-Rezeption vgl. Gemmer/Messer 1925, MacKinnon 1970, Brinkschmidt 1971, Kloeden 1981 und Barrett 2012a.

¹⁶¹ Zu Bultmanns Kierkegaard-Rezeption vgl. die umfangreiche Arbeit von Bartels (vgl. 2008 und 2011) und Schulz 2012.

¹⁶² In *Zwischen den Zeiten* fanden sich regelmäßig kürzere Texte zu Kierkegaard (vgl. Brunner 1924, Bäuml 1925 und Barth 1926). Insbesondere Diem nutzte diese Zeitschrift als Publikationsorgan für seine Arbeiten zu dem Dänen (vgl. Diem 1928, 1931b und 1932); von ihm wurde auch eine kleine Auswahl aus den Journalen übersetzt und in *Zwischen den Zeiten* veröffentlicht (vgl. Diem 1931a).

¹⁶³ Allgemein zur Dialogphilosophie vgl. Casper 1967.

¹⁶⁴ Heidegger äußerte sich an mehreren Stellen kritisch zum Ansatz der Dialogphilosophie. So erklärte er zum Beispiel in der Vorlesung vom SS 1927: „So verkehrt es ist, den Objekten ein isoliertes Ich-Subjekt entgegenzusetzen, ohne die Grundverfassung des In-der-Welt-seins am Da-sein zu sehen,

lassen sich drei Phasen seiner Auseinandersetzung mit Kierkegaard unterscheiden: Die Phase der Aneignung, die von der ersten Begegnung mit Kierkegaard um 1914 bis ca. 1920 reicht und durch vorbehaltlose Bewunderung des Dänen charakterisiert ist;¹⁶⁵ die Phase der zunehmenden Distanzierung in den 1920ern;¹⁶⁶ und schließlich die Phase der Abwesenheit. In der ersten Phase waren für Ebner vor allem *Die Krankheit zum Tode* und die im Brenner veröffentlichten Reden und „Tagebucheinträge“ wesentlich; in der zweiten Phase verschob sich der Schwerpunkt der Lektüre in Richtung *Philosophische Brocken* und *Nachschrift* (vgl. Vetter 1981, 116 f.).¹⁶⁷

Obwohl Buber Kierkegaard wahrscheinlich bereits um die Jahrhundertwende kennenlernte, wurde er erst ab den 1930er Jahren zu einem regelmäßigen Gegenstand in seinen Werken (vgl. Šajda 2011, 36 ff.).¹⁶⁸ Auch in seinem Hauptwerk *Ich und Du* (vgl. Buber 1923) finden sich bestenfalls implizite Hinweise auf Kierkegaard (vgl. Šajda 2011, 42). Seine ausführlichsten, expliziten Auseinandersetzungen mit Kierkegaard sind die Schrift *Die Frage an den Einzelnen* (vgl. Buber 1936) und der Aufsatz „Von einer Suspension des Ethischen“ (vgl. Buber 1953). Während es durchaus möglich ist, dass Heidegger die expliziten (bei Ebner) und impliziten (bei Buber) Bezüge zu Kierkegaard in deren frühen Werken aufgenommen hat, finden sich keine Belege dafür, dass eine solche Rezeption tatsächlich stattfand, und keine Hinweise darauf, dass sie Relevanz entwickelte.

so verkehrt ist auch die Meinung, das Problem sei prinzipiell gesehen und von der Stelle geschafft, wenn man den Solipsismus des isolierten Ich durch einen Solipsismus zu Zweien im Ich-Du-Verhältnis ersetzt. Dieses hat als Verhältnis von Dasein und Dasein, seine Möglichkeit nur auf dem Grunde des In-der-Welt-seins. Anders gewendet, das In-der-Welt-sein ist gleichursprünglich Mitsein und Sein-bei. Ein ganz anderes Problem ist, wie jeweils für die einzelnen, faktisch ontisch-existenziellen Möglichkeiten des einzelnen Daseins das Mitdasein des Du relevant ist. Das sind aber Fragen der konkreten Anthropologie.“ (GA 24, 394) Ein Jahr später betont er ebenfalls: „Keine noch so mannigfaltige und interessante Analyse der möglichen Ich-Du-Bezüge vermag das metaphysische Problem des Daseins zu lösen, weil sie es nicht einmal stellen kann, sondern durchgängig und mit dem ersten Ansatz schon die ganze Analytik des Daseins in irgendeiner Form voraussetzt und ständig von ihr Gebrauch macht. Heute ist das Problem der Ich-Du-Beziehung aus ganz verschiedenen Motivierungen von weltanschaulichem Interesse. Es sind soziologische, theologische, politische, biologische, ethische Probleme, die der Ich-Du-Beziehung eine besondere Bedeutung geben; doch das philosophische Problem wird dadurch verdeckt.“ (GA 26, 241) Exemplarisch zu Heideggers Verhältnis zur Dialogphilosophie vgl. Vetter 2001.

¹⁶⁵ In diese Phase fällt auch die Entstehung des Werks *Das Wort und die geistigen Realitäten* (vgl. Ebner 1921).

¹⁶⁶ In diese Phase fallen zahlreiche Aufsätze Ebners für die Zeitschrift *Der Brenner*.

¹⁶⁷ Vgl. zu Ebners Kierkegaard-Rezeption neben Vetter 1981 auch Feddon/Stamley 2012.

¹⁶⁸ Zu Bubers Kierkegaard-Rezeption vgl. Šajda 2011; dort findet sich auch eine Übersicht zur Rezeption des Verhältnisses von Buber und Kierkegaard.

7.4. Weitere Übersetzungen in dieser Periode

In den 1920er Jahren wurden in Hinblick auf die Übersetzungssituation kaum neue Impulse gesetzt. Im Wesentlichen beruhte die Kierkegaard-Rezeption der 1920er Jahre auf der Textgrundlage, die durch Schrempf und Haecker geschaffen wurde. Daher sollen hier nur ein paar Editionen aus dieser Zeit hervorgehoben werden.

In der zweiten Hälfte der 1920er Jahre gab es eine Reihe von Auswahlbänden, die spezifische Aspekte oder eine Auswahl aus dem gesamten Werk in kompakter Form verfügbar machten, jedoch keinen Zugang zu noch unbekanntem Textmaterial boten. Erstens sind hier zwei von Hermann Ulrich ausgewählte und übersetzte Bände zu nennen, deren erster eine Auswahl aus Kierkegaards Werken (vgl. Ulrich 1925) und deren zweiter eine Auswahl aus den „Tagebüchern“ von 1832-1839 bot (vgl. Ulrich 1930). Zweitens kann der Band von Niedermeyer genannt werden, der Briefe, Dokumente und Journalaufzeichnungen zu Kierkegaards Verhältnis zu Regine enthält (vgl. Niedermeyer 1927). Drittens kann eine weitere Auswahl aus den „Tagebüchern“, die von Robert Dollinger angefertigt wurde (vgl. Dollinger 1930), angeführt werden. Schließlich zählt zu diesen Quellen auch der von Eduard Geismar erstellte Auswahlband aus den Werken (vgl. Geismar 1930).

Die einzige Neuübersetzung, die in diesem Zeitraum veröffentlicht wurde, war Kierkegaards Dissertation *Über den Begriff der Ironie*. Obwohl durch Monrad und Niedermeyer bereits 1909 auf die Wichtigkeit dieser Schrift aufmerksam gemacht wurde, erschien eine Übersetzung erst zwanzig Jahre später, dafür im selben Jahr in zwei konkurrierenden Ausgaben; einer von Hans Heinrich Schaeder (vgl. 1929) und eine von Wilhelm Kütemeyer (vgl. 1929).

Kütemeyer ist uns bereits als Übersetzer des Bands *Christliche Reden* im Rahmen von Schrempfs Ausgabe der *Erbaulichen Reden* bekannt.¹⁶⁹ Kütemeyer hatte 1927 Ludwig Ficker angeboten, seine Übersetzung im *Brenner* bzw. im Brenner-Verlag erscheinen zu lassen.¹⁷⁰ Wahrscheinlich lag es an der angespannten finanziellen Lage des *Brenner*, dass die Herausgabe schließlich nicht zustande kam und die Schrift stattdessen im Münchner Kaiser-Verlag veröffentlicht wurde (vgl. Schwab 2009, 404-408). Sein Nachwort nutzte Kütemeyer für einen Rundumschlag gegen die seines Erachtens fehlgeleitete Kierkegaard-Literatur (vgl. Kütemeyer 1929, 341-369). Obwohl er nicht namentlich

¹⁶⁹ Siehe Kapitel 5.5.

¹⁷⁰ Bereits 1914 erfolgte die Weiterleitung einer Anfrage von Ficker an Haecker, ob auch eine Übersetzung von *Über den Begriff der Ironie* geplant sei (vgl. Ficker 1988, 19). Dieses Projekt wurde aber nicht weiter verfolgt.

genannt wird, war interessanterweise Haecker Hauptzielscheibe dieses Angriffs, was dieser auch selbst so sah, wie aus der Korrespondenz mit Ficker hervorgeht.¹⁷¹

Die weit weniger umstrittene Übersetzung stammt von Schaeder. Über die Entstehungsgeschichte dieser Ausgabe ist kaum etwas bekannt (vgl. Schwab 2009, 415). Auch in seinen Vorbemerkungen (vgl. Schaeder 1929, iii-ix) beschränkt sich Schaeder auf sachliche Hinweise zu der Schrift und zu Kierkegaards besonderem Stil; zu diesem bemerkt er: „Die Aufgabe des Übersetzers war es, den Stil des jungen Kierkegaard in seiner bedenklichen, bald bombastisch gespreizten, bald legeren Rhetorik nachzubilden, was durch die Verwandtschaft der beiden Sprachen ebenso erleichtert wie erschwert wird.“ (Schaeder 1929, v) Er hält zudem fest, dass insgesamt drei Eigenschaften für Kierkegaards Stil charakteristisch sind: die Weitläufigkeit, die Zwischentöne und der Rhythmus (vgl. Schaeder 1929 vii f).

7.5. Der Beginn einer Kierkegaard-Forschung

Ab Mitte der 1920er Jahre lässt sich ein explosionsartiger Anstieg der Texte zu Kierkegaard feststellen. Ich konzentriere mich hier auf Monographien, denn auch diese sind schon sehr zahlreich. Hinzu kommen noch zahlreiche Artikel in Zeitschriften und Zeitungen, die ein kaum überschaubares Bild ergeben. Es fanden ausführliche Diskussionen zwischen den verschiedenen Vertretern statt, die in diversen Medien ihren Niederschlag fanden. Es würde eine eigene Arbeit verlangen, diese Debatten zu rekonstruieren. Ein Zeitgenosse urteilte entsprechend: „Sören Aabye Kierkegaards Name begegnet uns heute in jedem neu erscheinenden philosophischen Buch, jeder philosophischen Abhandlung und jedem philosophischen Traktätchen.“ (Brecht 1931, 5)

Für das Studium dieser (zumindest in quantitativen Maßstäben) Hochphase der deutschsprachigen Kierkegaard-Rezeption bieten drei zeitgenössische Darstellungen eine gute Grundlage (vgl. Diem 1928, Ruttenbeck 1929 und Brecht 1931). Die Darstellung von Brecht ist dabei von besonderem Interesse, weil Heidegger in einem Brief an Rickert vom 7. Februar 1932 vermerkt, dass er diese Arbeit ebenso wie den Verfasser sehr schätze (vgl. Heidegger/Rickert 2002, 72). Diems Aufsatz ist vor allem wegen seines Verständnisses der methodologischen Probleme der Kierkegaard-Interpretation interessant. Ruttenbecks Arbeit ist die mit Abstand umfangreichste und insbesondere aufgrund der Bibliographie der gesamten damaligen Kierkegaard-Literatur (vgl. Rut-

¹⁷¹ Vgl. dazu den Brief von Ficker an Haecker vom 5. September 1929 (vgl. Ficker 1991, 144 f.) und die Antwort von Haecker vom 22. Oktober (vgl. Ficker 1991, 145-150).

tenbeck 1929, 361-371) und einer umfangreiche Behandlung der deutschsprachigen Kierkegaard-Rezeption auch heute noch ein nützliches Nachschlagewerk.¹⁷²

Eine wichtige Rolle für den Gang der deutschsprachigen Kierkegaard-Rezeption hatte der Einfluss aus Skandinavien. Hier sind einerseits die Arbeiten des schwedischen Theologen Torsten Bohlin zu nennen, von dem drei größere Arbeiten übersetzt wurden: *Sören Kierkegaard und das religiöse Denken der Gegenwart* (vgl. Bohlin 1923); *Sören Kierkegaards Leben und Werden. Kurze Darstellung aufgrund der ersten Quellen* (vgl. Bohlin 1925); sowie *Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhange* (vgl. Bohlin 1927). Andererseits ist hier auf den dänischen Theologen Eduard Geismar zu verweisen.¹⁷³ Von ihm erschien zunächst die kleine Schrift *Sören Kierkegaard* (vgl. Geismar 1925), die bereits die Kernaussagen der großen Studie *Sören Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller* (vgl. Geismar 1929) enthielt. Diese Arbeiten lassen sich durch die Kritik, die Diem ihnen widerfahren lässt, gut charakterisieren. Zum einen richtet sich Diem gegen die historische Methode der Materialsammlung (vgl. Diem 1928, 151), die in zeitgenössischen Arbeiten häufig als „biographisch-genetische“ Methode angesprochen wurde (vgl. Ruttenbeck 1929, 4); zum anderen wendet er ein, dass Bohlin und Geismar durch ihre Deutungen Kierkegaards Werk verharmlosen und „in die Kirche einmünden“ lassen wollen, wogegen er entschieden festhält, dass sein Werk dies nicht zulasse (vgl. Diem 1928, 156).

Mitte der 1920er Jahre wurde eine Reihe von Einführungen zu Kierkegaard veröffentlicht. An erster Stelle sind hier die kleine, aus einem Vortrag hervorgegangene Schrift von Anna Paulsen *Religiösität oder Glaube. Eine Einführung in Sören Kierkegaard* (vgl. Paulsen 1926) und die Arbeit *Sören Kierkegaard* von Arnold Gilg (vgl. 1926) zu nennen. Weitere Einführungen stammen von Andreas Gemmer, der sie gemeinsam mit einer von August Messer angefertigten Arbeit zu Karl Barth veröffentlichte (vgl. Gemmer/Messer 1925), und Karl Meuser, dessen sehr kurze Schrift als Dissertation an der

¹⁷² Aus dem 19. Jahrhundert behandelt Ruttenbeck – unter Rückgriff auf die Arbeiten von Bärthold – Albrecht Ritschl und Wilhelm Herrmann (278-281), Johann Tobias Beck (282-286) sowie Hermann Cremer, einen Studenten von Beck (286-289). Im Kapitel zur zeitgenössischen Theologie werden Christoph Schrempf (290-293), Eberhard Grisebach (293-296), Hermann Diem (296-299), Karl Heim (299-303), Karl Barth (304-311), Friedrich Gogarten (311-314), Emil Brunner (314-317), Erik Peterson (318-322), Emanuel Hirsch (326), Paul Althaus (326-330), Werner Elert (330-334) und H.E. Weber (335-339) besprochen. In einer Fußnote wird auch die katholische Kierkegaard-Rezeption behandelt (322-325), wobei hier Theodor Haecker (322-323), Carl Dallago (323), Ferdinand Ebner (323), Romano Guardini (323-324) und Peter Wust (324) genannt werden. Zusätzlich kommentiert Beck auch die Arbeiten der beiden wichtigen skandinavischen Vermittler Torsten Bohlin (339-348) und Eduard Geismar (348-349 und 356-358) und erwähnt dabei auch die Arbeiten ihrer Vorgänger Fredrik Petersen (350-351), Niels Teisen (351-353) und Rasmus Nielsen (353-355).

¹⁷³ Dessen Frau übersetzte die Beichtrede, welche die erste Abteilung der *Erbaulichen Reden in verschiedenem Geist* bildet (vgl. Geismar/Geismar 1924). 1930 veröffentlichte er zudem die bereits genannte Auswahl aus Kierkegaards Werk (vgl. Geismar 1930).

Universität Köln verfasst wurde (Meuser 1926). Auch die Kierkegaard-Biographie von Schrempf ist hier einzuordnen (vgl. Schrempf 1927-1928).

Von 1927 bis 1931 wurden nicht weniger als ein gutes Dutzend zum Teil sehr umfangreicher Arbeiten zu Kierkegaard veröffentlicht. Brecht bemerkt zur historischen Kontextualisierung dieser Arbeiten, es sei „die auffällige Beobachtung zu machen, daß auch zeitlich die einführenden Darstellungen diesen größeren Werken, welche etwa mit dem Jahr 1927 anheben, präludieren. Mit ihnen tritt die Kierkegaardforschung aus dem vorbereitenden Stadium heraus“ (Brecht 1931, 15). Zu diesen Arbeiten zählen auch eine Reihe von Dissertationen: Erstens die Arbeit *Ironie und Humor bei Kierkegaard* (vgl. Daab 1926); zweitens die Schrift *Die Lehre von der Sünde, dargestellt an der Lehre Sören Kierkegaards in ihrem Verhältnis zur Lehre der neuesten Theologie* (vgl. Künneth 1927); drittens eine Untersuchung zu *Ibsen und Kierkegaard* (vgl. Möhring 1928) und schließlich Himmelstrups Abhandlung zu *Sören Kierkegaards Sokratesauffassung* (vgl. Himmelstrup 1927).¹⁷⁴ Bereits besprochen wurde die Arbeit von Ruttenbeck (vgl. 1929). Auch der ebenfalls bereits genannte Diem veröffentlichte eine umfangreiche Kierkegaard-Deutung (vgl. Diem 1929). Weitere Monographien sind Friedrich Voigts *Sören Kierkegaard im Kampf mit der Romantik, der Theologie und der Kirche. Zur Selbstprüfung unserer Gegenwart anbefohlen* (vgl. 1928), August Vettters *Frömmigkeit als Leidenschaft. Eine Deutung Kierkegaards* (vgl. 1928), Peter Wulsts *Die Dialektik des Geistes* (vgl. 1928), Erich Prywaras *Das Geheimnis Kierkegaards* (vgl. 1929), Max Sacks *Die Verzweiflung. Eine Untersuchung ihres Wesens und ihrer Entstehung. Mit einem Anhang: Sören Kierkegaards „Krankheit zum Tode“* (vgl. 1930) sowie Martin Thusts *Sören Kierkegaard. Der Dichter des Religiösen. Grundlagen eines Systems der Subjektivität* (vgl. 1931). Zu diesen Arbeiten sei das Urteil von Brecht angeführt: „So bleibt trotz aller Bewunderung des Fleißes und Ernstes, mit dem seit einigen Jahren die Bewältigung Kierkegaards versucht wird, zum Schlusse die klare Überzeugung, daß philosophisch Bedeutsames trotz vieler Anstrengungen nur wenig erreicht worden ist.“ (Brecht 1931, 34)

Die zuletzt genannte Arbeit von Thust kann auch mit den beiden Arbeiten, die ich zum Abschluss hervorheben möchte, in einen Zusammenhang gebracht werden, weil sie alle um die Thematik der Subjektivität respektive Innerlichkeit kreisen und Kierkegaard in diesem Kontext deuten. Ich denke hier an die – ideologisch höchst gegensätzlichen – Arbeiten von Hirsch (vgl. 1930-1933) und Adorno (vgl. [1931] 2003). Es handelt sich dabei um die einzigen Arbeiten aus diesem Zeitraum, die auch nach dem zweiten Weltkrieg weiterhin eine wichtige Rolle für die Kierkegaard-Rezeption spielten und bis heute Beachtung finden. Im zweiten Fall hängt dies wohl vorrangig mit dem eigenständigen philosophischen Gewicht des Verfassers zusammen, im Fall von Hirsch

¹⁷⁴ Himmelstrups Arbeit wurde aus dem Dänischen übersetzt. International ist Himmelstrup vor allem für seine Bibliographie der Kierkegaard-Literatur bekannt (vgl. Himmelstrup 1962).

ist der wesentliche Grund wohl die von ihm erstellte Ausgabe von Kierkegaards *Gesammelten Werke* (1950-1969).¹⁷⁵

7.6. Heideggers Stellungnahmen zur Kierkegaard-Literatur

Ein wichtiger Bestandteil von Heideggers Kierkegaard-Rezeption ist sein Ablehnung der deutschen Forschungsliteratur, wie sie soeben charakterisiert wurde. Im Sommer 1925 beschreibt er in einem Brief an Löwith die Situation in Marburg folgendermaßen:

Die Theologen sind hier sehr rührig – die Studenten uneinig und vorwiegend um Bultmann gruppiert, der in allem vorsichtig und sachlich ist und gegenüber dem Barthianismus und mehr noch Kierkegaardismus wohlthuend absticht. Der letztgenannte Rummel wird allmählich grauerregend, die unfähigsten Leute sind für diese Dialektik gekommen und operieren jetzt damit sogar so echt, daß sie gleichzeitig sagen, sie dürften eigentlich nicht so reden.¹⁷⁶ (Heidegger/Löwith 2014, o.S.)

Im SS 1929 erklärt er in seiner Vorlesung: „Von der weiteren Bedeutung Kierkegaards kann hier nicht gesprochen werden. Seine wahre Bedeutung ist etwas, worüber man nicht reden und auch keine Bücher schreiben kann, und was dem Literaten am meisten verschlossen ist.“ (GA 28, 311) Im folgenden Semester bekräftigt Heidegger seine Einschätzung: „Heute, wo *Kierkegaard* aus irgendwelchen Gründen Mode geworden ist, sind wir so weit, daß diese Kierkegaard-Literatur und alles, was sich damit umgibt, in aller Weise dafür sorgt, dieses Entscheidende der Kierkegaardschen Philosophie nicht zu begreifen.“ (GA 29/30, 225)

Die entscheidende Phase von Heideggers Kierkegaard-Lektüre war tatsächlich früher als diese Periode der umfangreichen deutschsprachigen Kierkegaard-Literatur. Die Interpretation im zweiten Teil wird zeigen, dass Heidegger zu diesem Zeitpunkt vor allem damit beschäftigt war, sich gegen eine existenzialistische Interpretation von *Sein und Zeit* zu wehren; in diesem Zusammenhang sind auch seine Äußerungen gegen eine existenzialistische Deutung Kierkegaards zu verstehen.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Zu Adornos Kierkegaard-Rezeption vgl. insbesondere Deuser 1980 und Boer 2013 sowie Schulz 2009, 362-366, wo sich Hinweise auf weitere Literatur finden. Zu Hirsch vgl. die umfangreiche Arbeit von Wilke 2005.

¹⁷⁶ Der Brief ist auf den 20. Juni 1925 datiert.

¹⁷⁷ Siehe Kapitel 19.1.

8. Zusammenfassung: Der deutsche Kierkegaard

In diesem Kapitel werden die Ergebnisse des ersten Teils zusammengefasst und anschaulich zur Darstellung gebracht. Zunächst biete ich eine kurze Schilderung der Übersetzungsgeschichte von Kierkegaards Schriften (8.1). Anschließend präsentiere ich eine pointierte Darstellung der verschiedenen Kierkegaard-Bilder, die in der deutschsprachigen Rezeption präsentiert wurden (8.2).

8.1. Die Übersetzungsgeschichte von Kierkegaards Schriften

Nach einer sehr ruhigen Frühphase, die sich auf den Kirchenkampf zu Kierkegaards Lebensende konzentrierte, war es der Halberstädter Pfarrer Albert Bärthold, der von 1872 bis 1890 zahlreiche Schriften Kierkegaards erstmals ins Deutsche übersetzte. Zuvor waren nur eine anonyme Übersetzung von Kierkegaards Kampfblättern *Der Augenblick* (vgl. Anonymus 1861) und die Schrift *Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen* (vgl. Hansen 1861) auf Deutsch verfügbar.

Von Bärthold stammen Erstübersetzungen der Anti-Climacus Schriften *Einübung im Christentum* (vgl. Bärthold 1878) und *Die Krankheit zum Tode* (vgl. Bärthold 1881) sowie von *Stadien auf dem Lebensweg* (vgl. Bärthold 1886a). Diese wurden ergänzt durch zusätzliche Ausgaben von anderen Übersetzern: 1882 wurde *Furcht und Zittern* durch Ketels ins Deutsche übertragen; 1885 folgte *Entweder – Oder* durch Michelsen und Gleiß. Von Bärthold stammen auch die ersten Übersetzungen von Reden, die er in den beiden Sammlungen *Zwölf Reden von Søren Kierkegaard* (vgl. Bärthold 1875) und *Die Lilien auf dem Felde und den Vögeln unter dem Himmel. Drei fromme Reden; Høbepriester – Zöllner – Sünderin. Drei Beichtreden* (vgl. Bärthold 1877a) zusammenfasste. Zudem machte Bärthold auch erstmals Auszüge aus Kierkegaards autobiographischer Schrift *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller* (vgl. Bärthold 1873) für die deutsche Leserschaft zugänglich.

In den 1890er Jahren betrat Christoph Schrempf als Übersetzer Kierkegaards die Bühne. Unter dem Titel *Zur Psychologie der Sünde, der Bekehrung und des Glaubens. Zwei Schriften Søren Kierkegaards* (vgl. Schrempf 1890) lieferte Schrempf Erstübersetzungen von *Der Begriff Angst* und *Philosophische Brocken*. Im gleichen Jahr erschien auch die Übersetzung von *Die Taten der Liebe*, die von Albert Dorner angefertigt und mit dem Titel *Leben und Walten der Liebe* versehen wurde (vgl. Dorner 1890). In weiterer Folge übersetzten Schrempf und Dorner gemeinsam *Søren Kierkegaards agitatorische Schriften und Aufsätze 1851-55* (vgl. Schrempf 1896a), einen Band, der einen Großteil der Schriften Kierkegaards aus diesem Zeitraum umfasst und alle in Neu- und einige davon auch in Erstübersetzung zugänglich macht.

Daraus ergibt sich folgende Übersetzungssituation der Schriften Kierkegaards vor Beginn der Ausgabe der *Gesammelten Werke* durch Schrempf und Hermann Gottsched, die 1909 begann. (Kierkegaards Reden sind in dieser Übersicht nicht enthalten, sie werden noch gesondert behandelt. Dafür wurden auch zu Kierkegaards Lebzeiten unveröffentlicht gebliebene aber weitgehend abgeschlossene Manuskripte inkludiert.)

Schrift	Erstübersetzung
Aus den Papieren eines noch Lebenden	
Über den Begriff der Ironie	
Entweder – Oder	Michelsen/Gleiß 1885
Wiederholung	
Furcht und Zittern	Ketels 1882
Philosophische Brocken	Schrempf 1890
Der Begriff Angst	Schrempf 1890
Vorwort	
Stadien auf dem Lebensweg	Bärthold 1886a
Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift	(Bärthold 1874, 1877b) ¹⁷⁸
Eine literarische Anzeige	
Die Taten der Liebe	Dorner 1890
Die Krisis und eine Krise im Leben einer Schauspielerin	
Zwei ethisch-religiöse Abhandlungen	Reincke 1902
Die Krankheit zum Tode	Bärthold 1881
Einübung im Christentum	Bärthold 1878
Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller	Schrempf 1896a
Zur Selbstprüfung	Hansen 1862 Schrempf 1896a und 1896b
Der Augenblick	Anonymus 1861 Schrempf 1896a
Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est	
Das Buch über Adler	
Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller	(Bärthold 1873) ¹⁷⁹ Schrempf 1896a

¹⁷⁸ Nur kurze Auszüge übersetzt.

¹⁷⁹ Nur Auszüge übersetzt.

Schrift	Erstübersetzung
Richtet selbst!	Schrempf 1896a und 1896b

Tabelle 1: Übersetzungen vor Beginn der Herausgabe der Gesammelten Werke

In diesen Zeitraum fallen auch zwei weitere Ausgaben von Reden. Erstens wurde durch Alfred Puls eine Übersetzung von *Was wir lernen von den Lilien auf dem Felde und den Vögeln unter dem Himmel*, den Reden aus der zweiten Abteilung der Schrift *Erbauliche Reden in verschiedenem Geist* von 1847 angefertigt (vgl. Puls 1891). Julie von Reincke veröffentlichte ein Jahrzehnt später eine Auswahl aus den *Christlichen Reden* von 1848 (vgl. Reincke 1901). Von Reincke stammt zudem eine Übersetzung von *Zwei ethisch-religiöse Abhandlungen*, zwei kurzen Texten aus dem Umfeld von *Das Buch über Adler* (vgl. Reincke 1902); diese Übersetzung wurde in der obigen tabellarischen Darstellung bereits berücksichtigt.

Um die Jahrhundertwende intensivierte sich das Interesse an Kierkegaards Biographie. Bezeichnend dafür sind mehrere Übersetzungen. Einerseits wurden 1901 und 1905 Auswahlen aus Kierkegaards Journalen, die damals durchgehend als „Tagebücher“ bezeichnet wurden, veröffentlicht (vgl. Venator 1901 und Gottsched 1905). Die zweite dieser Ausgaben stammt von Gottsched, der sich zuvor als Herausgeber der ersten dänischen Ausgabe von Kierkegaards *Papiere* verdient machte und danach gemeinsam mit Schrempf für die 1. Auflage der ersten deutschen Ausgabe von Kierkegaards *Gesammelten Werken* verantwortlich zeichnete. Zudem wurden nach dem Tod von Kierkegaards kurzzeitiger Verlobter Regine Olsen (verheiratet Schlegel) Kierkegaards Notizen zu Regine veröffentlicht und innerhalb eines Jahres in zwei konkurrierenden Übersetzungen ins Deutsche übertragen (vgl. Rohr 1904 und Meyer 1905). Innerhalb des Untersuchungszeitraums gab es nur mehr eine weitere wichtige Auswahl aus Kierkegaards Journalen: Theodor Haeckers Ausgabe der *Tagebücher* (vgl. Haecker 1923a).

Bei den *Gesammelten Werken*, die ab 1909 herausgegeben wurden, handelte es sich hauptsächlich um eine Ausgabe der pseudonymen Schriften und der Schriften aus dem Kirchenkampf. Die Ausgabe brachte zudem kaum Erstübersetzungen; einzige Ausnahme bildete die Schrift *Wiederholung*. In einigen Fällen griffen die Herausgeber auch auf bestehende Übersetzungen zurück – insbesondere Schrempf auf seine eigenen früheren Übersetzungen. Die wichtigste Rolle der *Gesammelten Werke* bestand in der Sammlung der Übersetzungen, die dadurch weit leichter zugänglich wurden als in der bis zu diesem Zeitpunkt eher chaotischen Übersetzungssituation. Bis zur Herausgabe der *Gesammelten Werke* durch Hirsch in den 1950er und 1960er Jahren stellte diese Ausgabe die maßgebliche Grundlage für die deutschsprachige Kierkegaard-Rezeption bereit. Gerade deswegen muss auf die erschreckende Qualität von Schrempfs Übersetzungen hingewiesen werden. Es finden sich neben häufigen kleineren Übersetzungs-

fehlern auch zahlreiche sinnentstellte Passagen; zudem nahm sich Schrempf beim Übersetzen große Freiheiten und schrieb Kierkegaards Text nach Herzenslust um, sodass in vielen Fällen bestenfalls noch von einer Paraphrase gesprochen werden kann. Daher ist es wichtig zu berücksichtigen, dass die Bände 3, 7, 8 und 9 der *Gesammelten Werke* in der 1. Auflage durch Gottsched übersetzt wurden, der ein verlässlicher Übersetzer war. Nach Gottscheds Tod wurden diese Bände in der 2. Auflage von Schrempf verschlechtert. Daher ist es für Untersuchungen der deutschsprachigen Kierkegaard-Rezeption zentral, darauf zu achten, nach welcher Auflage im jeweiligen Fall zitiert wurde; denn es macht einen kaum zu überschätzenden Unterschied, ob man mit der Übersetzung von Gottsched oder der verzerrenden Paraphrase von Schrempf konfrontiert ist.

Band	Titel	Rückgriff auf bestehende Übersetzung	1. Auflage	2. Auflage alle Übersetzungen von Schrempf
Band 1	Entweder/Oder. Teil 1		1911 Schrempf (und Pfeiderer)	1922
Band 2	Entweder/Oder. Teil 2		1913 Schrempf und Pfeiderer)	1922
Band 3	Furcht und Zittern, Wiederholung	Ketels 1882	1909 Gottsched	1923
Band 4	Stadien auf dem Lebensweg		1914 Schrempf (und Pfeiderer)	1922
Band 5	Der Begriff der Angst	Schrempf 1890	1912 Schrempf	1923
Band 6	Philosophische Brocken, Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift. Teil 1	Schrempf 1890	1910 Schrempf	1925
Band 7	Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift. Teil 2		1910 Gottsched	1925
Band 8	Die Krankheit zum Tode		1911 Gottsched	1924
Band 9	Einübung im Christentum		1912 Gottsched	1924

Band	Titel	Rückgriff auf bestehende Übersetzung	1. Auflage	2. Auflage alle Übersetzungen von Schrempf
Band 10	Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller, Zwei kleine ethisch-religiöse Abhandlungen, Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller	Schrempf 1896a		1922
Band 11	Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen, Richtet selbst!	Schrempf 1896a und 1896b		1922
Band 12	Der Augenblick	Schrempf 1896a	1909 Schrempf	1923

Tabelle 2: Die Ausgabe der Gesammelten Werke

Ab 1914 wurde Haecker als Übersetzer Kierkegaards aktiv. Seine Übersetzungen erschienen zunächst ausschließlich und später vorrangig in der Zeitschrift *Der Brenner* und im zugehörigen Brenner-Verlag. Haeckers Übersetzungstätigkeit erstreckte sich auf den kurzen, aber sehr intensiven Zeitraum bis 1923. Bei der Auswahl der Texte für seine Übersetzungen konzentrierte sich Haecker auf jene Teile des Werkes, die in den *Gesammelten Werken* vernachlässigt wurden. Einerseits versuchte er ganz gezielt, Übersetzungslücken zu schließen, wie aus der folgenden Tabelle ersichtlich wird.

Schrift	Übersetzungen
Aus den Papieren eines noch Lebenden	
Über den Begriff der Ironie	
Entweder – Oder	Michelsen/Gleiß 1885 SGW1 EO1/EO 2
Wiederholung	SGW1 W
Furcht und Zittern	Ketels 1882 SGW1 FZ
Philosophische Brocken	Schrempf 1890 SGW1 PB
Der Begriff Angst	Schrempf 1890 SGW1 BA
Vorwort	<i>Haecker 1914c</i>

Schrift	Übersetzungen
Stadien auf dem Lebensweg	Bärthold 1886a SGW1 SLW
Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift Eine literarische Anzeige	SGW1 AUN1/AUN2 <i>Haecker 1914e und 1914g</i>
Die Taten der Liebe Die Krisis und eine Krise im Leben einer Schauspielerin	Dorner 1890 <i>Haecker 1922b</i>
Zwei ethisch-religiöse Abhandlungen Die Krankheit zum Tode Einübung im Christentum	Rheincke 1902 Bärthod 1881 SGW1 KT Bärthold 1878 SGW1 EC
Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller Zur Selbstprüfung Der Augenblick	Schrempf 1896a Hansen 1862 Schrempf 1896a und 1896b Anonymus 1861 Schrempf 1896a SGW1 A
Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est	<i>Haecker 1914c</i>
Das Buch über Adler Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller	<i>Haecker 1917</i> (Bärthold 1873) ¹⁸⁰ Schrempf 1896a
Richtet selbst!	Schrempf 1896a und 1896b

Tabelle 3: Haeckers Schließen von Übersetzungslücken

Mit Ausnahme der beiden vor *Entweder – Oder* entstandenen Frühwerke, *Aus den Papieren eines noch Lebenden* und *Über den Begriff der Ironie*, wurden durch Haeckers gezielte Auswahl der Übersetzungen alle damals noch bestehenden Lücken geschlossen. Er machte einerseits die kleineren, zu Kierkegaards Lebzeiten erschienen Arbeiten *Vorworte* (vgl. Haecker 1914c), *Eine literarische Anzeige* (vgl. Haecker 1914e und 1914g) und *Die Krisis und eine Krise im Leben einer Schauspielerin* (vgl. Haecker 1922b) erstmals in deutscher Sprache zugänglich; wobei es sich bei den Übersetzungen der ersten beiden Schriften nur um Auszüge handelt. Zudem übersetzte er das unveröffentlichte Werk *Das Buch über Adler* (vgl. Haecker 1917) und Auszüge aus *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est* (vgl. Haecker 1914c).

¹⁸⁰ Nur Auszüge übersetzt.

Der Schwerpunkt von Haeckers Übersetzungstätigkeit lag aber auf den beiden anderen Teilen von Kierkegaards Œuvre: den Reden und den Journalen. Bei diesen Teilen des Werkes bestanden große Übersetzungslücken, die auch durch Haecker nicht geschlossen werden konnten, gleichwohl er einen wichtigen Beitrag leistete, diese zu verkleinern. Neben mehreren Veröffentlichungen einzelner Reden in *Der Brenner* (vgl. Haecker 1914d, 1915, 1919b, 1921 und 1922e) waren es insbesondere zwei Sammlungen von Reden, die in den Münchner Verlagen Wiechmann und Beck erschienen, in denen Haecker seine Übersetzungen vorlegte (vgl. Haecker 1922c und 1922d). Bei den Übersetzungen aus Kierkegaards Journalen zeichnet sich ein ähnliches Bild ab: Mehrere Auswahlen in *Der Brenner* (vgl. Haecker 1920-1921, 1922f, 1923b und 1923c) begleiteten die zweibändige Ausgabe der *Tagebücher* im Brenner-Verlag (vgl. Haecker 1923a).

In Ermangelung von weiteren Impulsen in den 1920er Jahren stellten Schrempf und Haecker die Grundlage bereit, auf der sich die deutschsprachige Kierkegaard-Rezeption und insbesondere die „Kierkegaard-Renaissance“ der 1920er Jahre entwickeln konnte. Die einzige wichtige Neuübersetzung in diesem Zeitraum war Kierkegaards Dissertation *Über den Begriff der Ironie*, die 1929 in zwei konkurrierenden Übersetzungen erschienen ist (vgl. Schaeder 1929 und Kütemeyer 1929). Ebenfalls erst 1929 folgte die Ausgabe des Bandes *Christliche Reden* im Rahmen der geplanten aber nur zur Hälfte verwirklichten Ausgabe der *Erbaulichen Reden* (vgl. SER CR); der andere Band, ein Neuabdruck von Dorners Übersetzung *Leben und Walten der Liebe*, erschien 1924 (vgl. SER LWL).

Ausgabe der <i>Erbauliche Reden</i> im Diederichs Verlag
Band 1: Sittlich-religiöse Reden; nie erschienen.
Band 2: Erbauliche Reden in verschiedenem Geist; nie erschienen.
Band 3: Leben und Walten der Liebe; erschienen 1924.
Band 4: Reden von 1848 bis 1855; erschienen 1929 als <i>Christliche Reden</i> .

Tabelle 4: Die Ausgabe der Erbaulichen Reden

In den 1920ern gab es noch drei weitere Erstübersetzungen von Reden. Das erste Auftreten von Emanuel Hirsch als Vermittler Kierkegaards erfolgte durch zwei Übersetzung in der *Zeitschrift für systematische Theologie*; zunächst eine der 4 *Erbauliche Reden 1844* (vgl. Hirsch 1923) und dann die Rede „Der Hohepriester“ (vgl. Hirsch 1927). Lina Geismar, die Frau des wichtigen Kierkegaard-Interpreten Eduard Geismar, übersetzte die erste Abteilung der *Erbaulichen Reden in verschiedenem Geist* (vgl. Geismar/Geismar 1924). Daraus ergibt sich folgende Übersetzungssituation der Reden Kierkegaards bis einschließlich 1929.

Redesammlung	Anzahl	davon übersetzt	Übersetzungen
18 Erbauliche Reden 1843-1844	18	6	Bärthold 1875 Haecker 1914d und 1914f Haecker 1922c Hirsch 1923
Reden bei gedachten Gelegenheiten	3	2	Haecker 1915 Haecker 1922c
Erbauliche Reden in verschiedenem Geist. 1. Abteilung	1	1	Geismar/Geismar 1924
Erbauliche Reden in verschiedenem Geist. 2. Abteilung	3	3	Puls 1891
Erbauliche Reden in verschiedenem Geist. 3. Abteilung	7	0	
Christliche Reden	28	28	Bärthold 1875 Reincke 1901 Haecker 1921 Haecker 1922c SER CR
Die Lilie auf dem Feld und der Vogel unter dem Himmel. Drei fromme Reden	3	3	Bärthold 1877a SER CR
Hohepriester – Zöllner – Sünderin	3	3	Bärthold 1877a Hirsch 1927 Haecker 1919b und 1922d SER CR
Eine erbauliche Rede	1	1	Bärthold 1877a Haecker 1922d SER CR
Zwei Reden zum Altargang am Freitag	2	2	Haecker 1922d SER CR
Gottes Unveränderlichkeit. Eine Rede	1	1	Haecker 1922e SER CR

Tabelle 5: Übersetzungssituation der Reden 1929

Es lässt sich aus dieser Übersicht ablesen, dass Ende der 1920er Jahre auch ein Großteil von Kierkegaards Reden für die deutschsprachige Leserschaft zugänglich war, nachdem der Band *Christliche Reden* 1929 auch die noch fehlenden Teile der *Christlichen Reden* von 1848 verfügbar machte. Größere Lücken gab es nur noch bei den *Erbaulichen Reden 1843-1844*, die nur zu einem Drittel übersetzt waren. Außerdem fehlten die zwei-

te der drei *Reden bei gedachten Gelegenheiten* sowie die dritte Abteilung von *Erbauliche Reden in verschiedenem Geist*.

8.2. Die Kierkegaard-Bilder in der deutschsprachigen Rezeption

Die Frührezeption war dominiert durch die gegensätzlichen Kierkegaard-Bilder von Bärthold und Georg Brandes. Bärthold folgte Kierkegaards Selbstdarstellung im *Gesichtspunkt* vorbehaltlos und präsentierte ihn als religiösen Schriftsteller. Er verstand dessen Religiosität dabei als eine, die sich durchaus in den Rahmen der Kirche integrieren lässt. Insofern spielte der Kirchenkampf für ihn eine untergeordnete Rolle. Brandes hingegen betrachtete Kierkegaard als biographisch-psychologisches Phänomen. Der Fokus lag dementsprechend auf der ästhetischen Produktion. Außerdem ist diese Interpretation gekennzeichnet durch eine biographisierende Tendenz.

Diese Kierkegaard-Bilder wurden auch um die Jahrhundertwende weiter tradiert: Einerseits war das Bild Kierkegaards als eines Erbauungsschriftstellers beständig präsent. Andererseits wurde Kierkegaard als Literat rezipiert. Um die Jahrhundertwende entstand großes Interesse an Kierkegaard in literarischen Zirkeln; als repräsentatives Beispiel dafür wurde Rudolf Kassner vorgestellt, dessen Interesse sich auch auf zahlreiche Literaten in seinem Umfeld übertrug. Das Kierkegaard-Bild dieser Kreise ist charakterisiert durch ein starkes Interesse an Kierkegaards Biographie, insbesondere seiner Verlobungsgeschichte.

Die 1890er Jahre wurden durch die Übersetzungstätigkeit des jungen Schrempf geprägt. Von diesem wurde das gesamte Werk als Hinführung zum Kirchenkampf gelesen und Kierkegaard entsprechend als in direkter Konfrontation mit der kirchlichen Autorität stehend präsentiert. Schrempf suchte in Kierkegaard einen Verbündeten für seinen eigenen Kampf gegen die kirchlichen Institutionen. In Austausch mit Schrempf stand auch Harald Høffding, der erstmals die Deutung vorlegte, Kierkegaard als Philosophen zu lesen.

Zusammenfassend lassen sich also drei konkurrierende Kierkegaard-Bilder unterscheiden:

1. Kierkegaard als Erbauungsschriftsteller innerhalb der Kirche;
2. Kierkegaard als Literat und biographisch-psychologisches Phänomen;
3. Kierkegaard als Kirchenkritiker und Philosoph.

Während der Herausgabe der *Gesammelten Werke* verstand Schrempf Kierkegaard als radikalen Kirchenkritiker und Vordenker der Freisinnigkeit. Haecker dagegen knüpfte an das Verständnis Kierkegaards als religiösem Denker an. Für ihn ist Kierkegaard ein

Denker der Innerlichkeit; dies impliziert den Rückzug aus Gesellschaft und Politik und die Suche nach Erlösung im Religiösen, die nur der Einzelne erreichen kann. Dieses Kierkegaard-Bild wird auch von Karl Jaspers vermittelt: Er versteht das Ziel der Selbstwerdung bei Kierkegaard als Offenbarwerdung; die Offenbarwerdung wiederum sieht er für Kierkegaard nur auf dem Weg der Innerlichkeit. An diese Deutung Kierkegaards als Denker der Innerlichkeit konnte von verschiedenen Autoren in affirmativer bis kritischer Absicht angeknüpft werden; hierbei sind insbesondere Hirsch (1930-1933), Thust (1931) und Adorno ([1931] 2003) hervorzuheben. Diese Deutung stellte das vielleicht wichtigste Kierkegaard-Bild der 1920er Jahre dar, das – vor allem wegen der sehr dominanten Vermittler-Tätigkeit von Hirsch – die deutschsprachige Rezeption für den Rest des 20. Jahrhunderts dominieren sollte (wobei diese Feststellung außerhalb des Rahmens dieser Arbeit liegt). Haeckers Kierkegaard-Bild ist durch zwei weitere Aspekte gekennzeichnet: Erstens versteht er Kierkegaard als Modernitätskritiker; Haecker betonte damit zugleich die Aktualität Kierkegaards, den er fast wie einen Zeitgenossen liest. Zweitens propagiert Haecker die Aufwertung von Kierkegaards Reden; er vertritt die Ansicht, dass der wahre Kierkegaard in den Reden zu finden sei.

Von einzelnen Vorläufern abgesehen wurde Kierkegaard erst ab den 1910er Jahren zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung. Zunächst gab es nur einige Dissertationen im Umfeld der Universität Erlangen. Erst ab den 1920er Jahren kann von einer Kierkegaard-Forschung gesprochen werden. Mitte der 1920er Jahre stieg die Kierkegaard-Literatur explosionsartig an und wurde sehr weitläufig und unübersichtlich. Es standen die verschiedensten Kierkegaard-Bilder im Raum, die sich nicht mehr in einfachen Gruppen und nach klaren Kategorien ordnen lassen.

Der für Heidegger wichtigste Kierkegaard-Vermittler war ohne Zweifel Jaspers. Des-
sen *Psychologie der Weltanschauungen* ist von expliziten und impliziten Bezugnahmen auf Kierkegaard durchzogen; es enthält zudem ein „Referat Kierkegaards“ (vgl. Jaspers 1919, 370-381), das zahlreiche wichtige Passagen aus dessen Werk in Zitat und Paraphrase wiedergibt. Insgesamt liefert Jaspers eine für den damaligen Kenntnisstand gute Darstellung von Kierkegaards Gedanken. Er unterstützt dabei das Bild von Kierkegaard als einem Denker der Innerlichkeit. Somit ist es naheliegend, dass dies auch das Kierkegaard-Bild ist, dem Heidegger am stärksten ausgesetzt war. Wie die folgenden Interpretation von Heideggers Kierkegaard-Rezeption zeigen wird, gibt es deutliche Indizien dafür, dass Heidegger Kierkegaard tatsächlich im Rahmen dieses Bildes gelesen hat. Auch die anderen beiden Aspekte von Haeckers Kierkegaard-Bild, das Verständnis Kierkegaards als Modernitätskritikers und die Aufwertung der Reden, finden sich bei Heidegger wieder.

Zweiter Teil
Die Kierkegaard-Rezeption Martin Heideggers

9. Die Kierkegaard-Lektüre Heideggers

Die Untersuchung von Heideggers Kierkegaard-Rezeption beginnt mit einer Darstellung seiner Kierkegaard-Lektüre: Welche Schriften Kierkegaards wurden von Heidegger gelesen? Welche Übersetzungen zog er für diese Lektüren heran? Auf welche Zeiträume lassen sich diese eingrenzen? Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für unser Verständnis von Heideggers Kierkegaard-Rezeption?

Bei der Beantwortung dieser Fragen bestehen bislang große Unklarheiten und zahlreiche fragliche Angaben stehen im Raum. Das erste Unterkapitel präsentiert zwei Beispiele für in der Sekundärliteratur tradierte Angaben, die eines eindeutigen Belegs in den Quellen ermangeln und eher zur Verwirrung als zur Klärung des Verhältnisses beitragen (9.1). Aus dieser unbefriedigenden Forschungssituation ziehe ich die Konsequenz, dass der beste Weg für eine Untersuchung von Heideggers Kierkegaard-Lektüre, die sich an die Quellen hält und nicht auf Spekulationen angewiesen ist, die Sammlung aller Stellen in Heideggers Textkorpus ist, an denen Kierkegaard Erwähnung findet. Im Hauptteil dieses Kapitels lege ich daher eine Rekonstruktion von Heideggers Kierkegaard-Lektüre im Verlauf seines Denkweges vor, wie sie sich aus den umfangreichen schriftlichen Aufzeichnungen Heideggers ergibt (9.2). Darauf aufbauend beantworte ich die Frage nach den Quellen für Heideggers Lektüre des Dänen, indem ich die Texte Kierkegaards benenne, die von Heidegger nachweislich rezipiert wurden, und die Übersetzungen identifiziere, die für diese Lektüren die Grundlagen bildeten (9.3). Abschließend ziehe ich die Konsequenzen für den Darstellungszeitraum der folgenden philosophisch-systematischen Behandlung von Heideggers Kierkegaard-Rezeption (9.4).

9.1. Zwei Beispiele für die Notwendigkeit des Rückgangs zu den Quellen

Zu Heideggers Kierkegaard-Lektüre sind viele unsichere und zum Teil irreführende Informationen im Umlauf. Zwei wichtige Beispiele für solche Unklarheiten seien hier angeführt. Das erste Beispiel betrifft Heideggers vermutete Lektüre von Kierkegaards Reden.¹⁸¹ Hans-Georg Gadamer schreibt in einer Erinnerung über die Zeit kurz nach Heideggers Umzug nach Marburg:

¹⁸¹ Dieses erste Beispiel wurde bereits in meiner früheren Arbeit zu Kierkegaard und Heidegger behandelt (vgl. Thonhauser 2011a, 48-50).

Die erste Seminareinladung Heideggers in die Schanallee 21 ist mir in Erinnerung geblieben: fröhliche Spiele im Garten, und dann, drinnen, las Heidegger eine von Kierkegaards ‚religiösen Reden‘ vor (‚Sehet die Lilien auf dem Felde‘), die damals gerade erschienen waren. Ein existenzieller Appell, insbesondere zum Schweigen, das sich auch prompt über den Rest des Abends legte. (Gadamer 1977a, 111)

Nachdem der Umzug nach Marburg im Herbst 1923 stattfand, trug sich die Begebenheit, von der Gadamer berichtet, vermutlich 1924 zu. Gadamer berichtet von einer Rede über die Lilie auf dem Felde; damit könnten zwei Ausgaben gemeint sein: Entweder die Ausgabe *Die Lilien auf dem Felde und den Vögeln unter dem Himmel. Drei fromme Reden*, die 1877 erstübersetzt wurde und 1910 in dritter Auflage erschienen ist (vgl. Bärthold 1877a), oder *Was wir lernen von den Lilien auf dem Felde und den Vögeln unter dem Himmel*, eine Ausgabe von 1891, die 1916 eine zweite, gekürzte Auflage erfuhr (vgl. Puls 1891). Gadamer schreibt aber auch von den „religiösen Reden“ [...], die damals gerade erschienen waren“; hier ist es am naheliegendsten, an die Ausgabe von Haecker (1922c) zu denken; diese Sammlung enthält allerdings keine Rede, die von der Lilie auf dem Felde handelt. Es stehen also mindestens drei Ausgaben zur Auswahl, von denen aber keine so recht zu Gadamers Beschreibung passt. Somit ist völlig unklar, auf welche Ausgabe sich diese Erinnerung bezieht.

Hinzu kommt, dass es, wie wir in Kürze sehen werden, keinen expliziten Beleg für Heideggers Lektüre von Kierkegaards Reden gibt. Die Erinnerung von Gadamer ist hier das einzige Zeugnis, welches aufgrund dieser Unklarheiten allerdings mit Vorsicht zu behandeln ist. In der Rezeptionsforschung ist die gebotene Vorsicht jedoch nicht immer anzutreffen. Van Buren zieht aus Gadamers Erinnerung die Schlussfolgerung, dass es zweifelsfrei sei, dass Heidegger Kierkegaards Rede zur Lilie auf dem Felde 1924 gelesen habe (vgl. Van Buren 1994, 185). Die Frage, welche der in Frage kommenden Reden denn nun genau gemeint sei, stellt sich für ihn anscheinend nicht. Auch in Schulz’ wichtiger Übersichtsdarstellung zur deutschsprachigen Übersetzungssituation von Kierkegaards Werk wird diese Schlussfolgerung wiederholt, ohne problematisiert zu werden (vgl. Schulz 2009, 357).

Ein zweites Beispiel steht ebenfalls im Zusammenhang mit Heideggers vermuteter Lektüre von Kierkegaards Reden. In seiner für die Kierkegaard-Rezeptionsforschung richtungweisenden Arbeit *Receiving Søren Kierkegaard* schreibt Malik: „We know that Martin Heidegger (1889-1976) subscribed to *Der Brenner* beginning in 1911, became an ardent admirer of the poetry of Georg Trakl, and became a good friend of Ficker in later years.“ (Malik 1997, 391) Malik nennt drei Thesen zu Heideggers Verhältnis zum *Brenner*: 1. Heidegger war ab 1911 Abonnent der Zeitschrift; 2. Heidegger war ein Bewunderer Trakls; 3. Heidegger wurde in späteren Jahren ein guter Freund Ludwig von Fickers. Ich möchte diese drei Thesen kurz kontextualisieren und überprüfen.

Dabei gehe ich in umgekehrter Reihenfolge vor und behandle zuerst die dritte These: Heidegger und Ficker lernten sich 1952 anlässlich einer Gedenkfeier für den Dichter Georg Trakl kennen (vgl. Flatscher 2004, 7). Anschließend entwickelte sich bis zu Fickers Tod 1967 ein reger Briefwechsel zwischen den beiden (vgl. Heidegger/Ficker 2004). Es ist also zutreffend, dass Heidegger in späten Jahren Ficker persönlich kennen lernte und sich daraus eine Freundschaft entwickelte. Für die Jahre ab 1911 lässt dies jedoch keine Rückschlüsse zu.

Zur zweiten These ist Folgendes zu sagen: Im Oktober 1952 hielt Heidegger anlässlich der genannten Gedenkfeier den Vortrag „Georg Trakl, eine Erörterung seines Gedichts“¹⁸². Heidegger eröffnete seinen Vortrag mit einer biographischen Notiz: „Zuerst ein persönliches Erlebnis: 1912 wurde ich durch die damalige Nummer des ‚Brenner‘ mit den ersten Gedichten Trakls bekannt. 1913 kaufte ich mir die ersten Trakl-Gedichte und seither begleiten sie mich ständig.“ (Heidegger zitiert nach Flatscher 2004, 8). Dies wird in einem Brief an Arendt vom 15. Dezember 1952, in dem Heidegger ihr von der Gedenkfeier für Trakl berichtet, noch einmal bestätigt: „Ich wurde in das Jahr 1912 versetzt, wo ich als Student in der Freiburger Akademischen Lesehalle den *Brenner* las und dabei zum ersten Mal auf Gedichte Trakls stieß. Seitdem haben sie mich nicht mehr losgelassen.“ (Arendt/Heidegger 1998, 137) Schließlich sendet Heidegger am 4. Mai 1953 einen Separatdruck seines Trakl-Vortrags an Ficker und kommentiert diesen (das blaue Bändchen) im begleitenden Brief folgendermaßen: „Das blaue Bändchen sei ein geringes Zeichen des Dankes für die Begegnung mit Ihnen, die mir die Jahrzehnte seit 1911 in einer neuen Weise zu tieferer Wiederholung versammelten.“ (Heidegger/Ficker 2004, 53) Heidegger bestätigt mit diesen späten Zeugnissen seine Bewunderung für Trakl und damit Malik's zweite These. Zudem deutet er mit diesen Erinnerungen selbst an, den *Brenner* bereits 1912 oder 1911 gelesen zu haben. Diese erste These gilt es nunmehr zu diskutieren.

Malik behauptet nicht nur, dass Heidegger den *Brenner* gelesen habe, sondern erklärt darüber hinaus, er habe diesen ab 1911 abonniert. Für diese These gibt Malik keine Quelle an. Wenige Jahre früher schreibt auch Van Buren: „Heidegger had first begun reading Kierkegaard around 1911 in the translations that appeared in Ludwig von Ficker's journal *Der Brenner*.“¹⁸³ (Van Buren 1994, 150) Van Buren gibt zwar eine Quelle an, diese ist allerdings keine Primärquelle, sondern eine wiederum wenige Jahre zuvor erschienene Arbeit von Kisiel, der ebenfalls erklärt, dass Heidegger den *Brenner*

¹⁸² Dieser Vortrag entspricht – nach Auskunft des Herausgebers des Briefwechsels von Heidegger und Ficker (vgl. Flatscher 2004, 7 f.) – weitgehend dem in *Unterwegs zur Sprache* abgedruckten Text (vgl. GA 12, 31-78).

¹⁸³ Auch in diesem Fall übernimmt Schulz in seiner Übersichtsdarstellung zur deutschsprachigen Kierkegaard-Rezeption die Feststellung, dass Heidegger den *Brenner* ab 1911 abonniert hatte, von Malik und Van Buren (vgl. Schulz 2009, 355).

seit 1911 abonnierte und dort Trakls Gedichte und Haeckers Übersetzungen von Kierkegaard kennen lernte (vgl. Kisiel 1992a, 37). Kisiel wiederum verweist auf eine Arbeit von Janik, in der dieser schreibt: „Heidegger subscribed to *Der Brenner* from 1911 until its last issue in 1954.“ (Janik 1984, 220) Janik gibt wie Malik keine Quelle für diese Feststellung an. Weil Janik dem Forschungsinstitut Brenner-Archiv verbunden ist, ist zu vermuten, dass er die These aus diesem Umfeld übernahm. Der Ursprung der These ist dabei vermutlich die Dissertation von Walter Methlagl, dem langjährigen Leiter des Brenner-Archivs.¹⁸⁴

An diesem Punkt müssen zwei Sachverhalte klargestellt werden. Erstens muss zur These, dass Heidegger den *Brenner* abonniert hatte, festgehalten werden, dass der Name Heidegger in den im Brenner Archiv befindlichen, allerdings lückenhaften Redaktionsunterlagen zum *Brenner* nicht vorkommt.¹⁸⁵ Das Fehlen eines Belegs für ein Abonnement bedeutet nicht, dass eine Lektüre in Bibliotheken und auf anderen Wegen ausgeschlossen ist. Es scheint auch mir plausibel, dass eine solche Lektüre stattgefunden hat – und Heideggers Bezeugung seiner frühen Faszination für Trakl nicht aus der Luft gegriffen ist. Es ist aber entscheidend festzuhalten, dass sich diese Lektüre durch keinen schriftlichen Beleg bestätigen lässt. Heideggers Lektüre des *Brenner* kann daher zwar vermutet, nicht aber als gesichert vorausgesetzt werden.

Zweitens muss die Feststellung, dass Heidegger Kierkegaard durch die Vermittlung des *Brenner* rezipierte, kritisch hinterfragt werden: Van Burens Behauptung, Heidegger habe Kierkegaard ab 1911 im *Brenner* gelesen, muss jedenfalls korrigiert werden; denn Haeckers Übersetzungen erschienen erst ab 1914. Viel entscheidener ist aber, dass sich, wie wir sehen werden, in Heideggers Texten kein einziger Hinweis auf eine in der Zeitschrift *Der Brenner* erschienene Übersetzung Kierkegaards findet (die einzige von Heidegger erwähnte Übersetzung Haeckers ist dessen im Brenner-Verlag erschienene Auswahl der *Tagebücher*). Hingegen sind die ersten deutschsprachigen *Gesammelte Werke* von Kierkegaard nicht nur bereits ein paar Jahre früher als Haeckers Übersetzungen verfügbar (die ersten Bände ab 1909), sondern werden von Heidegger auch häufig direkt genannt und Anfang der 1920er Jahre sogar mehrfach zitiert. Auch diese historischen Präzisierungen schließen Heideggers Lektüre von Haeckers Übersetzungen im *Brenner* nicht aus. Wiederum scheint mir die Annahme einer solchen Lektüre plausibel. Doch auch hier gilt, dass sich diese nicht durch schriftliche Belege bestätigen lässt und daher mit gewisser Vorsicht behandelt werden muss.

¹⁸⁴ Laut einer Auskunft von Anton Unterkircher vom Brenner-Archiv der Universität Innsbruck (Email vom 29.04.2014) hält Methlagl in seiner 1966 an der Universität Innsbruck eingereichten Dissertation – ebenfalls ohne Quellenangabe – fest: „Seit 1911 war Heidegger Bezieher und Leser des ‚Brenner‘.“ (Methlagl 1966, 114) Leider ist Methlagls Dissertation weder per Fernleihe zugänglich noch in der österreichischen Nationalbibliothek auffindbar, sodass ich sie nicht selbst studieren konnte.

¹⁸⁵ Diese Auskunft verdanke ich ebenfalls Anton Unterkircher (Email vom 29.04.2014).

Die Schlussfolgerung, die ich aus diesen Beispielen ziehe, ist die methodische Vorgehensweise, mich an die verfügbaren schriftlichen Quellen zu halten – insbesondere jene, die durch die Herausgabe von Heideggers Schriften zur Verfügung gestellt wurden – und zu versuchen, daraus Heideggers Kierkegaard-Lektüre zu rekonstruieren.

9.2. Heideggers Kierkegaard-Lektüre im Verlauf seines Denkweges

Im Folgenden wird eine Sammlung der Stellen, an denen Kierkegaard in Heideggers Textkorpus erwähnt wird, vorgelegt. Bei den Texten, die im Rahmen der *Gesamtausgabe* erschienen sind, erhebe ich dabei Anspruch auf Vollständigkeit.¹⁸⁶ Ich beziehe auch weitere Stellen aus anderen Texten, die außerhalb der *Gesamtausgabe* publiziert wurden, mit ein. Angesichts der verstreuten Veröffentlichung dieser Quellen wäre es allerdings vermessen, hier Vollständigkeit zu beanspruchen.

Ich unterscheide, von der Einteilung der *Gesamtausgabe* im Detail abweichend, drei Kategorien von Texten: Heideggers veröffentlichte Schriften (dies deckt sich mit der ersten Abteilung der *Gesamtausgabe*); Heideggers Lehrveranstaltungen (entgegen der Einteilung der *Gesamtausgabe* beziehe ich hier nicht nur die Vorlesungen der zweiten Abteilung, sondern auch die Seminarnotizen der vierten Abteilung sowie weitere Hinweise auf Heideggers Lehrtätigkeit, die außerhalb der *Gesamtausgabe* erschienen sind – etwa das *Schelling-Seminar* vom WS 1927/28 (vgl. Heidegger [1927/28] 2010) und das *Schiller-Seminar* vom WS 1936/37 (vgl. Heidegger [1936/37] 2005) – mit ein); sowie Heideggers sonstige Schriften (diese Kategorie enthält alle Texte, die keiner der beiden anderen Kategorien zugeordnet sind; hierunter fallen insbesondere die dritte und vierte Abteilung der *Gesamtausgabe* – abzüglich der Seminarnotizen – sowie Heideggers Korrespondenzen).

Es handelt sich bei der folgenden Übersicht um eine Sammlung der expliziten Erwähnungen Kierkegaards. Bei impliziten Erwähnungen bleibt immer ein Interpretationsspielraum, ob es sich tatsächlich um eine Bezugnahme auf Kierkegaard handelt. Daher habe ich mich für das restriktivere Verfahren entschieden, das nur explizite Hinweise berücksichtigt. Auch so finden sich in Heideggers Texten rund hundertdreißig Seiten mit einer Erwähnung Kierkegaards, die auf gut fünfzig Texte aus einem Zeitraum von fast vierzig Jahren verteilt sind. Es steht somit ausreichend Material zur Verfügung, um ein repräsentatives Bild von Heideggers Kierkegaard-Lektüre zu zeichnen.

¹⁸⁶ Ein wichtiges Hilfsmittel war die neue Heidegger Konkordanz (vgl. Jaran/Perrin 2013).

9.2.1. Kierkegaard in Heideggers veröffentlichten Schriften

In einem ersten Schritt werden die Erwähnungen Kierkegaards in Heideggers veröffentlichten Schriften angeführt.

- (1.-3.) Lange Zeit waren die drei Anmerkungen in *Sein und Zeit* die einzigen Hinweise auf Kierkegaard, die der Öffentlichkeit außerhalb des Kreises der Hörer von Heideggers Lehrveranstaltungen bekannt waren (vgl. GA 2, 253; 313 und 447 f.).
- (4.) Nach der Veröffentlichung des frühen Hauptwerkes 1927 dauerte es mehrere Jahrzehnte, bis sich Heidegger wieder öffentlich zu Kierkegaard äußerte. Die nächste Erwähnung findet sich im 1943 verfassten Aufsatz „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“, der 1950 im Rahmen der *Holzwege* veröffentlicht wurde (vgl. GA 5, 249).
- (5.) Wenige Jahre später folgte in *Was heißt Denken?* der nächste Hinweis. Diese im Studienjahr 1951/52 gehaltene Vorlesung wurde 1954 veröffentlicht (vgl. GA 8, 216).

Diese drei Bemerkungen sind in der Regel bekannt, wenn das Verhältnis von Heidegger und Kierkegaard besprochen wird. Sie sind aber nur ein sehr kleiner Ausschnitt aus dem gesamten Material. Auch in den veröffentlichten Schriften finden sich noch weitere Hinweise, die für gewöhnlich weit weniger Beachtung finden.

- (6.) Im 1958 gehaltenen und 1960 veröffentlichten Vortrag „Hegel und die Griechen“ erklärt Heidegger: „Marx und Kierkegaard sind die Größten der Hegelianer. Sie sind es wider Willen.“ (GA 9, 432 f.) Diese kurze Bemerkung ist die am spätesten datierte Erwähnung Kierkegaards in Heideggers Textkorpus.
- (7.-15.) Das 1941 verfasste Manuskript „Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik“, das 1961 im zweiten der *Nietzsche-Bände* veröffentlicht wurde, enthält die umfangreichsten Ausführungen zu Kierkegaard in den veröffentlichten Schriften; diese umfassen insgesamt neun Seiten (vgl. GA 6.2, 430-438). Bei den relevanten Passagen handelt es sich um Parallelstellen zur Vorlesung vom SS 1941 (vgl. GA 49); diese Vorlesung enthält, wie wir in Kürze sehen werden, die umfangreichste explizite Auseinandersetzung Heideggers mit Kierkegaard.
- (16.) Wiederum bekannter ist Heideggers später Hinweis auf „die erregenden Jahre zwischen 1910 und 1914“ (GA 1, 56). Dieses Zitat stammt aus Heideggers Antrittsrede bei der Aufnahme in die Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1957 und wurde wieder aufgenommen in Heideggers Vorwort zur Neuausgabe der „frühen Schriften“ (Dissertation

und Habilitation) im Jahr 1972. Nunmehr findet es sich in Band 1 der Gesamtausgabe.

- (17.-21.) Schließlich kommt noch Heideggers „Anmerkungen zu Jaspers’ ‚Psychologie der Weltanschauungen‘“ (vgl. GA 9, 1-44) hinzu. Dieser im Zeitraum der frühen Freiburger Vorlesungen entstandene Text (die sogenannte *Jaspers-Rezension*) wurde erst 1973 veröffentlicht und später in die *Wegmarken* aufgenommen. Er enthält fünf Erwähnungen Kierkegaards (vgl. GA 9, 10; 11; 27; 40 und 41).

Daraus ergibt sich folgendes Gesamtbild: In Heideggers veröffentlichten Schriften finden sich insgesamt 21 Seiten mit einer Erwähnung Kierkegaards. Dies ist tatsächlich eine geringe Anzahl. Hinzu kommt, dass sechs dieser Hinweise erst wenige Jahre vor Heideggers Tod veröffentlicht wurden. Bei den veröffentlichten Schriften bestätigt sich also das häufig tradierte Urteil, dass Kierkegaard in Heideggers Schriften kaum vorkommt und keine gebührende Anerkennung erhält. Wenn wir uns jedoch Heideggers Lehrveranstaltungen zuwenden, zeichnet sich ein anderes Bild ab: Kierkegaard findet in diesen regelmäßige Erwähnung, sodass hier von einer Vernachlässigung oder gar Ignoranz keine Rede sein kann.

9.2.2. Kierkegaard in Heideggers Lehrveranstaltungen

Während die veröffentlichten Schriften Heideggers Kierkegaard-Lektüre nur sehr unvollständig wiedergeben, erlauben es die Lehrveranstaltungen, ein detailliertes Bild zu zeichnen. Anhand der Lehrveranstaltungen lassen sich auch die Phasen von Heideggers Kierkegaard-Rezeption rekonstruieren, wie ich im Folgenden zeigen werde.

Die erste Phase ist jene der frühen Freiburger Vorlesungen von 1919 bis 1923:

- (1.) Die erste Erwähnung Kierkegaards erfolgt im WS 1919/20 im Zusammenhang mit Heideggers Hinwendung zum Urchristentum (vgl. GA 58, 205).
- (2.-7.) Die *Augustinus-Vorlesung* vom SS 1921 enthält insgesamt sechs Hinweise auf Kierkegaard; zwei davon befinden sich im eigentlichen Vorlesungsmanuscript (vgl. GA 60, 178 und 192), die anderen vier in Notizen und Entwürfen zur Vorlesung (vgl. GA 60, 248; 257; 265 und 268). Diese Erwähnungen haben einen besonderen Stellenwert, weil sie mehrere wörtliche Zitate enthalten – insgesamt vier Zitate aus *Die Krankheit zum Tode* und zwei aus *Der Begriff Angst*. Ansonsten verzichtet Heidegger zumeist darauf, auf einzelne Schriften oder gar konkrete Passagen einzugehen.

- (8.-9.) Auch im Folgesemester findet sich eine Erwähnung Kierkegaards im Vorlesungsmanuskript (vgl. GA 61, 24). Hinzu kommt, dass Heidegger dieser Vorlesung zwei Zitate aus Kierkegaards Schriften – und zwar *Einübung im Christentum* und *Entweder – Oder* – als Motto hinzufügt (vgl. GA 61, 182).
- (10.-15.) Die Vorlesung *Hermeneutik der Faktizität* vom SS 1923 enthält wie die *Augustinus-Vorlesung* sechs Hinweise auf Kierkegaard. In diesen spricht Heidegger erstmals urteilend über den Dänen (vgl. GA 63, 30 und 41 f.). Ebenso äußert er sich zum ersten Mal zu Kierkegaards Rolle für ihn (vgl. GA 63, 5 und 30). Hinzu kommen zwei wörtliche Zitate (vgl. GA 63, 16 f. und 108) und ein weiterer Hinweis (vgl. GA 63, 111).

Somit finden sich in den neun Semestern von KNS 1919 bis SS 1923 insgesamt 15 Hinweise verteilt auf vier Vorlesungen. Die Besonderheit dieser Erwähnungen sind die häufigen Zitate aus Kierkegaards Schriften, die genauere Rückschlüsse auf Heideggers Kierkegaard-Lektüre zulassen. Insbesondere dadurch werden die frühen Freiburger Vorlesungen zu einer wichtigen Quelle für das Studium von Heideggers Kierkegaard-Lektüre. Die Angaben in den Vorlesungen können ergänzt werden durch die *Jaspers-Rezension*, die in diesem Zeitraum verfasst wurde und eine verdichtete Sammlung von Heideggers Denken dieser Phase enthält.

Im WS 1923/24 nimmt Heidegger seine Lehrtätigkeit an der Universität Marburg auf. Er bleibt dort, bis er zum WS 1928/29 als Nachfolger Husserls nach Freiburg zurückkehrt. Dieser Zeitraum, in den auch die Abfassung und Veröffentlichung von *Sein und Zeit* fällt, bildet die nächste Phase von Heideggers Kierkegaard-Rezeption.

- (1.-2.) In Heideggers erstem Marburger Semester, das in gewissem Sinn als Übergang zwischen der frühen Freiburger und der Marburger Zeit gesehen werden kann, finden sich zwei Erwähnungen Kierkegaards: Die erste erfolgt in der Vorlesung (vgl. GA 17, 125 f.); die zweite stammt aus einem Referat, das Heidegger im Seminar von Rudolf Bultmann hielt (vgl. Heidegger [1923/24] 1996, 33).
- (3.-4.) Die anderen Hinweise aus der Marburger Zeit stehen alle in Zusammenhang mit *Sein und Zeit*. Im SS 1925 nimmt Heidegger die Bemerkung im Kontext der Angst-Konzeption (vgl. GA 20, 404 f.), die sich auch in *Sein und Zeit* findet (vgl. GA 2, 253), vorweg. Ergänzt werden kann dies noch durch eine Stelle aus der unveröffentlichten, 1924 verfassten Abhandlung *Der Begriff der Zeit*, in der Heidegger ebenfalls auf Kierkegaards Untersuchungen zur Angst hinweist (vgl. GA 64, 42).
- (5.) In der Vorlesung vom SS 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, die so etwas wie eine erneute Ausarbeitung des fehlenden dritten Abschnitts

des ersten Teils von *Sein und Zeit* enthält, wiederholt Heidegger den ablehnenden Kommentar zu Kierkegaards Verständnis der Zeitlichkeit (vgl. GA 24, 408), der bereits aus *Sein und Zeit* bekannt ist (vgl. GA 2, 447 f.).

- (6.-7.) Im SS 1928 zeigt sich erstmals Heideggers Anliegen, gegen Fehldeutungen von *Sein und Zeit* vorzugehen. In diesem Zusammenhang grenzt er sein Denken an zwei Stellen unter anderem auch von Kierkegaard ab (vgl. GA 26, 178 und 245 f.).

In den zehn Semestern, die Heidegger in Marburger verbringt, finden sich nur sieben Hinweise auf Kierkegaard. Ergänzend kommen eine Stelle aus *Der Begriff der Zeit* und drei Bemerkungen in *Sein und Zeit* hinzu. Damit bleibt es bei nur etwa halb so vielen Hinweisen wie im vergleichbaren Zeitraum der frühen Freiburger Vorlesungen. Hinzu kommt, dass es sich bei der Stelle in *Der Begriff der Zeit* und bei zwei der Anmerkungen in *Sein und Zeit* um Parallelstellen zu Vorlesungen handelt, sodass diese kaum neue Informationen enthalten. Zudem verzichtet Heidegger weitgehend auf konkrete Hinweise auf Kierkegaards Schriften – von den Hinweisen auf *Der Begriff Angst* und dem Zitat, das Heidegger in Bultmanns Seminar wiedergibt, abgesehen. Die Marburger Jahre lassen daher nur begrenzte Rückschlüsse auf Heideggers Kierkegaard-Lektüre zu.

Mit Heideggers Rückkehr nach Freiburg zum WS 1928/29 markiere ich den Übergang zur dritten Phase von Heideggers Kierkegaard-Rezeption. Wie schon zwischen der ersten und zweiten Phase, wo das WS 1923/24 einen fließenden Übergang darstellt, handelt es sich auch hier um keine scharfe Grenze. Quantitativ fällt auf, dass Kierkegaard vom SS 1928, der letzten Marburger Vorlesung, bis zum WS 1933/34 in fast jeder Vorlesung vorkommt. Das Ende dieser Phase bildet Heideggers Rücktritt vom Rektorat im April 1934; ab diesem Zeitpunkt wird Kierkegaard zunehmend seltener erwähnt.

- (1.) Der Hinweis im WS 1928/29 schließt an die Tendenz des Vorsemesters an. Heidegger grenzt sich vom „Existenzialismus“ ab und nennt dabei auch Kierkegaard (vgl. GA 27, 374).
- (2.-5.) Im SS 1929 hält Heidegger seine erste Vorlesung zum deutschen Idealismus. Kierkegaard findet darin viermal Erwähnung (vgl. GA 28, 205; 263; 311 und 313).
- (6.-7.) Im folgenden Semester kommt Heidegger noch einmal auf die Thematik der Zeitlichkeit zu sprechen, wiederholt aber nicht das Urteil aus *Sein und Zeit* und dem SS 1927, sondern äußert sich nunmehr positiv zu Kierkegaard (vgl. GA 29/30, 225 f.). Dies markiert den Übergang zu einer Phase affirmativer Rezeption.

- (8.) Das SS 1930 bringt eine weitere Vorlesung zu Kant und dem deutschen Idealismus samt einer weiteren Erwähnung Kierkegaards (vgl. GA 31, 201).
- (9.-10.) Die Hegel-Vorlesung des Folgesemesters enthält zwei Hinweise auf den Dänen (vgl. GA 32, 19 und 197).
- (11.-12.) Nach einem Semester Pause folgen im WS 1931/32 wiederum zwei Erwähnungen. In einer gibt Heideggers eine Erklärung des Begriffs Pseudonymität (vgl. GA 34, 135 f.); die zweite bringt die erste Zusammenstellung von Kierkegaard, Marx und Nietzsche (vgl. GA 34, 324 f.).
- (13.-16.) Im SS 1932 erfolgen Heideggers erste Ausführungen zu seinem Existenzbegriff in Abgrenzung zur Verwendung dieses Begriffs bei Jaspers und Kierkegaard (vgl. GA 35, 82-85).
- (17.-22.) Im SS 1933 – im WS 1932/33 hatte Heidegger ein Freisemester – findet Kierkegaard insgesamt sechs Erwähnungen. Dieses Semester ist von besonderer biographischer Relevanz; am 21. April 1933 wurde Heidegger zum Rektor der Universität Freiburg gewählt. Heidegger liest über *Die Grundfrage der Philosophie*. Im Vorlesungstext kommt Kierkegaard dreimal vor – immer in Verbindung mit Hegel und Nietzsche (vgl. GA 36/37, 10 f.; 13 und 15). In den Aufzeichnungen und Entwürfen zur Vorlesung wird er weitere dreimal erwähnt – wiederum im gleichen Zusammenhang (vgl. GA 36/37, 268; 278 und 279 f.).
- (23.) Schließlich findet sich im WS 1933/34 eine weitere Stelle zum Verhältnis von Marx, Kierkegaard und Nietzsche (vgl. GA 36/37, 147).

In den zwölf Semestern von Heideggers Rückkehr nach Freiburg 1928, bis zu seinem Rücktritt vom Rektorat im Frühjahr 1934, finden sich insgesamt 23 Erwähnungen Kierkegaards. Dies ergibt einen Schnitt von fast zwei Erwähnungen pro Semester. Es handelt sich damit um die Phase, in der sich Heidegger am ausführlichsten zu dem Dänen äußert. Dieses Bild wird, wie wir in Kürze sehen werden, auch durch unveröffentlichte Texte aus diesem Zeitraum bestätigt.

Ab 1935 kommt Kierkegaard in Heideggers Lehrveranstaltungen zunehmend seltener vor. Die große Ausnahme bildet die Vorlesung vom SS 1941, in der sich die mit Abstand ausführlichste Auseinandersetzung mit Kierkegaard findet. Den Abschluss dieser Phase markiere ich mit dem Ende von Heideggers Lehrtätigkeit 1944.

- (1.-2.) Das Seminar zu Hegels Rechtsphilosophie vom WS 1934/35 stellt wiederum so etwas wie einen Übergang zwischen diesen beiden Phasen dar. Kierkegaard wird darin zweimal erwähnt, wobei beide Erwähnungen in

einer Mitschrift und nicht in Heideggers eigenen Unterlagen zu finden sind (vgl. GA 86, 549 f. und 602).

- (3.) Das SS 1936 bringt die erste Vorlesung zu Schellings Freiheitsschrift; dies ist insofern interessant, als die Vorlesung im SS 1941 der gleichen Thematik gewidmet ist. In der ersten *Schelling-Vorlesung* findet Kierkegaard nur einmal Erwähnung (vgl. GA 42 f.); allerdings ist diese Bemerkung für die inhaltliche Interpretation des Verhältnisses von großem Interesse, weil Heidegger hier erstmals eine scharfe Abgrenzung von Nietzsche und Kierkegaard vornimmt, welche den sachlichen Übergang zu dieser neuen Phase markiert.
- (4.-5.) Im *Schiller-Seminar* des WS 1936/37 wird Kierkegaards *Entweder – Oder* zweimal zitiert (Heidegger [1936/37] 2005, 22 und 180).
- (6.) Die nächste Erwähnung findet sich ein Jahr später. Hier werden Kierkegaard, Schiller, Hölderlin, van Gogh und Nietzsche als „rätselhafte Zeichen“ genannt (vgl. GA 45, 216).
- (7.-32.) Nach einer Pause von mehreren Semestern folgt 1941 die zweite *Schelling-Vorlesung*, die eine „begriffsgeschichtliche Erläuterung von Grund und Existenz“ enthält, deren längster Teil das Verhältnis von Kierkegaard, der Existenzphilosophie und *Sein und Zeit* behandelt (vgl. GA 49, 19-75). Dies ist die mit Abstand ausführlichste explizite Beschäftigung Heideggers mit Kierkegaard.¹⁸⁷ Das Manuskript „Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik“ aus dem zweiten Band zu *Nietzsche* enthält zahlreiche Parallelstellen zu dieser Vorlesung (vgl. GA 6.2, 430-438).
- (33.) Im WS 1942/43 erläutert Heidegger – elf Jahre nach der ersten Erklärung (vgl. GA 34, 135 f.) – abermals den Begriff Pseudonym (vgl. GA 54, 53).
- (34.) Zum Abschluss seiner Lehrtätigkeit äußert sich Heidegger noch einmal zu Kierkegaard – wiederum im Kontext einer Behandlung der Hegelschen Philosophie (vgl. GA 55, 126).

Wenn die zweite *Schelling-Vorlesung* nicht mitgerechnet wird, dann enthalten die zwanzig Semester von 1934 bis 1944 nur acht Erwähnungen Kierkegaards; dabei ist zudem auffällig, dass die Hälfte dieser Hinweise in Seminaren zu finden ist. Selbst wenn die

¹⁸⁷ Es hat im Fall dieser Vorlesung eine gewisse Willkür, dass ich 26 Seiten mit einer Erwähnung Kierkegaards zähle. Bei längeren Passagen, in denen Kierkegaard in unregelmäßigen Abständen genannt wird, gibt es einen interpretatorischen Spielraum, wie viele Seiten als unmittelbar relevant gezählt werden.

Schelling-Vorlesung hinzugezählt wird, ergibt dies einen Schnitt von 1,7 Erwähnungen pro Semester, was in etwa den Zahlen der frühen Freiburger Vorlesungen entspricht. Für die Phase ab 1934 kann folglich eine Abwendung von Kierkegaard, die sich in zunehmendem Desinteresse manifestiert, konstatiert werden.

Dies ändert sich auch nach 1945 nicht mehr. 1946 wird Heidegger mit Lehrverbot belegt. Erst im WS 1951/52 nimmt der mittlerweile emeritierte Heidegger mit der Vorlesung *Was heißt Denken?* die Lehrtätigkeit wieder auf,¹⁸⁸ unterrichtet in weiterer Folge aber nur mehr unregelmäßig. Die Konzentration auf Heideggers Lehrtätigkeit erlaubt es daher nach 1945 nicht mehr, ein kohärentes Bild zu zeichnen. Dennoch seien die vier bekannten Nennungen Kierkegaards in den Lehrveranstaltungen nach 1945 hier angeführt.

- (1.) 1952 hält Heidegger gemeinsam mit Eugen Fink ein *Colloquium über Dialektik*. Darin äußert sich Heidegger ein weiteres Mal zum Zusammenhang von Kierkegaard und Hegel (vgl. GA 86, 762).
- (2.-4.) Schließlich bringt ein weiteres Seminar zu Hegel aus dem WS 1955/56 drei zusätzliche Erwähnungen Kierkegaards (vgl. GA 86, 781; 783 und 801).

Ergänzt werden können diese Hinweise durch die Stellen aus der Vorlesung *Was heißt Denken?* (vgl. GA 8, 216) und aus „Hegel und die Griechen“ (vgl. GA 9, 432 f.), die bereits bei den veröffentlichten Schriften angeführt wurden, und andererseits durch zwei vereinzelte Erwähnungen, in einem Vortrag (vgl. GA 79, 141) und in einer späten Notiz (vgl. GA 73.2, 963). Daraus ergibt sich für die Zeit ab 1946 eine Gesamtzahl von nur acht Hinweisen auf Kierkegaard. Bezeichnend für das Desinteresse des späten Heideggers an Kierkegaard ist der Vortrag „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“ (vgl. GA 14, 67-90). Diesen Vortrag verfasste Heidegger für die Tagung „Kierkegaard vivant“ der Unesco 1963 in Paris. Gerade angesichts des Tagungsthemas, das eindeutig den Dänen in den Mittelpunkt stellt, ist es auffällig, dass Kierkegaard in diesem Vortrag kein einziges Mal vorkommt.

Zusammenfassend erlauben Heideggers Lehrveranstaltungen, folgendes Bild der Phasen seiner Kierkegaard-Lektüre zu zeichnen. Die erste Phase intensiver Auseinandersetzung findet sich in den frühen Freiburger Vorlesungen; in den 9 Semestern von 1919 bis 1923 finden sich 15 Nennungen Kierkegaards, das sind rund 1,7 Erwähnungen pro Semester. Die Phase der Marburger Jahre, die herkömmlicherweise aufgrund der prominenten Rolle von *Sein und Zeit* im Zentrum von Untersuchungen des Ver-

¹⁸⁸ Es ist dies jedoch keine Periode des völligen Schweigens. Heidegger hält in diesem Zeitraum mehrere Vorträge, etwa die *Bremer Vorträge* 1949 (vgl. GA 79, 1-77). In diesen Texten kommt Kierkegaards allerdings nicht vor.

hältnisses von Heidegger und Kierkegaard steht, zeigt einen starken Rückgang der expliziten Hinweise; in den 10 Semestern von 1923 bis 1928 finden sich nur 7 Nennungen oder 0,7 Erwähnungen pro Semester. Die dritte Phase von Heideggers Rückkehr nach Freiburg bis zum Rücktritt vom Rektorat ist durch eine erneute Hinwendung zu Kierkegaard charakterisiert; die 12 Semesters dieser Phase enthalten 23 Hinweise, was einen Schnitt von rund 1,9 Erwähnungen pro Semester ergibt (wenn das Freisemester 1932/33 weggezogen wird, ergibt es sogar einen Schnitt von über 2). Ab 1934 erfolgt die endgültige Abkehr von Kierkegaard; in den 20 Semestern von 1934 bis 1944 finden sich nur 8 Hinweise auf Kierkegaard, was 0,4 Erwähnungen pro Semester ergibt. Die Ausnahme bildet die Vorlesung vom SS 1941, welche die ausführlichste Auseinandersetzung mit Kierkegaard in Heideggers Œuvre beinhaltet; diese umfasst 26 Seiten, auf denen Kierkegaard genannt wird. Insgesamt ergibt dies von 1919 bis 1944 79 Hinweise in 51 Semestern Lehrtätigkeit oder einen Schnitt von etwas mehr als 1,5 Erwähnungen pro Semester. Im Vergleich zu den anderen Teilen von Heideggers Werk ist seine Lehrtätigkeit damit die wichtigste Quelle für das Studium seiner Kierkegaard-Rezeption. Nur über die Spätphase von Heideggers Kierkegaard-Lektüre, die durch Desinteresse gekennzeichnet ist, geben Heideggers Lehrveranstaltungen kaum Aufschluss.

9.2.3. Kierkegaard in Heideggers sonstigen Schriften

Die Kategorie „Heideggers sonstige Schriften“ fasst eine inkohärente Gruppe von Texten zusammen: Vorträge, unveröffentlichte Manuskripte verschiedenen Status, unterschiedliche Typen von Notizen sowie zahlreiche Korrespondenzen. In dieser Kategorie sind auch die meisten Texte enthalten, die außerhalb der *Gesamtausgabe* erschienen sind. Trotz meines Bestrebens, möglichst alle Quellen zu sichten, kann nicht ausgeschlossen werden, dass mir hier Hinweise entgangen sind. Die mir bekannten Erwähnungen Kierkegaards in dieser Gruppe von Texten sind in weiterer Folge angeführt; einige davon wurden bereits bei den Lehrveranstaltungen als Ergänzung genannt.

- (1.-2.) Eine wichtige Quelle für ein Studium von Heideggers Kierkegaard-Rezeption ist der Briefwechsel mit Karl Löwith. Während der Schüler sich wiederholt und in verschiedenen Kontexten auf Kierkegaard bezieht, sind es zwei Briefe Heideggers, in denen sich dieser (zu seinem Verhältnis) zu dem Dänen äußert (Briefe vom 13. September 1920 und 19. August 1921; vgl. Heidegger/Löwith 2014, o.S.).
- (3.) In der 1924 verfassten Abhandlung *Der Begriff der Zeit* findet sich ein Hinweis auf Kierkegaard im Zusammenhang mit der Konzeption der Angst (vgl. GA 64, 42).

- (4.) Im Vortrag *Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie* vom 30. November 1934 werden Hegel, Kierkegaard und Nietzsche die „drei größten Denker des 19. Jahrhunderts“ genannt (vgl. GA 16, 317). Diese Stellungnahme passt zur affirmierenden Rezeption von 1929 bis 1934.
- (5.-14.) In den *Schwarzen Heften*, die in Band 94 der *Gesamtausgabe* zusammengefasst sind, finden sich insgesamt zehn Erwähnungen Kierkegaards. Fünf davon befinden sich im Heft „Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen“, das vermutlich im Zeitraum von Herbst 1931 bis Herbst 1932 entstanden ist.¹⁸⁹ Thematisch steht hierbei die Interpretation von *Sein und Zeit* im Mittelpunkt (vgl. GA 94, 32; 50 und 74 f.). Ein weiteres Thema, mit dem sich mehrere Notizen beschäftigen, ist das Verhältnis von Kierkegaard und Nietzsche (vgl. GA 94, 75 und 81). Eine Bemerkung findet sich in „Überlegungen und Winke III“; diese wurde nach Heideggers Rücktritt vom Rektorat im April 1934 verfasst¹⁹⁰ und hat den „deutschen Katholizismus“ zum Thema (vgl. GA 94, 186). Zwei Hinweise sind in „Überlegungen IV“ zu finden, das vermutlich in den Jahren 1935-1936 angefertigt wurde; zumindest die zweite dieser Notizen fällt in den Entstehungszeitraum der *Beiträge zur Philosophie* (vgl. GA 94, 213 und 281). Wiederum je eine Erwähnung enthalten „Überlegungen V“ (vgl. GA 94, 324) und „Überlegungen VI“ (vgl. GA 94, 476), die vermutlich auf die Jahre 1937-1939 zu datieren sind. Mit fünf Stellen aus dem Jahr 1932 und fünf Stellen aus den Jahren 1934 bis 1939 bestätigen die *Schwarzen Hefte* die hervorgehobenen Phasen von Heideggers Kierkegaard-Rezeption: das gesteigerte Interesse Anfang der 1930er Jahre und dessen sukzessives Nachlassen ab 1934.
- (15.-16.) Die *Beiträge zur Philosophie*, die von 1936 bis 1938 verfasst wurden, enthalten zwei Erwähnungen Kierkegaards (vgl. GA 65, 204 und 233).
- (17.) Die zahlreichen, an die *Beiträge* anknüpfenden Manuskripte des seinsgeschichtlichen Denkens enthalten nur einen einzigen Hinweis auf Kierkegaard. In *Über den Anfang* aus dem Jahr 1941 findet sich eine Bemerkung, die Kierkegaard im Zusammenhang mit den Fehldeutungen von *Sein und Zeit* einordnet (vgl. GA 70, 194).

¹⁸⁹ Die Datierung kann nur indirekt anhand von gelegentlich notierten Datumsangaben sowie von datierbaren Begebenheiten, die in den Heften erwähnt werden, erfolgen. Im Sinne einer „Ausgabe letzter Hand“ ist der wissenschaftliche Apparat, der bei Datierungsfragen weiterhelfen könnte, äußerst dünn gehalten.

¹⁹⁰ Heidegger erwähnt den Rücktritt vom Rektorat in einer früheren Eintragung (vgl. GA 94, 162).

- (18.-23.) Mehrere Hinweise finden sich in Band 73 der Gesamtausgabe, der umfangreiche Vorarbeiten zu den Manuskripten des seinsgeschichtlichen Denkens enthält. Hier finden sich insgesamt sechs Seiten mit einem Hinweis auf Kierkegaard (vgl. GA 73.1, 120; 322; 353; 545; 556 und 590).
- (24.) Die *Schwarzen Hefte*, die in Band 96 der *Gesamtausgabe* veröffentlicht wurden, enthalten einen Eintrag mit dem Titel „Mein Verhältnis zu Kierkegaard“ (vgl. GA 96, 215 f.). Diese Aufzeichnung stammt vermutlich aus der ersten Hälfte des Jahres 1941¹⁹¹ und steht somit in zeitlicher Nähe zur Vorlesung des SS 1941 (vgl. GA 49) und den korrespondierenden Bemerkungen in den Nietzsche-Bänden (vgl. GA 6.2, 430-438). Für diesen Zeitpunkt lässt sich also über verschiedene Textsorten hinweg zeigen, dass Heidegger in hohem Maße an der Klärung seines Verhältnisses zu Kierkegaard interessiert war.
- (25.-26.) Aus den Jahren 1945 und 1946 stammen zwei Briefe, in denen Kierkegaard genannt wird. 1945 schreibt Heidegger an seinen Professoren-Kollegen Constantin von Dietze (vgl. GA 16, 416). Ein Jahr später schreibt er an Jean Beaufret (vgl. GA 16, 425).
- (27.) Im vierten der fünf *Freiburger Vorträge* 1957 findet sich eine kurze Erwähnung Kierkegaards (vgl. GA 79, 141).
- (28.) Vermutlich ebenfalls in den späten 1950er Jahren findet sich eine Aufzeichnung, die auf Wilhelm Anz Arbeit *Kierkegaard und der deutsche Idealismus* aus dem Jahr 1956 Bezug nimmt (vgl. GA 73.2, 963).

Daraus ergeben sich insgesamt 28 Erwähnungen Kierkegaards in den Quellen dieser Kategorie. Aufgrund der Heterogenität dieser Quellen lassen sich daraus keine weiteren Rückschlüsse ziehen. Im Gegensatz zu den Lehrveranstaltungen erweisen sich die dritte und vierte Abteilung der Gesamtausgabe – von den Seminarnotizen abgesehen – ebenso wie die bislang erschienenen Korrespondenzen sowie sonstige außerhalb der *Gesamtausgabe* veröffentlichte Schriften als wenig ergiebig für die Untersuchung von Heideggers Kierkegaard-Rezeption. In Verbindung mit den Lehrveranstaltungen und den veröffentlichten Schriften bieten die spärlichen Hinweise jedoch interessante Ergänzungen, die es erlauben, das Bild der Phasen von Heideggers Kierkegaard-Rezeption weiter auszumalen. Zum Beispiel bestätigt die Korrespondenz mit Karl

¹⁹¹ An einer früheren Stelle in diesem Heft erwähnt Heidegger den Besuch des sowjetischen Außenministers Molotow vom 12./13. November 1940 (vgl. GA 96, 198). Wenige Einträge nach der Aufzeichnung zu Kierkegaard kommentiert Heidegger eine Rede, die am 6. April 1941 gehalten wurde (vgl. GA 96, 226). Zum Abschluss des Heftes verzeichnet Heidegger den 22. Juni 1941, den Beginn des Deutsch-Sowjetischen-Krieges (vgl. GA 96, 280).

Löwith die wichtige Rolle, die Kierkegaard für Heidegger und sein Umfeld im Zeitraum der frühen Freiburger Vorlesungen spielte, wohingegen der Däne in den Briefen der späteren 1920er Jahre eine weit geringere Rolle spielt und nur noch von Löwith – und auch dies nur vereinzelt – erwähnt wird. Ebenso bekräftigen die *Schwarzen Hefte* Heideggers verstärktes Interesse für Kierkegaard Anfang der 1930er Jahre, während dieses in späteren Jahren signifikant nachlässt, was darin zum Ausdruck kommt, dass der Däne in den Überlegungen aus späteren Jahren kaum noch vorkommt. In manchen Fällen ist auch die Abwesenheit interessant: Insbesondere bei Heideggers seinsgeschichtlichem Denken ist dies der Fall; in diesem hat Kierkegaard kaum Spuren hinterlassen und es ist naheliegend, dass Kierkegaard für dieses auch keine Rolle spielte; nur in den in Band 73 der *Gesamtausgabe* gesammelten Notizen sowie in den *Schwarzen Heften* finden sich vereinzelte Erwähnungen, denen im größeren Kontext gesehen jedoch ebenfalls keine gewichtige Rolle zugesprochen werden kann. Ebenso ist es aufschlussreich, dass zwischen 1946 und 1952 und nach 1958 auch in den Texten dieser dritten Kategorie keine Hinweise auf Kierkegaard gefunden werden konnten.

9.3. Die Quellen für Heideggers Kierkegaard-Lektüre

Nach dieser Übersicht zu Heideggers Kierkegaard-Lektüre in den verschiedenen Phasen seines Denkweges komme ich nunmehr zu den Fragen, welche Ausgaben von Heidegger herangezogen wurden, um Kierkegaard zu studieren, und welche Teile von Kierkegaards Werken dabei besondere Beachtung fanden.

An dieser Stelle kann festgehalten werden, dass sich der Einfluss von Vermittlungsfiguren auf Heideggers Kierkegaard-Lektüre – neben der Rolle der im Folgenden zu nennenden Übersetzer – als kaum nachweisbar erwiesen hat. Die einzige Ausnahme bildet Karl Jaspers. Im Gegensatz zur völligen Ignorierung sonstiger Sekundärtexte, legen die Quellen nahe, dass Jaspers für Heideggers Kierkegaard-Rezeption eine entscheidende Rolle spielte. Das „Referat Kierkegaards“, das in Jaspers’ *Psychologie der Weltanschauungen* enthalten ist (vgl. Jaspers 1919, 370-381), wird von Heidegger sowohl in der *Jaspers-Rezension* (vgl. GA 9, 10 f.) als auch in *Sein und Zeit* (vgl. GA 2, 447 f.) genannt. Vielleicht ist es auch kein Zufall, dass sich der erste Hinweis auf Kierkegaard erst im WS 1919/20 findet, also nach Heideggers Lektüre von Jaspers’ 1919 erschienenem Buch. Über die Anfänge von Heideggers Kierkegaard-Rezeption kann nur spekuliert werden; die These, dass erst Jaspers die Initialzündung gab, die Heideggers Interesse an Kierkegaard weckte, hat zumindest gewisse textuelle Indizien für sich. Für das Studium von Heideggers Kierkegaard-Rezeption muss Jaspers Rolle jedenfalls beachtet werden.

Neben den Bezugnahmen auf Jaspers gibt es nur zwei weitere Hinweis auf Kierkegaard-Sekundärliteratur. Am 13. März 1921 schreibt Löwith an Heidegger: „Möchten Sie mir vielleicht *Monrad* [...] mitbringen.“ (Heidegger/Löwith 2014, o.S.) Es ist daher

zu vermuten, dass Heidegger die Einführung von Monrad (1909) bekannt war oder diese vielleicht sogar in seinem Besitz war. Im SS 1941 nennt Heidegger die *Kierkegaard-Studien* von Hirsch (1930-1933) in seiner Vorlesung als Sekundärliteratur (vgl. GA 49, 23).

9.3.1. Kierkegaard-Übersetzungen

Zu den für Heideggers Kierkegaard-Lektüre relevanten Ausgaben der Schriften des Dänen kann gleich einleitend die markanteste Erkenntnis festgehalten werden: Sämtliche Kierkegaard-Übersetzungen, auf die sich Heidegger bezieht, stammen entweder von Schrempf und Gottsched, den beiden Herausgebern der ersten deutschsprachigen *Gesammelten Werke*, oder von Haecker – wobei von Haecker nur eine einzige Übersetzung dezidiert genannt wird, und zwar seine Ausgabe der *Tagebücher* (vgl. Haecker 1923). Die *Gesammelten Werke* im Diederichs Verlag erweisen sich somit als die entscheidende Grundlage für Heideggers Kierkegaard-Lektüre.¹⁹²

In Heideggers *Augustinus-Vorlesung* vom SS 1921 finden sich insgesamt vier Zitate aus *Die Krankheit zum Tode* (vgl. GA 60, 178, 248 und 265) und drei Zitate aus *Der Begriff Angst* (vgl. GA 60, 257 und 268). Im Folgesemester wird ein Zitat aus *Einübung im Christentum* und eines aus *Entweder – Oder* angeführt (vgl. GA 61, 182). Sämtliche Quellenverweise beziehen sich auf die von Schrempf und Gottsched herausgegebenen *Gesammelten Werke*. Dabei ist von besonderem Interesse, dass diese Zitate ohne Zweifel aus der 1. Auflage stammen; sie können nicht aus der 2. Auflage stammen, weil diese erst ab 1922 erscheint. Bei *Der Begriff Angst* und *Entweder – Oder* macht dies keinen Unterschied, weil sie in beiden Auflagen von Schrempf übersetzt wurden. Bei *Die Krankheit zum Tode* und *Einübung im Christentum* ist es hingegen von großer Relevanz: Diese Schriften wurden in 1. Auflage von Gottsched übersetzt; die 2. Auflage dieser Bände, mit der von Schrempf überarbeiteten Übersetzung, erschien 1924. Aufgrund dieser Erkenntnis habe ich mich dazu entschieden, in dieser Arbeit nach der 1. Auflage der *Gesammelten Werke* zu zitieren; die Ausnahme von dieser Regel stellt die Behandlung der Vorlesung vom SS 1941 dar, bei der nachweisbar ist, dass Heidegger die *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift* in der von Schrempf übersetzten 2. Auflage von 1925 und nicht der 1. Auflage von Gottsched zitiert.¹⁹³

¹⁹² Als weiterer Beleg kann angeführt werden, dass Heidegger in der Vorlesung vom SS 1941 einleitend auf „[d]ie Übersetzung der ‚Gesammelten Werke‘ im Diederichs Verlag“ (GA 49, 19) als Quelle für das Studium Kierkegaards verweist.

¹⁹³ Die beiden Zitate, die Heidegger wiedergibt, entsprechen dem Wortlaut der 2. Auflage, der von der 1. Auflage abweicht (vgl. GA 49, 20 und 21 f.).

9.3.2. Schriften Kierkegaards

Wenden wir uns nunmehr der Frage zu, welche Schriften Kierkegaards von Heidegger nachweislich rezipiert wurden. Die Lektüre folgender vier Bände der *Gesammelten Werke* wird bereits in den frühen Freiburger Vorlesungen belegt:

- *Die Krankheit zum Tode* wird in der *Augustinus-Vorlesung* vom SS 1921 an mehreren Stellen zitiert (vgl. GA 60, 178; 248 und 265).
- *Der Begriff Angst* wird in der *Augustinus-Vorlesung* ebenfalls mehrfach zitiert (vgl. GA 60, 257 und 268). Zudem finden sich zu dieser Schrift Hinweise in *Der Begriff der Zeit* (vgl. GA 64, 42), der Vorlesung vom SS 1925 (vgl. GA 20, 404) und in *Sein und Zeit* (vgl. GA 2, 253 und 313).
- *Einübung im Christentum* wird in der Vorlesung vom WS 1921/22 zitiert (vgl. GA 61, 182). Eine weitere Erwähnung dieser Schrift findet sich in der Vorlesung vom WS 1942/43 (vgl. GA 54, 44).
- *Entweder – Oder* wird ebenfalls in der Vorlesung vom WS 1921/22 (vgl. GA 61, 182) und dann wieder im *Schiller-Seminar* vom WS 1936-37 zitiert (vgl. Heidegger [1936/37] 2005, 22).

In den frühen Freiburger Vorlesungen finden sich neben den Verweisen auf die *Gesammelten Werke* auch Belege für Heideggers Lektüre zweier weiterer Ausgaben:

- *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller* wird in der Vorlesung vom SS 1923 (vgl. GA 63, 108) anhand der Ausgabe Sören Kierkegaards agitatorische Schriften und Aufsätze (vgl. Schrempf 1896a) zitiert.
- *Die Tagebücher* in der Auswahl und Übersetzung von Haecker (1923) wird ebenfalls in der Vorlesung vom SS 1923 zitiert (vgl. GA 63, 16 f.).¹⁹⁴ In Bultmanns Seminar, an dem Heidegger in seinem ersten Semester in Marburg 1923/24 teilnahm, hält Heidegger ein Referat, in dem er ebenfalls aus dieser Ausgabe zitiert (vgl. Heidegger [1923/24] 1996, 33). Heidegger muss Haeckers Ausgabe der *Tagebücher* also unmittelbar nach ihrem Erscheinen gelesen haben, weswegen zu vermuten ist, dass Heidegger dieser Übersetzung einen hohen Stellenwert zugemessen hat.
- Daneben kann noch ein indirekter Hinweis auf die Übersetzung *Leben und Walten der Liebe* (vgl. Dorner 1890) genannt werden, der zwar keine Lektüre

¹⁹⁴ Das Zitat lautet: „Das Leben läßt sich erst erklären, wenn es durchgelebt ist, gleichwie auch Christus erst begann, die Schriften zu erklären | und zu zeigen, wie sie von ihm lehrten – als er auferstanden war.“ Kierkegaard, *Tagebuch* 15. IV. 1838.“ Die Quellenangabe wird in einer Fußnote durch die Herausgeberin folgendermaßen aufgeschlüsselt: „Die Tagebücher 1834-1855. Auswahl und Übertragung v. Th. Haecker. Leipzig o. J., S.92“ Die Erstausgabe, die im selben Jahr veröffentlicht wurde, in dem Heidegger diese Vorlesung hielt – und daher zweifelsfrei verwendet wurde – ist nicht in Leipzig, sondern in Innsbruck erschienen. Auch die Seitenzahl stimmt mit der Erstausgabe nicht überein. Das Zitat findet sich aber unter dem angegebenen Datum.

dieser Schrift belegt, aber zumindest die Kenntnis von deren Existenz sehr wahrscheinlich macht. In einem Brief vom 6. August 1923 schreibt Löwith an Heidegger:

Aber eine mir unbekannte Kierkegaard-Schrift bekam ich dadurch geliehen: ‚Leben und Walten der Liebe‘, Leipzig 1890, Richter, übersetzt von Donner. Entstand vor der ‚Einübung‘ und ist ähnlich, wenn auch weniger straff gehalten. Nicht gleichwertig in allen Kapiteln, aber in der Auslegungstendenz methodisch oft ebenso durchsichtig und still rein wie die christlichen Reden und Einübung. (Heidegger/Löwith 2014, o.S.)

In *Sein und Zeit* findet sich folgender schwierig zu deutender Hinweis: „Daher ist von seinen ‚erbaulichen‘ Schriften philosophisch mehr zu lernen als von den theoretischen – die Abhandlung über den Begriff der Angst ausgenommen.“ (GA 2, 313) Der Verweis auf *Der Begriff Angst* ist eindeutig; es ist jedoch fraglich, worauf sich Heidegger bezieht, wenn er von Kierkegaards „erbaulichen“ Schriften spricht. Ich habe keinen Hinweis gefunden, der es erlauben würde, hier Klarheit zu gewinnen. Daher möchte ich zwei Theorien zur Deutung dieser Wendung anführen und kurz diskutieren. Erstens ist es naheliegend, die „erbaulichen“ Schriften mit Kierkegaards Reden zu identifizieren.¹⁹⁵ Ich möchte diese Theorie nicht fallen lassen, weil sie mir kontextuell gesehen weiterhin plausibel erscheint. Es muss jedoch festgehalten werden, dass es außer der eingangs dieses Kapitels angeführten Anekdote von Gadamer keine Belege gibt, die auf eine Lektüre der Reden durch Heidegger schließen lassen; und wie eingangs ebenfalls gezeigt wurde, muss auch diesem Hinweis mit Vorbehalt begegnet werden. Keine einzige Rede wird von Heidegger zitiert oder direkt erwähnt, sodass über Heideggers Lektüre der Reden nur Vermutungen angestellt werden können. Es drängt sich daher eine zweite Theorie auf: Vielleicht bezieht sich Heideggers Hinweis auf die „erbaulichen“ Schriften unter anderem auf *Die Krankheit zum Tode* und *Einübung im Christentum*.¹⁹⁶ Es ist nicht abwegig, die Anti-Climacus Schriften als erbaulich zu klassifizieren: *Die Krankheit zum Tode* wird im Untertitel „Eine christlich-psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung“ (SGW1 KT, 1 / SKS 11, 115) genannt;¹⁹⁷ *Einübung im Christentum* besteht aus Reden und hat ein eindeutig christliches Thema. Auch

¹⁹⁵ Diese Deutung findet sich bereits in der anfänglichen Rezeption von *Sein und Zeit*: Brecht betont die „Wichtigkeit der Reden [...], in denen Kierkegaard echter, unbedingter und rückhaltloser lebt, als in den pseudonymen oder halbpseudonymen Schriften; hat er sich doch im outrierten Sinne als Verfasser der Erbaulichen Reden bekannt, ja ‚von jedem Wort darin‘. So ist richtig, daß im Wesentlichen erst die letzten Jahre den Blick für die wesenhafte Bedeutung dieser Abteilung seiner Werke geöffnet haben, obwohl nicht zu vergessen ist, daß Th. Haecker eine glänzend übersetzte Auswahl der Reden schon 1922 hat erscheinen lassen. Sehr beachtenswert ist, daß diese erbaulichen Reden auch in ihrem philosophischen Gehalt erst entdeckt werden mußten. Dies geschah durch Martin Heidegger“ (Brecht 1931, 11 f).

¹⁹⁶ Vermutungen in diese Richtung wurden bereits von Magurshak angestellt (vgl. Magurshak 1987, 210).

¹⁹⁷ In einem Journeleintrag schreibt Kierkegaard, dass es vielleicht passender gewesen wäre, *Die Krankheit zum Tode* in Form von Reden zu verfassen (vgl. SKS 20, 165 / NB4: 160).

für diese These gilt jedoch, dass sie nicht durch Textstellen belegt werden kann. Die beiden Theorien schließen sich auch nicht gegenseitig aus, sondern können beide gemeinsam zutreffend sein.

Im WS 1931/32 wird das Pseudonym Johannes Climacus in Heideggers Erklärung des Begriffs „Pseudonymität“ erwähnt (vgl. GA 34, 135). Der erste Hinweis auf eine Climacus Schrift findet sich erst im SS 1941:

- *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift* wird von Heidegger für seine Interpretation des kierkegaardschen Existenz-Begriffs zitiert (vgl. GA 49, 19 f.). Konkret bezieht sich Heidegger auf § 1 „Existieren; Wirklichkeit“ des dritten Kapitels „Die wirkliche Subjektivität, die ethische; der subjektive Denker“ aus dem zweiten Abschnitt des zweiten Teils dieser Schrift. In den *Gesammelten Werken* bildet dieser Paragraph den Anfang von Band 7; die vorherigen Teile der *Nachschrift* sind gemeinsam mit den *Philosophischen Brocken* in Band 6 zu finden.

Im WS 1942/43 erläutert Heidegger abermals die Bedeutung von „Pseudonymität“ und erwähnt dabei zwei weitere Schriften Kierkegaards (vgl. GA 54, 44):

- *Furcht und Zittern*
- *Philosophische Brocken*

Die Sammlung dieser expliziten Hinweise auf Schriften Kierkegaards ergibt folgendes Gesamtbild: Heidegger bezieht sich auf fast alle Bände der *Gesammelten Werke*; nur Band 4, der *Stadien auf dem Lebensweg* enthält, wird nie erwähnt. Die Bände 10, 11 und 12 werden zwar ebenfalls nicht direkt erwähnt, sie enthalten aber größtenteils Schriften, die bereits in der Ausgabe *Sören Kierkegaards agitatorische Schriften und Aufsätze* (vgl. Schrempf 1896a), die Heidegger zitiert, übersetzt wurden. Zu diesen Bezugnahmen auf die *Gesammelten Werke* kommen nur die beiden Belege für Heideggers Lektüre von Haeckers Ausgabe der *Tagebücher* (vgl. Haecker 1923) hinzu.

Damit bestätigt diese Übersicht einerseits die zentrale Rolle, welche Schrempfs (und Gottscheds) Ausgabe der *Gesammelten Werke* für Heideggers Kierkegaard-Lektüre einnimmt. Andererseits erlaubt sie eine genauere Einschätzung, worauf sich Heideggers Kenntnis von Kierkegaards Werk vorrangig stützt. Die Quellen legen nahe, dass Heideggers Kierkegaard-Bild in erster Linie durch *Der Begriff Angst*, die beiden Anti-Climacus Schriften *Die Krankheit zum Tode* und *Einübung im Christentum*, den *Gesichtspunkt* sowie Haeckers Ausgabe der *Tagebücher* geformt wurde. Diese Texte sollten daher als primäre Referenztexte für das Studium von Heideggers Kierkegaard-Rezeption herangezogen werden.

9.4. Einschränkung des Darstellungszeitraums

Was ist der angemessene Zeitraum für die Darstellung des Verhältnisses von Heidegger und Kierkegaard? Welche Zeitpunkte für Beginn und Ende des Darstellungszeitraums werden durch die Quellen nahegelegt?

Was den Beginn der Darstellung betrifft, erscheint zunächst das Jahr 1909 als plausible Lösung: Für 1909 spricht nicht nur, dass Heidegger in diesem Jahr sein Theologiestudium in Freiburg aufnahm, sondern auch von Seiten der deutschen Übersetzungs- und Rezeptionsgeschichte Kierkegaards, dass in diesem Jahr die Herausgabe der ersten deutschsprachigen *Gesammelten Werke* begann. Diese Festlegung hätte zudem Heideggers spätes Zeugnis auf seiner Seite:

Was die erregenden Jahre zwischen 1910 und 1914 brachten, läßt sich gebührend nicht sagen, sondern nur durch eine Weniges auswählende Aufzählung andeuten: Die zweite um das Doppelte vermehrte Ausgabe von Nietzsches ‚Willen zur Macht‘, die Übersetzung der Werke Kierkegaards und Dostojewskis, das erwachende Interesse für Hegel und Schelling, Rilkes Dichtungen und Trakls Gedichte, Diltheys ‚Gesammelte Schriften‘. (GA 1, 56)

Es hat sich jedoch gezeigt, dass es einen gewichtigen Grund gibt, der gegen diese Wahl spricht: Abgesehen von diesem Hinweis aus den 1950er Jahren – ein Hinweis, bei dem berücksichtigt werden muss, dass er wohl auch ein Element später Selbststilisierung enthält – gibt es keinerlei Hinweise auf Kierkegaard in den bislang zugänglichen Quellen aus der Periode von Heideggers Studium bis einschließlich 1919.¹⁹⁸ Während zum Beispiel Nietzsche von Heidegger bereits 1909 nachweislich zitiert wurde (vgl. Denker/Gander/Zaborowski 2004, 19), kommt Kierkegaard in den zugänglichen Texten schlicht nicht vor.¹⁹⁹ Angesichts von Heideggers Hinweis auf „die erregenden Jahre zwischen 1910 und 1914“ mag dieser Sachverhalt mitunter als bedauerlich angesehen werden,²⁰⁰ für eine Untersuchung von Heideggers Kierkegaard-Lektüre muss jedoch

¹⁹⁸ Mittlerweile sind zahlreiche Texte (inkl. offizieller Dokumente und Briefe) Heideggers aus dem Zeitraum von 1909-1919 zugänglich (vgl. GA 1, GA 13, 1-7, GA 16, 3-14, GA 60, 301-337, Denker/Gander/Zaborowski 2004, 13-91, Denker/Büchin 2005, 38-115, Heidegger/Blochmann 1989, Heidegger/Rickert 2002), was dafür spricht, dass dieses Urteil eine gewisse Validität und Relevanz hat. Vor allem der erste Band des *Heidegger-Jahrbuchs* hat wesentlich zur Aufarbeitung dieser Frühphase Heideggers beigetragen (vgl. Denker/Gander/Zaborowski 2004). Einiges, was für die Untersuchung von Heideggers Kierkegaard-Rezeption von Interesse sein könnte, ist allerdings (noch) nicht verfügbar; zum Beispiel Mitschriften aus Heideggers Studienzeit sowie Manuskripte bzw. Mitschriften von Heideggers Lehrtätigkeit von 1915 bis 1917 (vgl. Zaborowski 2004, 132).

¹⁹⁹ Zwei von Heideggers ersten Publikationen (vgl. GA 16, 3-6 und 10) beziehen sich auf einen anderen Dänen, nämlich den zum Katholizismus konvertierten Johannes Jørgensen (1866-1956).

²⁰⁰ Das Interesse an Heideggers vermeintlicher Kierkegaard-Rezeption vor 1919 ergibt sich vor allem daraus, dass die Erwähnungen Kierkegaards nach 1919 mitunter den Eindruck erwecken, dass sie aus einem Zeitraum stammen, in dem Heidegger seine Kierkegaard-Lektüre eher bereits hinter sich als noch vor sich hat. Eine solche Vermutung stammt von Gadamer: „Sicher gehört das Kierkegaard-Studium schon in diese frühe Zeit [der Habilitation und des weiteren Verlaufs des ersten

konstatiert werden, dass diese vor 1919 – sofern sie tatsächlich bereits in dieser Phase stattfand – keinen (zumindest keinen bislang bekannten) literarischen Niederschlag fand, und es daher aufgrund fehlender schriftlicher Belege nicht möglich ist, über diesen Zeitraum Aussagen zu treffen – abgesehen von der Feststellung der Abwesenheit Kierkegaards in den bislang zugänglichen Texten Heideggers. Aus dieser Quellenlage ergibt sich die Entscheidung, die folgende Darstellung von Heideggers Kierkegaard-Rezeption mit dem Jahr 1919 beginnen zu lassen, also jenem Jahr, in dem sich der erste Hinweis auf Kierkegaard findet.

Wie verhält es sich mit dem Ende des Darstellungszeitraums? Legen die Quellen hier ebenfalls einen Zeitpunkt nahe? Es hat sich gezeigt, dass Kierkegaard in Heideggers Lehrveranstaltungen bis zu seiner letzten Vorlesung als ordentlicher Professor im Jahr 1944 regelmäßig Erwähnung findet, in den Folgejahren eine Periode des Schweigens einsetzt und Kierkegaard in den 1950er Jahren nur mehr sporadisch Erwähnung findet. In den letzten 18 Jahren von Heideggers Leben finden sich keine weiteren Hinweise auf den Dänen. Die Quellenlage legt es daher nahe, die Darstellung auf den Zeitraum bis 1945 zu begrenzen, ergänzt durch Seitenblicke auf die 1950er Jahre.

Weltkrieges; Anm. G.T.J.]. Als 1923 die *Religiösen Reden* Kierkegaards auf deutsch erschienen (bei Diederichs unter dem Titel *Leben und Walten der Liebe*) war das für Heidegger wohl schon der Augenblick, in dem er das von Jaspers gebotene Kierkegaard-Referat und Kierkegaard selbst kritisch zu sehen begann und in Kierkegaard mehr den religiösen Schriftsteller als den Denker würdigte.“ (Gadamer 1987a, 14)

A.

**Der Neuanfang der Philosophie in Heideggers frühen
Freiburger Vorlesungen**

In der letzten seiner frühen Freiburger Vorlesungen vom SS 1923 schreibt Heidegger im Vorwort, das vermutlich nicht vorgetragen wurde: „Begleiter im Suchen war der junge *Luther* und Vorbild *Aristoteles*, den jener haßte. Stöße gab *Kierkegaard*, und die Augen hat mir *Husserl* eingesetzt.“ (GA 63, 5) Auch im Vorlesungsmanuskript betont Heidegger den Einfluss Kierkegaards: „Starke Anstöße für die hier vorgelegte Explikation kommen von der Arbeit Kierkegaards.“ (GA 63, 30) Doch welche Themen sind es, in denen Heidegger von Kierkegaard Anstöße erhalten hat? Um diese einzugrenzen zu können, muss zunächst geklärt werden, welche Themen für Heidegger in seinen frühen Freiburger Vorlesungen von besonderem Interesse waren. Ein Brief Heideggers an Elisabeth Blochmann vom 1. Mai 1919 bietet hier grundsätzliche Orientierung. Er schreibt darin:

Meine eigene Arbeit ist sehr konzentriert, prinzipiell u. konkret: Grundprobleme der phänomenolog. Methodik, Freiwerden von den letzten Schlacken angelernter Standp[un]kte – ständiges Neuordnen zu den echten Ursprüngen, Vorarbeiten für die Phänomenolog[ie] des religiös[en] Bewußtseins – straffes Eingestelltsein auf intensive, qualitativ hochwertige akademische Wirksamkeit, ständiges Lernen in der Gemeinschaft mit Husserl. (Heidegger/Blochmann 1989, 16)

Wenn wir diese Aussage auf ihren Kern reduzieren, dann nennt Heidegger neben der Betonung der Zusammenarbeit mit Husserl nur zwei konkrete Themenfelder: Die Grundprobleme der phänomenologischen Methodik und die Phänomenologie des religiösen Bewusstseins.

Die ersten Erwähnungen Kierkegaards in den frühen Freiburger Vorlesungen lassen sich im Kontext dieser beiden zentralen Forschungsinteressen Heideggers verorten. Erstmals taucht Kierkegaard in Heideggers Textkorpus im Kontext von Heideggers 1919/20 beginnender, verstärkter Hinwendung zum Urchristentum auf (vgl. GA 58, 205). Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Kierkegaard in Heideggers früheren religionsphänomenologischen Überlegungen zunächst keine Rolle spielt; und auch im Zusammenhang mit Heideggers Bezugnahme auf das Urchristentum lässt sich konstatieren, dass Kierkegaard dabei eine geringere Rolle spielt, als vielfach angenommen wird. Im Kontext von Heideggers anderem zentralen Forschungsinteresse, der Frage nach der phänomenologischen Methodik, lässt sich hingegen ein stärkerer Einfluss Kierkegaards feststellen, als zu vermuten gewesen wäre; Heideggers Bezugnahme auf Kierkegaard erfolgt dabei insbesondere in seiner Auseinandersetzung mit Jaspers, der zentralen Vermittlungsfigur zwischen Kierkegaard und Heidegger.²⁰¹ Um das bislang gezeichnete Bild der thematischen Einordnung der Erwähnungen Kierkegaards in Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen zu komplettieren, muss noch ein weiteres

²⁰¹ Siehe Kapitel 7.2.

Themenfeld hinzugefügt werden, das 1919, als Heidegger den zitierten Brief an Blochmann schrieb, noch nicht absehbar war: Heidegger Wieder- und Neuentdeckung von Aristoteles, die ab 1921 einsetzt. Auch in diesem Kontext finden sich mehrere Hinweise auf Kierkegaard.

In diesem Abschnitt geht es darum, den hiermit skizzierten Leitlinien von Heideggers Entwicklung im Zeitraum der frühen Freiburger Vorlesungen und den damit in Zusammenhang stehenden Spuren Kierkegaards zu folgen. Die beiden zunächst genannten Forschungsinteressen, die phänomenologische Methodik und die Phänomenologie der Religion, liefern dabei die sachliche Grundlage für die Gliederung dieses Abschnitts in zwei Kapitel. In Kapitel 10 wird untersucht, wie Heidegger in den frühen Freiburger Vorlesungen sein genuines Projekt einer *Hermenentik der Faktizität* entwickelt. Dabei wird gezeigt, dass Kierkegaard für Heidegger nicht primär aus einer religiösen Motivation heraus von Interesse ist, sondern in Hinblick auf die Methodenfrage. Dies wird insbesondere anhand von Heideggers Rezension von Jaspers' Buch *Psychologie der Weltanschauungen* deutlich, in der Heidegger gegen Jaspers' Naivität bei der Methodenwahl Kierkegaards „Methodenbewusstsein“ hervorhebt. Im Anschluss daran kann insbesondere die mögliche Inspiration von Heideggers Überlegungen zur „formalen Anzeige“ durch Kierkegaards Ausführungen zur „indirekten Mitteilung“ diskutiert werden.

Kapitel 11 bietet eine Untersuchung von Heideggers Auseinandersetzung mit dem religiösen Erbe, verstanden sowohl in der Gestalt seiner persönlichen Herkunft als auch in Hinblick auf die geistesgeschichtliche Situation. Dafür wird zunächst der biographische Hintergrund seines religiös-philosophischen Wandels, der im Zeitraum bis 1919 stattfand, nachgezeichnet. Daran anschließend wird untersucht, inwiefern Heideggers methodisches Interesse sich insbesondere in Zusammenhang mit religionsphänomenologischen Fragestellungen kanalisiert und der Rückbezug auf das Urchristentum dabei im Zeitraum von 1919-1921 eine zunehmend größere Rolle spielt. Die Rolle des Urchristentums in Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen wird insbesondere anhand der Interpretation der paulinischen Briefe in der Vorlesungen vom WS 1920/21 und von Augustinus im SS 1921 analysiert. In diesem Kapitel wird auch das dritte Themenfeld, in dem Kierkegaard in Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen auftaucht, einbezogen: Kierkegaards Rolle für Heideggers Hinwendung zu Aristoteles wird dabei anhand der Frage diskutiert, welcher Zusammenhang zwischen Heideggers Interesse für das Urchristentum und seiner Hinwendung zu Aristoteles besteht.²⁰²

²⁰² Die unterschiedliche sachliche Orientierung der beiden Kapitel erlaubt es, die verschiedenen Konzeptionen von „Eigentlichkeit“ hervorzuheben, die von Heidegger in diesen Kontexten erarbeitet werden. In Kapitel 10 wird der methodische Charakter dieses Konzepts betont, wobei „Eigentlichkeit“ als Bezeichnung für die Aneignung der angemessenen Methode phänomenologischen Forschens dient. In Kapitel 11 tritt hingegen eine andere Dimension von „Eigentlichkeit“ in den Vordergrund, die nicht mit der Frage nach der Methode (philosophischen) Forschens verknüpft ist,

10. Die Hermeneutik der Faktizität und ihre Methode

Die zentrale Rolle der frühen Freiburger Vorlesungen für Heideggers Denkweg wird mittlerweile häufig gesehen und betont.²⁰³ So erklärt zum Beispiel Denker in seiner *Einführung in Leben und Denken von Martin Heidegger*, dass die Vorlesung vom Kriegsnotsemester (KNS) 1919 „als hermeneutischer Durchbruch entscheidend für seinen ganzen weiteren Denkweg“ ist (Denger 2011, 57).²⁰⁴ Heidegger selbst bemerkt in *Sein und Zeit*, „daß er die Umweltanalyse und überhaupt die ‚Hermeneutik der Faktizität‘ des Daseins seit dem W. S. 1919/20 wiederholt in seinen Vorlesungen mitgeteilt hat“ (GA 2, 97). Daraus wird ersichtlich, dass Heidegger in *Sein und Zeit* die Wendung „Hermeneutik der Faktizität“ als Titel für das Projekt der gesamten frühen Freiburger Vorlesungen (zumindest ab dem WS 1919/20)²⁰⁵ in Anspruch nimmt.²⁰⁶ „Hermeneutik“ und „Faktizität“ erweisen sich auch in den frühen Freiburger Vorlesungen selbst als zentrale Termini. In *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden* erinnert sich Heidegger – historisch ungenau –, dass er den Titel „Hermeneutik“ erstmals in der Vorlesung vom SS 1923 gebraucht (vgl. GA 12, 90); dagegen lässt sich festhalten, dass sich das Wort „Hermeneutik“ bereits in früheren Vorlesungen findet; von der Aufgabe einer „phänomenologischen Hermeneutik“ spricht Heidegger etwa bereits im WS 1921/22 (GA 61, 188). Den Ausdruck „Faktizität“ verwendet Heidegger ab dem SS 1920²⁰⁷ (vgl. GA 59, 19 und 173 f.) und er entwickelt sich rasant zu einem

sondern mit der Wahl des individuellen, existenziellen Lebensideals. Zum einen wird nachgezeichnet, inwiefern Kierkegaard für die Entwicklung von beiden Konzeptionen von Eigentlichkeit eine Rolle spielt. Zum anderen wird argumentiert, dass die Unterscheidbarkeit zweier Konzeptionen von Eigentlichkeit auf eine systematische Spannung hindeutet, die diesem Begriff, der auch in *Sein und Zeit* von großer Bedeutung ist, inhärent ist.

²⁰³ In englischer Sprache gibt es vier richtungsweisende Monographien zum frühen Heidegger (vgl. Kisiel 1993, Van Buren 1994, Crowe 2006 und Campbell 2012). Die deutsche Forschungsliteratur ist so weitläufig, dass sie nicht mehr in ihrer Gesamtheit zu überblicken ist; Literaturhinweise erfolgen daher in weiterer Folge jeweils im Kontext bestimmter Themenstellungen.

²⁰⁴ Es war vor allem Kisiel, der auf die zentrale Rolle der frühen Freiburger Vorlesungen und insbesondere der Vorlesungen vom KNS 1919 hingewiesen hat (vgl. Kisiel 1992b und 1993).

²⁰⁵ Kisiel hebt dagegen hervor, dass bereits die erste Vorlesung vom KNS 1919 den Durchbruch zu dieser Thematik darstellt (vgl. Kisiel 1987, 91 und 94; 1992b, 105 und 1993, 21).

²⁰⁶ Nur die Vorlesung vom SS 1923 (vgl. GA 63) hat „Hermeneutik der Faktizität“ auch explizit im Titel. Als nachträgliche Bezeichnung für Heideggers Projekt lässt sich „Hermeneutik der Faktizität“ aber auf die gesamte frühe Freiburger Lehrtätigkeit anwenden.

²⁰⁷ An der Verwendung des Ausdrucks „Faktizität“ in dieser Vorlesung ist interessant, dass Heidegger ihn zunächst im neukantianischen Sinne gebraucht und erst gegen Ende der Vorlesung in seinem eigenen Verständnis. Auf die neukantianische Vorgeschichte dieses Ausdrucks hat hingewiesen (vgl. Kisiel 1987, 92 f.). In diesem neukantianischen Sinn, den Kisiel ausmacht, findet sich das Wort „faktisch“ bereits ab dem KNS 1919 in Heideggers Vorlesungen (vgl. GA 56/57, 36). Die Vorlesung vom WS 1919/20 ist beherrscht von der Wendung „faktisches Leben“ (vgl. GA 58), in der sich bereits Heideggers genuine Verwendung des Terms abzeichnet.

Zentralbegriff des frühen Heideggers. Im sogenannten *Natorp-Bericht*²⁰⁸ (vom Herbst 1922) gebraucht Heidegger die Wendung „*phänomenologische Hermeneutik der Faktizität*“ (GA 62, 364) erstmals explizit als Titel für sein eigenes Projekt. Auch wenn sich die Wendung „Hermeneutik der Faktizität“ erst schrittweise durchgesetzt hat, scheint es angemessen, sie als Titel des Projekts der frühen Freiburger Vorlesungen zu verwenden.

Eine erste Aufgabe dieses Kapitels ist es, das Projekt einer „Hermeneutik der Faktizität“ näher zu bestimmen und damit in die Grundgedanken von Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen einzuführen. Das Ziel der Untersuchung ist es, Kierkegaards Rolle in dieser entscheidenden Phase der Formierung von Heideggers Denken zu beleuchten. Dabei muss beachtet werden, dass Heideggers Denken sich im Kontext zahlreicher weiterer Einflüsse entwickelte, die teilweise eng mit der Rolle Kierkegaards verbunden waren. Als wesentliche Referenzautoren können insbesondere Edmund Husserl, Wilhelm Dilthey, Max Scheler sowie mehrere Vertreter des Neukantianismus (Heinrich Rickert, Wilhelm Windelband, Paul Natorp und Emil Lask) genannt werden. Aus pragmatischen Gründen ist es freilich nicht möglich, die genannten Autoren in diesem Kapitel in der eigentlich nötigen Ausführlichkeit zu behandeln.²⁰⁹ Der Sachverhalt einer Vielzahl von Faktoren, die in komplexer Weise in Wechselwirkung miteinander stehen, darf in einer Interpretation von frühen Freiburger Vorlesungen nicht vernachlässigt werden; die Fokussierung auf die Rolle Kierkegaards soll daher weder eine Auf- noch eine Abwertung seines Einflusses gegenüber dem von anderen wichtigen Bezugspunkten implizieren. Ein Schwerpunkt wird in diesem Kapitel auf Heideggers Verhältnis zu Jaspers gelegt. Dieses Verhältnis manifestiert sich von Seiten Heideggers insbesondere in seiner Rezension von Jaspers' Buch *Psychologie der Weltanschauungen*, die im Zeitraum der frühen Freiburger Vorlesungen verfasst, wenn auch erst Jahre später

²⁰⁸ Der unter dem Namen „Natorp-Bericht“ bekannt gewordene Text entstand im Zuge der anstehenden Neubesetzungen von Extraordinaten in Marburg und Göttingen im Jahr 1922. Heidegger war für beide Stellen als Kandidat im Gespräch. Ein wesentliches Hindernis für eine Berufung war aber, dass er seit der Veröffentlichung seiner Habilitationsschrift 1916 nichts mehr publiziert hatte. Deswegen wurde gewünscht, dass Heidegger etwas Schriftliches zu seinen damaligen Forschungsarbeiten vorlegt, woraufhin er innerhalb weniger Wochen einen Bericht zu seinen Aristoteles-Studien verfasste. Heidegger verfolgte damals das Projekt, „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles“ zu verfassen, die als große Publikation im von Husserl herausgegebenen *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* geplant waren. Das Projekt eines Aristoteles-Buchs wurde schließlich gegen Ende 1924 aufgegeben und durch das Projekt von *Sein und Zeit* abgelöst. Während er in Göttingen keinen Erfolg hatte, wurde Heidegger ab dem WS 1923/24 nach Marburg berufen (vgl. GA 62, 438-444).

²⁰⁹ Das Verhältnis von Heidegger und Husserl kam in den letzten Jahren verstärkt in den Fokus der Forschung (vgl., Figal/Gander 2009, Rese 2010 und Denker/Bernet/Zaborowski 2012). Die wesentliche Monographie zu diesem Thema stammt von Crowell (vgl. Crowell 2001). Zu Diltheys Rolle für Heidegger vgl. insbesondere Kim 2001 und Makkreel 2004. Zum Verhältnis von Scheler und Heidegger vgl. Michalski 1997. Zu Heideggers Verhältnis zum Neukantianismus vgl. insbesondere die Beiträge in Strube 2009.

veröffentlicht wurde.²¹⁰ Dieser Text ist aus zwei Gründen von besonderem Interesse: Erstens handelt es sich dabei um eines von nur zwei ausgearbeiteten Manuskripten aus der Zeit der frühen Freiburger Vorlesungen (das andere ist der *Natorp-Bericht*); zweitens hat dieser Text für das Verhältnis von Heidegger zu Kierkegaard sowohl in Hinblick auf die historische Vermittlung als auch die sachliche Auseinandersetzung einen zentralen Stellenwert.

Die zentrale These, die in diesem Kapitel untermauert werden soll, lautet, dass Heideggers Bezugnahme auf Kierkegaard in seinen frühen Freiburger Vorlesungen in ganz entscheidender Weise im Zusammenhang seiner methodischen Interessen zu kontextualisieren ist. Dass sich dieses methodische Interesse bei Heidegger in hohem Maße mit religionsphänomenologischen Fragestellungen verbindet, wird in Kapitel im Detail 11 untersucht.²¹¹ In diesem Kapitel geht es zunächst darum, Heideggers Hinweise auf Kierkegaard im Kontext seiner Überlegungen zur phänomenologischen Methodologie zu betrachten. Das Kapitel beginnt damit, das Projekt einer „Hermeneutik der Faktizität“ in den frühen Freiburger Vorlesungen in seinen wichtigsten Zügen zu charakterisieren (10.1). Anschließend folgt eine detaillierte Lektüre von Heideggers *Jaspers-Rezension*, die vor allem die Konzentration auf die Methodenproblematik hervorhebt (10.2). Daran anknüpfend werden Heideggers methodische Überlegungen zum Status seiner Begrifflichkeiten als „formal anzeigend“ nachgezeichnet und die mögliche Inspiration durch Kierkegaards Ausführungen zur „indirekten Mitteilung“ diskutiert (10.3). Im vierten Unterkapitel wird noch einmal auf Heideggers spezifisches Verständnis von Hermeneutik als Selbstauslegung der Faktizität zurückgekommen (10.4). Darauf aufbauend wird in einem Exkurs die Konzeption von „Eigentlichkeit“, die sich aus Heideggers methodologischen Überlegungen ergibt, systematisch skizziert (10.5). Den Abschluss bildet ein kurzer Ausblick auf das Projekt einer Destruktion der Geschichte der Philosophie in den Marburger Vorlesungen (10.6).

10.1. Das Projekt einer „Hermeneutik der Faktizität“

In einem ersten Schritt geht es nunmehr darum, die Frage- und Problemstellung, von der Heidegger in seinen frühen Freiburger Vorlesungen ausgeht, und die daraus entspringenden Grundeinsichten, die für ihn leitend sind, zu skizzieren.

²¹⁰ Heideggers Text wurde erst 1973 durch Hans Saner erstmals veröffentlicht (vgl. Saner 1973, 70-100), der die Entstehung des Textes auf den Zeitraum von 1919-1921 datiert (vgl. Saner 1973, 100).

²¹¹ Der Zusammenhang von religionsphänomenologischen und methodischen Interessen beim frühen Heidegger wurde zum Beispiel von Jung betont: „Besonders für die frühe Entwicklung Heideggers ist die gleichzeitige Präsenz theologischer und philosophischer Motive biographischer wie systematischer Art charakteristisch, die sich aneinander abarbeiten und erst gemeinsam – wenn auch keineswegs versöhnt – die Richtung bestimmen, in die sich die Seinsfrage bewegt.“ (Jung 1990, 10)

10.1.1. Philosophie als „Urwissenschaft“

Die Fragestellung, mit der Heidegger seine frühen Freiburger Vorlesungen eröffnet, ist jene nach der Möglichkeit der Philosophie als Wissenschaft. Programmatisch beginnt er die erste Vorlesung vom KNS 1919 mit der Feststellung: „Unser Problem ist: ‚Die Idee der Philosophie als Urwissenschaft.‘“ (GA 56/57, 15) Mit dieser Problemstellung bestätigt Heidegger einerseits das Programm, das Husserl für die Phänomenologie vorgegeben hat, nämlich die Philosophie als Wissenschaft – und zwar als Urwissenschaft – zu begründen, die allen anderen Wissenschaften zugrunde liegt.²¹² Andererseits lässt sich aber auch feststellen, dass sich Heideggers Verständnis von Phänomenologie von Anfang an entscheidend von jenem Husserls unterscheidet,²¹³ obwohl Heidegger seine Kritik an Husserl in den frühen Freiburger Vorlesungen – wohl auch aufgrund der institutionellen Umstände – noch nicht offen vorträgt.²¹⁴

In der Vorlesung des Folgesemesters, *Grundprobleme der Phänomenologie*, präsentiert Heidegger eine weitere Explikation seines Verständnisses von Phänomenologie: „Die Idee der Phänomenologie ist: Ursprungswissenschaft vom Leben“ (GA 58, 81). Gegen Ende dieser Vorlesungen hält Heidegger noch einmal fest: „Ausgangspunkt der Philosophie: das faktische Leben als Faktum“ (GA 58, 162). Um diese Feststellung zu verstehen, muss zunächst geklärt werden, was Heidegger unter „faktischem Leben“ versteht. Obwohl Heidegger den Begriff „Faktizität“ in seinen frühen Freiburger Vorlesungen (spätestens ab dem WS 1920/21) ständig verwendet, unterlässt er es, eine genauere Bestimmung dieses Begriffes zu liefern. Im SS 1923 erklärt er schlicht: „*Faktizität* ist die Bezeichnung für den Seinscharakter ‚unseres‘ ‚eigenen‘ *Daseins*.“ (GA 63, 7) „Faktizität“ scheint dabei die jeweilige Situiertheit zum Ausdruck zu bringen, die nicht mehr auf anderes zurückgeführt werden kann, sondern in ihrer Kontingenz zum Ausgangspunkt genommen werden muss. Die Betonung der Unhintergebarkeit dieses (gleichwohl kontingenten) Ausgangspunkts scheint mir zentral am Ausdruck „Faktizität“. Die Faktizität des Lebens ist so zu verstehen, dass Leben ein so grundlegendes Phänomen darstellt, dass es sich nicht auf anderes zurückführen lässt; Leben ist auf

²¹² Vgl. dazu Husserls programmatische Schrift *Philosophie als strenge Wissenschaft* (vgl. Husserl 1911).

²¹³ Herrmann hat dafür argumentiert, dass sich Heideggers Verständnis von Phänomenologie bereits in dieser ersten Vorlesung grundlegend von jenem Husserls unterscheidet und macht dies begrifflich darin fest, dass er Husserls Phänomenologie als reflexive, Heideggers hingegen als hermeneutische bezeichnet (vgl. Herrmann 2000, 11-98). Gegen diese Deutung hat Zahavi Einspruch erhoben (vgl. Zahavi 2003). Es ist mir nicht möglich, das Verhältnis von Husserls und Heideggers Verständnis der Phänomenologie zu diskutieren. Ich werde mich darauf beschränken, die Grundzüge von Heideggers Verständnis von Phänomenologie, wie er es in seinen frühen Freiburger Vorlesungen vorträgt, zu skizzieren.

²¹⁴ Erst in den Marburger Vorlesungen trägt Heidegger seine Kritik an Husserl auch explizit vor (vgl. insbesondere GA 20, 123-182).

keinen weiteren Boden rückführbar, sondern in jeder Bezugnahme bereits mitgegeben und vorausgesetzt.²¹⁵

„Leben“ wird dabei von Heidegger nicht biologisch verstanden, sondern als Erleben.²¹⁶ Der fundamentale Charakter des Lebens als Erlebens ist zu sehen in Zusammenhang mit dem „Prinzip der Prinzipien“, dass Husserl in seinen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* aufgestellt hat. Dieses lautet, dass „alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär [...] darbietet, einfach hinzunehmen sei als was es sich gibt“ (Husserl 1913, 43). Heidegger deutet dieses Prinzip als eine Grundhaltung des Lebens als Erleben: „Es [das Prinzip der Prinzipien; Anm. G.T.] ist die Urintention des wahrhaften Lebens überhaupt, die Urhaltung des Erlebens und Lebens als solchen, die absolute, mit dem Erleben selbst identische *Lebenssympathie*.“ (GA 56/57, 110) Für Heidegger kommt es darauf an, „daß das volle Erfahren in seinem eigentlichen faktischen Vollzugszusammenhang im historisch existierenden Selbst gesehen wird“ (GA 9, 35).²¹⁷ Es ist also im Zusammenhang mit der für die Phänomenologie grundlegenden Frage nach dem Verständnis von Erleben und Erfahrung, dass das faktische Leben zum zentralen Problem wird.²¹⁸

²¹⁵ In Gadammers Interpretation meint Faktizität „den unverrückbaren Widerstand, den das Faktische allem Begreifen und Verstehen entgegensetzt“ (Gadamer 1987b, 218): „Faktizität meint [...] das Faktum in seinem Faktum-sein, also gerade das, wohinter man nicht zurückgehen kann.“ (Gadamer 1987b, 422) Gadamer betont, dass man sich dessen bewusst sein muss, „daß das wie ein hölzernes Eisen ist“ (Gadamer 1987b, 218), denn Faktizität meint gerade das, was nicht erklär- und verstehbar ist, sondern dem Erklären und Verstehen eine Grenze setzt. Gadamer verweist auf den christlichen Hintergrund des Ausdrucks „Faktizität“ (vgl. Gadamer 1987b, 422). Kiesel betont dagegen dessen neukantianische Vorgeschichte (vgl. Kiesel 1987, 92 f.).

²¹⁶ Heidegger erklärt im WS 1921/22 nachdrücklich: „Biologische Lebensbegriffe sind von vornherein beiseite gelassen“ (GA 61, 81). Im SS 1920 meint er zum Verständnis von Leben: „*Leben* als Erleben, (es) Er-fahren, Einholen, Erfassen“ (GA 59, 18). Bereits im KNS 1919 erläutert Heidegger anhand des bekannten „Kathedererlebnisses“ was er unter Erleben versteht (vgl. GA 56/57, 70 f.). Er erklärt dazu: „Die Erlebnisse sind Er-eignisse, insofern sie aus dem Eigenen leben und Leben nur so lebt.“ (GA 56/57, 75) Wie der Begriff „Leben“ verschwindet auch der Begriff „Erleben“ nach den frühen Freiburger Vorlesungen aus Heideggers Terminologie.

²¹⁷ Der Begriff des „Erfahrens“, der hier ganz wörtlich und verbal verstanden wird, wird von Heidegger bereits im WS 1919/20 in diesem Sinne eingeführt (vgl. GA 58, 67). Ein Jahr später erklärt er in seiner Vorlesung: „‚Erfahren‘ heißt nicht ‚zur Kenntnis nehmen‘, sondern das Sich-Auseinander-Setzen mit, das Sich-Behaupten der Gestalten des Erfahrenen. Es hat sowohl einen passiven wie einen aktiven Sinn.“ (GA 60, 9)

²¹⁸ Der Begriff „Leben“ wird von Heidegger ca. 1923/24 durch den Begriff „Dasein“ ersetzt. Bis 1922 bezieht sich Heidegger affirmativ auf die „Vieldeutigkeit des Wortes ‚Leben‘“ (GA 62, 351). Ein Grund, wieso Heidegger diesen Begriff aufnimmt, ist wohl auch, dass es sich dabei um einen damaligen Modebegriff in der Philosophie handelt, der Heidegger von Dilthey her vertraut war. Für eine Untersuchung des Verhältnisses von Heidegger zur Lebensphilosophie vgl. Schmidt 2005. Heidegger erklärt in einer Vorlesung: „Die Verschwommenheit, Vieldeutigkeit, besteht zusammen mit einer ausgeprägten Herrschaft dieses Ausdrucks.“ (GA 61, 81) Beides, die Vieldeutigkeit wie auch die Verbreitung dieses Ausdrucks, sieht er später als Nachteil. Es muss jedoch berücksichtigt werden, dass Heidegger bereits in den frühen Vorlesungen auf den „Gebrauch des Wortes ‚Leben‘“ als formal anzeigend verweist (GA 58, 198). Der Begriff „Dasein“ hat den Begriff „Leben“ wohl auch deswegen ersetzt, weil er diese formal anzeigende Funktion besser erfüllt. Ich mache den Übergang

Heideggers Projekt stimmt mit Husserl darin überein, dass es beiden um eine Untersuchung der Strukturen der Erfahrung geht; im Unterschied zu Husserl besteht diese für Heidegger aber nicht in einer Analyse des transzendentalen Bewusstseins, sondern des faktischen Lebens. Diese Analyse faktischen Lebens bezeichnet Heidegger in seiner Vorlesung vom SS 1923 als „Hermeneutik der Faktizität“. Deren Aufgabe charakterisiert er folgendermaßen: „Die Hermeneutik hat die Aufgabe, das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen. In der Hermeneutik bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst *verstehend* zu werden und zu sein.“ (GA 63, 15) Mit Hermeneutik meint Heidegger die methodisch geleitete Ausbildung der „Selbstausslegung der Faktizität“ (GA 63, 14). Die Hermeneutik ist kein Zugriff auf das faktische Leben, der dieses von außen betrachtet; vielmehr bildet das faktische Leben in der Hermeneutik sein implizites Verständnis von sich selbst aktiv aus.²¹⁹

10.1.2. Die Grundeinsichten der frühen Freiburger Vorlesungen

Die erste grundlegende Einsicht, die für sein weiteres Projekt leitend wird, ist, dass Wissenschaft als Leistung des Menschen – des faktischen Lebens, wie Heidegger sich hier ausdrückt – verständlich gemacht werden muss.²²⁰ Auch die Philosophie ist „selbst ein bestimmtes *Wie* des faktischen Lebens“ (GA 62, 351). Es stellt sich daher die Aufgabe, die Philosophie oder besser das Philosophieren aus dem faktischen Leben verständlich zu machen.

Eine der Besonderheiten der Philosophie gegenüber den anderen Wissenschaften besteht jedoch darin, dass sie nicht nur dem faktischen Leben als Erleben entspringt, sondern Philosophie zudem das faktische Leben selbst zum Untersuchungsgegenstand hat.²²¹ Philosophie als Untersuchung faktischen Lebens kann daher nicht die gleiche Struktur haben wie andere Wissenschaften, die sich in Abgrenzung zum alltäglichen

von „Leben“ zu „Dasein“ in weiterer Folge bei der Behandlung späterer Texte stillschweigend mit, ohne ihn eigens zu thematisieren.

²¹⁹ Heidegger entwickelt hier ein von der Tradition ziemlich verschiedenes Verständnis von Hermeneutik, das sich auch deutlich von den unmittelbaren Vorläufern (Schleiermacher und Dilthey) unterscheidet (vgl. Vetter 2003, 190). Wie er zum Begriff der Hermeneutik kam, erklärt Heidegger in *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden* (vgl. GA 12, 91-94). Eine Übersicht über die verschiedenen Verständnisse von Hermeneutik bietet Heidegger in § 7 von *Sein und Zeit* (vgl. GA 2, 50 f.). Für eine allgemeine Einführung in die philosophische Hermeneutik vgl. Vetter 2007.

²²⁰ Es geht darum, „die konkreten Wissenschaften in ihrem *Vollzug* zu erfassen; der Wissenschaftsprozess als historischer muß selbst zugrunde gelegt werden“ (GA 60, 9).

²²¹ „Der Gegenstand der philosophischen Forschung ist das *menschliche Dasein* als von ihr befragt auf seinen Seinscharakter.“ (GA 62, 348)

Lebensvollzug theoretisch mit ihrem Gegenstand befassen. Denn die besondere Aufgabe der Philosophie besteht darin zu untersuchen, wie diese Möglichkeit der theoretischen Haltung ihrerseits aus dem konkreten Lebensvollzug entspringt. Heidegger baut hier auf der Einsicht auf, dass die theoretische Haltung, die für die Wissenschaften kennzeichnend ist, auf ein vorthetheoretisches Fundament zurückgeht: Es muss daher „eine vor-theoretische oder übertheoretische, jedenfalls nichttheoretische Wissenschaft, eine echte Urwissenschaft geben, aus der das Theoretische selbst seinen Ursprung nimmt.“ (GA 56/57, 96) Es ist hier bereits sachlich angelegt, dass Philosophie als eine solcherart verstandene „nichttheoretische Wissenschaft“ streng genommen keine Wissenschaft ist, sondern allenfalls „Urwissenschaft“, die den Wissenschaften zugrunde liegt, sich ihnen aber nicht einordnet. Heidegger vertritt dementsprechend bereits in den frühen Freiburger Vorlesungen die These, dass „ein prinzipieller Unterschied zwischen Wissenschaft und Philosophie“ (GA 60, 3) besteht.²²² Heideggers Stellungnahmen zum Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft bleiben lange Zeit ambivalent.²²³

Neben dieser wechselseitigen Verknüpfung von Philosophie und faktischem Leben besteht eine weitere Grundeinsicht Heideggers darin, dass er davon ausgeht, dass im Gegensatz zu anderen Gegenständen das Leben eine ihm eigene Form der Zugänglichkeit hat. Leben ist immer nur im eigenen Vollzug erfahrbar; nur im Vollzug des

²²² In einer Bemerkung im Aristoteles-Seminar des SS 1921 wird besonders deutlich, dass sich Heidegger hinsichtlich der Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaft in diesem Zeitraum noch unsicher ist: „Die Analogie von Philosophie und Wissenschaft ist nur vorläufig und für die Philosophie eine Gefahr. Es könnte sein, daß die Philosophie noch einen ganz anderen Sinn hat.“ (Heidegger [1921] 2007, 13)

²²³ Kisiel schreibt dazu: „Seit dem KNS 1919, in welchem Heidegger die Philosophie als vorthetheoretische Urwissenschaft des Ursprungslebens bezeichnet hatte, gibt er eine schwankende Antwort auf die Frage, ob die phänomenologische Philosophie eine Urwissenschaft oder gar keine Wissenschaft sein soll. Denn die Philosophie ist als Urwissenschaft wie keine andere Wissenschaft, weil sie eine über- bzw. vorthetheoretische Urwissenschaft sein soll; eine nichttheoretische Wissenschaft, die gleichsam ein hölzernes Eisen zu sein scheint.“ (Kisiel 2007, 267) Erst in der Vorlesung vom WS 1928/29 scheint Heidegger hier zu einer eindeutigen Formulierung seiner Position zu finden. Dort hält er ohne Umschweife fest: „Nein, Philosophie ist keine Wissenschaft“ (GA 27, 14), und erklärt ferner: „Philosophie gehört nicht unter die ‚Gattung‘ Wissenschaft“ (GA 27, 16); und daher gilt: „Wissenschaft nicht die Idee und das Ideal ist, an dem Philosophie gemessen werden kann und darf“ (GA 27, 15) Er erklärt in dieser Vorlesung im Detail, wieso der „Begriff einer wissenschaftlichen Philosophie ein Unbegriff“ ist: „Wissenschaft ist positive Erkenntnis, d h. 1. auf Seiendes gerichtet, 2. in eins damit notwendig je auf einen Bezirk des Seienden. Philosophie aber ist beides nicht, 1. nicht auf Seiendes, sondern auf das Sein gerichtet, 2. nicht auf einen Bezirk, auch nicht auf alle zusammen, sondern wenn auf Seiendes, dann von der Frage nach dem Sein her, auf das Seiende im Ganzen.“ (GA 27, 219) Am Fundierungsverhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaft hält Heidegger freilich auch in dieser Vorlesung fest: Die Philosophie „ist ursprünglicher als jede Wissenschaft, weil alle Wissenschaft in der Philosophie verwurzelt ist, aus ihr erst entspringt“ (GA 27, 17) Seine frühere Position zumindest dem Begriff nach korrigierend fasst er diesen Zusammenhang folgendermaßen zusammen: „Philosophie ist zwar *Ursprung* der Wissenschaft, aber gerade deshalb *nicht* Wissenschaft, – auch nicht Ur-wissenschaft.“ (GA 27, 18)

Lebens ist zugänglich, was es heißt, in der Weise des Lebens zu sein: „Das Existenzphänomen erschließt sich nur einem radikal angestrebten [...] Erfahrungsvollzug. Dieser selbst ist nicht etwas abgesetzt Außerordentliches, sondern ist zu vollziehen in der faktischen Lebenserfahrung als solcher und ist von dort her anzueignen [...].“ (GA 9, 33) Schon hier wird deutlich, dass die Analyse faktischen Lebens, die Hermeneutik der Faktizität, besondere methodische Anforderungen stellt. Es ist bei diesem Untersuchungsgegenstand keine herkömmliche Beschreibung in der Perspektive der dritten Person, es ist überhaupt keine Betrachtung von außen möglich: „Der primäre Bezug zum Dasein ist nicht die Betrachtung, sondern das ‚es sein‘.“ (GA 64, 114) Dieser Sachverhalt wird von Heidegger vor allem in der *Jaspers-Rezension* nachdrücklich betont.²²⁴

Eine dritte grundlegende Einsicht Heideggers lautet, dass dem Leben eine Tendenz eigen ist, sich selbst misszuverstehen; diese Tendenz, sich selbst gerade nicht angemessen zu verstehen, dominiert das faktische Leben in seiner Alltäglichkeit. Diesen Sachverhalt thematisiert Heidegger in den frühen Freiburger Vorlesungen unter verschiedenen Begriffen: Zunächst als „Abfall“ (im SS 1920 (vgl. GA 59) und in der *Jaspers-Rezension* (vgl. GA 9, 1-44)), dann als „Ruinananz“ (WS 1921/22 (vgl. GA 61)) und schließlich als „*Verfallensgeneigtheit*“, als „*Abfallen* von sich selbst“ und als „*Verfallen* an die Welt“ (SS 1922 (GA 62, 356)). Hierbei ist von besonderem Interesse, wie sich für Heidegger das Verhältnis von angemessenem und unangemessenem Verständnis darstellt: Für Heidegger ist Missverständnis immer die Modifikation eines genuinen Verständnisses (als dessen Verschüttung, Verdeckung und Verstellung), genauso wie genuines Verständnis umgekehrt nie unabhängig von Missverständnissen möglich ist, sondern nur in Auseinandersetzung mit diesen.²²⁵ Aus diesem Zusammenhang folgt für Heidegger, dass genuines Verständnis nur durch Destruktion erreichbar ist.

Die Notwendigkeit der Destruktion in der Philosophie ergibt sich daraus, dass Philosophie an die faktische Lebenserfahrung gebunden ist. Durch diese Bindung kann sie nie voraussetzungslos sein, sondern eine ihr eigene Form der Voraussetzungslosigkeit nur dadurch erreichen, dass sie sich die je konkrete Bindung an die faktische Lebenserfahrung in einer konkreten, historischen Situation eigens vor Augen führt. Heidegger charakterisiert die „phänomenologische Destruktion“ daher als „gerichteter“ Abbau“ (GA 59, 35) dieser in das faktische Leben je konkret eingeschriebenen Voraussetzungen. Als diese explizite Berücksichtigung der eigenen Gebundenheit an die fakti-

²²⁴ Siehe Kapitel 10.2 und 10.4.

²²⁵ Gadamer betont in seiner Interpretation die Gleichursprünglichkeit von Eigentlichkeit und Verfallensgeneigtheit (vgl. Gadamer 1987b, 278). Es zeichnet sich darin ein hermeneutisches Verständnis des Verstehens ab, die von Gadamer in seinem eigenen hermeneutischen Projekt weiter gedacht wird.

schen Voraussetzungen des Philosophierens ist die Destruktion „ein Grundelement der phänomenologischen Haltung“ (GA 59, 36). Aus der Beachtung der

Tendenz zum Verfallen [...] erwächst die Einsicht, daß die konkrete Möglichkeit, die Existenzphänomene in den Blick zu bringen und in einer genuinen Begrifflichkeit zu explizieren, *nur dann* erschlossen wird, wenn die konkrete, als irgendwie noch wirksam erfahrene Tradition destruiert, und zwar gerade im Hinblick auf die Weisen und Mittel des Explizierens der selbstwirklichen Erfahrung, wenn durch die Destruktion die motivierend wirksam gewesenen Grunderfahrungen zur Abhebung gebracht und auf ihre Ursprünglichkeit hin diskutiert werden.²²⁶ (GA 9, 34)

Missverständnis ist immer die Modifikation eines genuinen Verständnisses, und zwar als ein Abfall von diesem. Daher kommt es in der Destruktion traditioneller Verständnisse auf den Rückgang zu den wirksam gewesenen Grunderfahrungen an, die es im „gerichteten Abbau“ zugänglich zu machen gilt.²²⁷

Wenn Heidegger von faktischem Leben spricht, dann meint er damit nie das Leben eines isolierten Individuums; vielmehr findet sich Leben immer in einer Welt und Geschichte, die ihm auf irreduzible Weise zugehören – hierbei handelt es sich um die vierte Grundeinsicht des frühen Heideggers. Leben wird hier der Sache nach bereits als In-der-Welt-sein gesehen; Heidegger hebt hervor, dass es kein Leben gibt, das nicht in einer Welt ist: „Unser Leben ist unsere Welt [...]. Unser Leben ist die Welt, in der wir leben, in die hinein und je innerhalb welcher die Lebenstendenzen laufen. Und unser Leben ist nur *als* Leben, insofern es in einer Welt lebt.“ (GA 58, 33) Ob wir dieses Faktum des Lebens in der Welt zum Gegenstandsbereich unserer Untersuchungen machen oder zugunsten einer theoretischen Betrachtung aus dem Blick verlieren, stellt für Heidegger die methodische Grundsatzentscheidung schlechthin dar. Entsprechend dramatisch schreibt er im KNS 1919: „Wir stehen an der methodischen Wegkreuzung, die über Leben oder Tod der Philosophie überhaupt entscheidet, an einem Abgrund: entweder ins Nichts, d.h. der absoluten Sachlichkeit, oder es gelingt der Sprung in eine *andere* Welt, oder genauer: überhaupt erst in die Welt.“ (GA 56/67, 63) Die Begrifflichkeit des Sprunges, die einen Anklang an Kierkegaard vernehmen lässt, wirkt hier eher unpassend. Denn bei diesem „Sprung“ in die Welt „springen“ wir gerade dorthin, wo wir uns als faktisches Leben immer schon befinden: in die faktische Welt. Heidegger spricht hier von einem Sprung vor dem Hintergrund einer philosophischen Theoreti-

²²⁶ Gadamer erklärt dazu: „Destruktion“, hieß für das deutsche Sprachgefühl jener Jahre durchaus nicht Zerstörung, sondern bedeutete zielsicheren Abbau, Abbau von übergelagerten Schichten, bis man auf die ursprünglichen Denkerfahrungen zurückkomme, die am Ende – damals wie heute – nirgends anderswo als in der wirklichen gesprochenen Sprache begegnen.“ (Gadamer 1995, 17)

²²⁷ Im SS 1923 thematisiert Heidegger dies als „*historische Kritik*“ (GA 63, 75) und „kritischen Abbau der Tradition“ (GA 63, 76), wobei er vor allem den „Rückgang zur griechischen Philosophie, zu *Aristoteles*“ betont, „um zu sehen, wie ein bestimmtes Ursprüngliches zu Abfall und Verdeckung kommt, und zu sehen, daß wir in diesem *Abfall* stehen“ (GA 63, 76).

sierung, in der wir die Welt zugunsten einer theoretischen Betrachtung der Dinge bereits übersprungen haben, woraus die Notwendigkeit einer methodischen Entscheidung für einen die Theoretisierung überwindenden Zugang folgt.

Leben erfährt sich nicht nur als in der Welt lebend, sondern auch als in einer Geschichte stehend. Bei der Analyse faktischen Lebens geht es immer um den Menschen „in seinem konkreten, individuellen, historischen Dasein“ (GA 59, 86). Die Strukturen von Welt und Geschichte sind von Heidegger in den frühen Freiburger Vorlesungen zwar erst rudimentär ausgearbeitet,²²⁸ worauf es ihm ankommt, wird dafür in diesen umso deutlicher: Es geht letztlich darum, die Situationsgebundenheit des Philosophierens selbst in radikaler Weise zu thematisieren, also dass Philosophie immer in einer konkreten, historischen Situation ihren Ausgang nehmen muss und sich nur in dieser Situation und ihrer eingedenkt radikal entfalten kann. „Wir behaupten aber die Wichtigkeit des Historischen für den Sinn des Philosophierens überhaupt“ (GA 60, 35), schreibt Heidegger programmatisch.²²⁹ Die historische Situiertheit des Philosophierens zu ergreifen ist dabei eine Aufgabe, die nur die Philosophie selbst leisten kann: „Das *Historische* der Philosophie wird nur *im Philosophieren* selbst ergriffen. Es ist nur wie Existenz greifbar, zugänglich aus dem rein faktischen Leben, also mit und durch Geschichte.“ (GA 61, 1) Philosophie versteht sich also nur dann radikal selbst, wenn sie sich aus ihrer historischen Kontextgebundenheit begreift und in dieser ergreift: „Radikale Philosophie ist selbst historisch, sie muß ihre eigene Geschichte befragen. Es gibt auf einem höheren Niveau keine Trennung von Geschichte und Philosophie.“²³⁰ (Heidegger [1922/23] 2007, 24)

²²⁸ Heidegger differenziert in den frühen Freiburger Vorlesungen auch noch nicht wie in *Sein und Zeit* zwischen Geschichte und Historie; „historisch“ und „geschichtlich“ werden in diesen synonym verwendet. Die sachliche Unterscheidung ist aber bereits angelegt, wenn er zwischen Objektgeschichte und Vollzugsgeschichte unterscheidet (vgl. GA 60, 84 und 86-90). Siehe Kapitel 11.5.2.

²²⁹ Ausführlicher beschäftigt sich Heidegger mit dem Verständnis der Geschichte bzw. des Historischen in den Vorlesungen vom SS 1920 (vgl. GA 59, 43-86) und WS 1920/21 (vgl. GA 60, 31-54). Auch in der *Jaspers-Rezension* äußert er sich mehrfach zur Thematik der Geschichte (vgl. GA 9, 32, 33, 38 f.). Im WS 1920/21 verweist er auf das Historische als „ein eigenartiges Kernproblem“ (GA 60, 5) und erklärt zudem, dass auch die Bedeutung von „Faktizität“ „nur vom Begriff des ‚Historischen‘ her verständlich“ wird (GA 60, 9).

²³⁰ Eine äußerst spannende Frage, die im Rahmen dieser Arbeit aber nur angedeutet werden kann, besteht darin, ob diese Betonung der geschichtlichen Situiertheit des Philosophierens, die in den frühen Freiburger Vorlesungen eine Grundeinsicht darstellt, in *Sein und Zeit* ebenso berücksichtigt wird oder am Weg dorthin verloren geht.

10.2. Heideggers „Anmerkungen zu Jaspers’ ‚Psychologie der Weltanschauungen‘“

Wie bereits ausgeführt ist Heideggers *Jaspers-Rezension* für diese Untersuchung aus mehreren Gründen von besonderem Interesse.²³¹ Erstens handelt es sich dabei (neben dem *Natorp-Bericht*) um eines von nur zwei von Heidegger ‚fertig‘ ausgearbeiteten Manuskripte aus der Zeit der frühen Freiburger Vorlesungen – ansonsten ist uns Heideggers Denken aus dieser Zeit nur durch Vorlesungsnotizen und -mitschriften überliefert, wobei bei diesen der Einfluss didaktischer Anforderungen auf die Textgestaltung berücksichtigt werden muss. Zweitens bezieht sich Jaspers in seinem Werk wiederholt explizit und nachdrücklich auf Kierkegaard und ist damit die wichtigste Vermittlungsfigur zwischen Kierkegaard und Heidegger.²³² Drittens kommt Heideggers *Jaspers-Rezension* auch sachlich eine zentrale Stellung für sein Verhältnis zu Kierkegaard zu, sofern sich in diesem Text Heideggers affirmative Bezugnahme auf Kierkegaard im Kontext der Methodenproblematik besonders deutlich manifestiert.²³³

10.2.1. Heideggers Rezension als „destruktive“ Kritik

Heideggers Rezension zeigt an einem konkreten Beispiel, was Heidegger unter Destruktion versteht. Es ist zunächst keine Kritik von einem externen Standpunkt; in diesem Sinne erklärt Heidegger am Anfang seiner Besprechung, dass Jaspers weder an bestehenden Lehrsätzen noch an einem bereits definierten System gemessen wird:

²³¹ Aus den bislang veröffentlichten Briefwechseln lässt sich die äußerliche Entstehungsgeschichte des Textes gut rekonstruieren. Die Eckdaten der Entstehung sind, dass Jaspers’ *Psychologie der Weltanschauungen* 1919 erschienen ist und Heidegger seine Besprechung im Juni 1921 Jaspers zukommen ließ. Neben Jaspers erhielten auch Husserl und Rickert einen Durchschlag des Manuskripts (vgl. Heidegger/Jaspers 1990, 21). Aus Heideggers Briefwechsel mit Rickert wissen wir, dass Heidegger bereits Anfang 1920 Pläne hatte, seine Auseinandersetzung mit Jaspers’ Buch in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* zu veröffentlichen (vgl. Heidegger/Rickert 2002, 49). Interessanterweise war er sich zu diesem Zeitpunkt noch mit Rickert einig, der das Buch grundsätzlich ablehnte: „Dieses Buch muß meines Erachtens, gerade weil es sehr viel bietet, von überall her gelernt hat und einem Zug der Zeit entgegenkommt, auf das schärfste bekämpft werden.“ (Heidegger/Rickert 2002, 49) Am 21. April 1920, kurz nach der ersten Begegnung zwischen Heidegger und Jaspers anlässlich der Feier von Husserls Geburtstag (vgl. Jaspers 1977, 92), erwähnt Heidegger die Besprechung Jaspers gegenüber in einem Brief (vgl. Heidegger/Jaspers 1990, 15) und am 21. Jänner 1921 schreibt er an diesen, er müsse sich „die Rezension ihres Buches nochmal vornehmen“ (Heidegger/Jaspers 1990, 19). Am 25. Juni 1921 schickt Heidegger die Besprechung schließlich an Jaspers mit dem Hinweis, dass sie wohl unveröffentlicht bleiben wird, weil ihm von den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* nicht genug Platz eingeräumt wird (vgl. Heidegger/Jaspers 1990, 21 und Heidegger/Rickert 2002, 56).

²³² Siehe Kapitel 7.2.

²³³ In der folgenden Nachzeichnung von Heideggers Besprechung geht es mir ausschließlich darum, Heideggers Position verständlich zu machen. Die Frage, inwiefern Heidegger mit seiner Kritik Jaspers gerecht wird, bleibt dabei ausgespart. Das Verhältnis von Heidegger zu Jaspers wird hier nur insofern einbezogen, als es eine Verdeutlichung von Heideggers Position darstellt und indirekt auch einiges über Heideggers Verhältnis zu Kierkegaard erfahren lässt.

„Jaspers' Betrachtungen werden also nicht konfrontiert mit einer ausgeformten, in ihrer Weise sicher fundierten Philosophie. [...] Ebenso wenig sollen sie gemessen werden an einem fixierten Ideal methodischer wissenschaftlich-philosophischer Strenge“; schließlich sollen sie auch nicht an festgeschriebenen Maßstäben und Ideen „wie ‚absolute Wahrheitsgeltung‘, ‚Relativismus‘ und ‚Skeptizismus‘“ beurteilt werden; es „bleibt jede bestimmt orientierte Maßstab-Kritik außer Funktion gesetzt“ (GA 9, 3). Dagegen stellt Heideggers Besprechung den Anspruch, eine „den immanenten Intentionen sich anmessende und ihnen nachgehende Kritik“ (GA 9, 1) zu sein.

Destruktion ist aber auch keine immanente Kritik im herkömmlichen Sinn. Es geht nicht darum, durch den Nachweis von Widersprüchen in der Argumentation diese zu widerlegen. Worauf die destruktive Kritik abzielt ist vielmehr,

die eigentliche Tendenz der Jasperschen Arbeit frei[zugeben]; sie will gerade mit dieser Freigabe die durchherrschende Zugrichtung der Problematik und deren Grundmotive zu schärferer Abhebung bringen und ausmachen, in welcher Weise der Ansatz der Aufgabe, die Wahl und Verwendungsart der methodischen Mittel in der Durchführung diesen Tendenzen selbst und ihren abhebbaren Vorweisungen genuin entsprechen, ob überhaupt diese Motive und Tendenzen radikal genug geschöpft sind im Hinblick auf die vortastende Grundrichtung des Philosophierens (GA 9, 2 f.).

Heideggers Destruktion unterscheidet sich also insofern von einer herkömmlichen Kritik, als es ihm nicht darum geht, andere Positionen zu widerlegen bzw. Standpunkte gegeneinander abzuwägen; die Destruktion hat darin ein spezifisches positives Ergebnis, die jeweilige Grunderfahrung zur Abhebung zu bringen und neue Fragestellungen zu eröffnen. Entsprechend erklärt Heidegger schon im KNS 1919: „Kritik ist positives Heraushören der echten Motivation.“ (GA 56/57, 126) In der *Jaspers-Rezension* verdeutlicht er, dass die Aufgabe der Destruktion „gleichbedeutend ist mit der Explikation der motivgebenden ursprünglichen Situationen, denen die philosophischen Grundhaltungen entspringen“ (GA 9, 3 f.).

Für Heidegger charakterisiert dies eine kritisch-destruktive Grundhaltung des Philosophierens. Die aus dieser Haltung entspringende Kritik ist „phänomenologisch“ und „voraussetzungslos“ (GA 9, 4). Zur Voraussetzungslosigkeit dieser Kritik ist zu sagen, dass für Heidegger feststeht, dass eine bestimmte sachliche Orientierung und die Verwendung leitender Begrifflichkeiten (sogenannter „Vorgriffe“) unvermeidliche Voraussetzung allen Verstehens sind. Heidegger gibt zu bedenken, „daß Vorgriffe ‚überall‘ in der faktischen Lebenserfahrung ‚sind‘ (also auch in den Wissenschaften und im Philosophieren) und daß es nur darauf ankommt, sie selbst [...] mitzuerfahren, und zwar in der von ihnen selbst geforderten Eigenhelligkeit“ (GA 9, 9). Zur Sache selbst gelange man daher immer nur durch Kritik dieser Vorgriffe und Grundannahmen; daraus folgt, „daß Voraussetzungslosigkeit selbst nur in faktisch historisch orientierter Eigenkritik gewonnen werden kann“ (GA 9, 5). Auf die berühmte Maxime der Phänomenologie –

„zu den Sachen selbst“ – anspielend schreibt Heidegger: „Zu den für die Philosophie in Betracht kommenden ‚Sachen selbst‘ ist ein weiter Weg“ (GA 9, 5); denn es müsse berücksichtigt werden, dass es sein könnte, „daß uns sogar die Zugangsrichtungen zu den Sachen der Philosophie verdeckt lägen und es eines radikalen Ab- und Rückbaus bedürfte, einer eigentlichen, im Sinne des Philosophierens selbst mitvollzogenen Auseinandersetzung mit der Geschichte, die wir selbst ‚sind‘“ (GA 9, 5). Phänomenologisch sei diese Haltung insofern, als „eine von ihr geführte Kritik dem nachgeht, was anschauungsmäßige Erfahrungsgrundlage (Erfahrung im phänomenologischen Sinne verstanden) des Problemansatzes und der begrifflichen Explikation ausmacht“ (GA 9, 6). Heidegger macht hier noch einmal deutlich, dass er mit seiner destruktiven Kritik die positive Absicht verfolgt, die unausgesprochenen Voraussetzungen, die in der Wahl des Untersuchungsansatz und der verwendeten Begrifflichkeiten bereits impliziert sind, explizit zu machen, um dadurch zu den ursprünglichen Motiven und echten Einsichten, auf die eine Theorie aufbaut, zu gelangen.

Ursprüngliche Motive und echte Einsichten macht Heidegger in Jaspers' Buch darin fest, dass er die *Psychologie der Weltanschauungen* als einen originellen – wenn auch methodisch unausgereiften – Versuch liest, eine Phänomenologie der Strukturen der Existenz zu erarbeiten. Damit kann Jaspers (ähnlich wie die Lebensphilosophie Diltheys (vgl. GA 9, 14)) für Heidegger zu einem Vorläufer seiner eigenen Hermeneutik der Faktizität werden. Heidegger sieht in Jaspers also einen der wenigen Weggefährten, an dessen Arbeit er affirmativ anknüpfen kann.²³⁴ Er betont die „Eigenständigkeit und Bedeutung der Leistung“ von Jaspers gegenüber den bestehenden Strömungen in der Philosophie und erklärt daher, dass die Voraussetzungen „für eine positiv aufschließende Kritik der von Jaspers vorgelegten Arbeit aus dem Besitzstand gegenwärtigen wissenschaftlichen und philosophischen Erkennens *nicht* verfügbar ist“ (GA 9, 1). Heidegger lobt zudem die analytischen Fähigkeiten von Jaspers: „Jaspers läßt hier seine zwar an Kierkegaard und Nietzsche geschulte, aber doch ganz ungewöhnliche Fähigkeit und Energie im Aufbrechen und Hervorholen ‚seelischer Zustände‘ wirksam werden und bringt dadurch die vorkommenden Phänomene zu einer wertvollen, wenn auch mehr nur ordnenden Konzentration.“ (GA 9, 11) Im letzten Satz dieses Zitats klingt aber auch Heideggers Kritik an, die sich vor allem gegen die methodische Vorgehensweise von Jaspers richtet.

Heidegger fasst das zu Affirmierende und Kritisierende an Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen* folgendermaßen zusammen: „Das Vorwärtsführende der Jasperschen Arbeit liegt darin, daß er durch ordnendes Beistellen von bisher so nicht gesehenen

²³⁴ Heidegger erklärt entsprechend in einer Vorlesung: „Der Einzige auf dem Wege zu einer solchen Philosophie, ohne allerdings seinen Weg zu sehen, ist Jaspers (‚Psychologie der Weltanschauungen‘, 1919). Er ist nur möglich auf dem Boden der Diltheyschen Intuitionen.“ (GA 59, 174)

Phänomenen auf das Existenzproblem in verstärkter Konzentration aufmerksam gemacht und im Zusammenhang damit das Problem der Psychologie in prinzipiellere Dimensionen hineingestellt hat.“ (GA 9, 15) Das „philosophische Versagen“ (GA 9, 15) hingegen betreffe dessen methodische Vorgehensweise. Insbesondere bemängelt Heidegger, dass die notwendige Eigenkritik von Jaspers nicht durchgeführt wurde; Heidegger möchte in seiner Rezension sozusagen die von Jaspers verabsäumte Kritik an dessen Voraussetzungen nachholen, um dadurch zu den ursprünglichen Motiven und Einsichten zu gelangen.

10.2.2. Die Kritik an Jaspers' Methode

Im Folgenden soll Heideggers Kritik an Jaspers' Methode im Detail nachgezeichnet werden. Heidegger stellt es sich als Aufgabe zu untersuchen, ob die Methode mit dem Untersuchungsziel, und insbesondere der Eigenart des zu untersuchenden Gegenstandes, übereinstimmt. Seine Konklusion lautet, dass die Methode, die Jaspers in seiner *Psychologie der Weltanschauungen* zur Anwendung bringt, für die von Jaspers angestrebte Phänomenologie der Strukturen der Existenz unangemessen ist. In diesem Zusammenhang bemängelt er vor allem, dass Jaspers von gewissen traditionellen Vorgriffen und Voraussetzungen ausgehe, die er ungeprüft übernimmt. Sein Ziel ist es daher, diese Vorgriffe und Grundannahmen explizit zu machen.

Erstens erklärt Heidegger in Hinblick auf den Ursprung von Jaspers' Vorgriffen, dass dieser von dem ausgehe, „was er zum Teil unbewußt, zum Teil in reflektierter Aneignung aus der eigenen geistesgeschichtlichen Gegenwart aufgenommen hat“ (GA 9, 23). Insbesondere sei dabei zu bemerken, dass Jaspers ungeprüft ein überliefertes Verständnis von Existenz übernimmt; Heidegger erwähnt hierbei explizit die Anleihen an die Existenzauffassungen von Kierkegaard und Nietzsche (vgl. GA 9, 11).²³⁵

Zweitens wird Jaspers' methodische Weichenstellung von Heidegger kritisch diskutiert. Jaspers' Behauptung, dass keine Methode für seine Untersuchung leitend sei, dass er „keine beherrschende [Methode hat], sondern bald diese, bald jene“ (Jaspers 1919, 11), stellt für Heidegger gerade seine methodische Naivität zur Schau (vgl. GA 9, 8). Insbesondere richtet sich die Kritik gegen Jaspers' methodische Grundhaltung des bloßen Betrachtens: Was damit bestenfalls erreicht wird, ist, wie Jaspers selbst ausführt, ein „Katalog“, eine Stoffsammlung und Ordnung (vgl. Jaspers 1919, 14 f.). Dies vermag

²³⁵ In diesem Zusammenhang hebt Heidegger an Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen* das „Referat Kierkegaards“ (vgl. Jaspers 1919, 370-381) und die Analyse der „Grenzsituationen“ (vgl. Jaspers 1919, 202-251) hervor. Ein weiteres Beispiel ist der Begriff des Absoluten, worin Heidegger einen „Synkretismus der Kantischen Antinomienlehre und des dort leitenden Unendlichkeitsbegriffes mit dem von seinem spezifisch lutherisch-religiösen beziehungsweise theologisch ‚gereinigte‘ Begriff des Absoluten Kierkegaards“ (GA 9, 27) erkennt.

jedoch laut Heidegger gerade nicht das zu leisten, was Jaspers sich davon verspricht, nämlich Objektivität und „Nichteingreifen in die persönliche Entscheidung“: „Im Gegenteil gerade dadurch, daß Jaspers seine Untersuchung als bloße Betrachtung gibt“, treibe er

in die Suggestion, sein selbst unabgehobener Vorgriff (Leben als Ganzes) und die damit zusammenhängenden wesentlichen Weisen des Artikulierens seien etwas Unverbindliches, Selbstverständliches, wo sich gerade doch am Sinn dieser Begriffe und dem Wie des Interpretierens alles entscheidet. Die bloße Betrachtung gibt gerade das nicht, was sie geben will, die Möglichkeit eines radikalen Nachprüfens und Entscheidens (GA 9, 42).

Drittens – und besonders schwerwiegend – werde von Jaspers die besondere Methodenproblematik, die sich im Kontext einer Hermeneutik der Faktizität ergibt, nicht gesehen. Er bemerke nämlich nicht, dass „das eigentliche Existenzphänomen auf eine ihm eigentümlichen Zugangsvollzug hinweist“ (GA 9, 35). Jaspers möchte das Seelenleben rein objektiv studieren, berücksichtige dabei aber nicht, dass Leben nur im jeweils eigenen Vollzug erfahrbar ist und dem Leben eine Form der *Selbsthabe* eigen ist, die nicht in objektiver Weise studiert werden kann. Sein theoretischer Ansatz versperre ihm den Blick, die Besonderheit der Existenz zu sehen: dass diese mich selbst betrifft und nur in meinem Betroffensein erfahrbar ist.

Dadurch bleiben ihm viertens auch wesentliche Charakteristika des faktischen Lebens verborgen. Insbesondere könne festgehalten werden, dass Jaspers „das Historische als eine Grundsinnbestimmtheit von Existenz nicht gesehen“ (GA 9, 39) hat, also nicht berücksichtigen kann, dass faktische Existenz ihrerseits geschichtlich ist und auch eine Analyse der Strukturen der Existenz immer schon geschichtlich vermittelt ist.

Zusammenfassend bemerkt Heidegger zu Jaspers' Methodenentscheidung: „Die Art und Weise, wie Jaspers die ‚Methode‘ gewählt hat und wie er sie selbst deutet, ist einmal im Vorgriff motiviert, geht im besonderen auf den ausdrücklich vermerkten Einfluß Max Webers und Kierkegaards zurück, allerdings beide Male nur auf dem Wege eines, im Vorgriff motivierten prinzipiellen Mißverstehens der eigentlichen Intention beider.“ (GA 9, 40) Worin besteht für Heidegger das Missverständnis in Jaspers' Anknüpfung an Weber und Kierkegaard? Diese Frage ist für diese Untersuchung von besonderem Interesse, weil sich aus ihrer Beantwortung wohl auch Rückschlüsse ziehen lassen, wie Heidegger seine eigene Methodologie im Verhältnis zu (Weber und) Kierkegaard sieht. Heidegger erschwert uns jedoch eine genauere Klärung, weil seine Ausführungen zu dieser Frage nicht einmal zwei Seiten umfassen (wobei der weitaus größere Teil auf Weber entfällt, während Kierkegaard überhaupt nur in zwei Sätzen berücksichtigt wird).

10.2.3. Anknüpfungen an Weber und Kierkegaard

Was Weber betrifft, betont Heidegger, dass für diesen das „Methodenproblem und zwar gerade und nur *im Umkreis seiner eigenen Wissenschaft ein brennendes*“ (GA 9, 40) war.²³⁶ Weber beschäftigte die Frage nach der Grundlegung der Sozialwissenschaften und in diesem Zusammenhang vor allem die Frage nach der den Sozialwissenschaften angemessenen Methode. In Heideggers Feststellung liegt einerseits eine Wertschätzung von Webers Streben nach einer angemessenen Methode, andererseits aber auch die scharfe Begrenzung der Reichweite seiner Bemühungen auf das Feld der Sozialwissenschaften. Damit ist auch schon Heideggers Kritik an Jaspers' Orientierung am Weber-schen Methodenideal vorgezeichnet. Diese betrifft die Übertragung von Methoden der Sozialwissenschaften in das Feld der Psychologie. Es sei gerade ein „Mißverständnis der eigentlichen wissenschaftlichen Vehemenz Max Webers, wenn man *diese* Einstellung [...] einfach in die Psychologie und sogar noch in Bemühungen in das *Ganze* der Psychologie [...] hinübernimmt“ (GA 9, 40 f.) Hingegen wäre es „echte Nachfolge“ Webers, wenn man sich im eigenen Forschungsgebiet „ebenso radikal und unausgesetzt“ (GA 9, 41) um eine angemessene Methode bemühen würde. Heidegger geht hier von der Einsicht aus, dass es für jedes Gebiet eine eigene Methode und einen eigenen Maßstab wissenschaftlicher Strenge gibt. Daher ist es für Heidegger fragwürdig, ob Webers Forderung für die Sozialwissenschaften nach Wertfreiheit – also der strengen Scheidung von wissenschaftlicher, objektiver Betrachtung und subjektivem, weltanschaulichem Werturteil – überhaupt auf den Bereich philosophischen Forschens übertragen werden kann (vgl. GA 9, 41). Jaspers erklärt hingegen, dass die webersche „Trennung von weltanschaulicher Wertung und wissenschaftlicher Betrachtung, für die er nach früheren Formulierungen doch erst das Pathos brachte, [...] auch in dem vorliegenden Versuch erstrebt werden [möchte].“ (Jaspers 1919, 13) Doch auch Jaspers selbst scheint die darin liegenden Schwierigkeiten zu erahnen: „Trotzdem wir uns bemühen, jedes Werturteil zu vermeiden, werden wir es nicht hindern können, daß Werturteile unausgesprochen immer mitschwingen. Diese wollen wir aber suspendieren und uns nur der Betrachtung hingeben.“ (Jaspers 1919, 5)

Zu Kierkegaard erklärt Heidegger in diesem Zusammenhang das Folgende:

Hinsichtlich Kierkegaard muß doch darauf hingewiesen werden, daß nicht oft in der Philosophie beziehungsweise Theologie (wo, ist hier gleichgültig) eine solche Höhe strengen Methodenbewußtseins erreicht worden ist wie gerade von ihm. Man gibt gerade das Entscheidende an Kierkegaard aus der Hand, wenn dieses Methodenbewußtsein übersehen, beziehungsweise in sekundärer Bedeutung genommen wird. (GA 9, 41)

²³⁶ Weitere Notizen von Heidegger zu Weber sind abgedruckt in GA 58, 190-196.

Dieser kurze Hinweis macht nachdrücklich deutlich, dass Heidegger sich hier nicht auf Kierkegaards Existenzauffassung beruft – und schon gar nicht danach trachtet, diese zu übernehmen –, sondern auf dessen Methodenbewusstsein.²³⁷ Das kierkegaardsche Methodenbewusstsein verbindet sich hier für Heidegger mit der klassischen phänomenologischen Forderung, dass „echte Methode immer nur – wie Husserl das eindringlich zum Bewußtsein gebracht hat – dem Grundcharakter eines bestimmten Gegenstandsbereichs und seiner Problematik entwächst“ (GA 58, 4).²³⁸

Die phänomenologische Grundeinsicht, die bereits bei Husserl zu finden ist, lautet, dass die Methode immer der Sache gemäß entwickelt werden muss. Kierkegaards großer Verdienst besteht für Heidegger einerseits darin, dies für eine Analyse der Strukturen der Existenz gesehen und daraus die nötigen Konsequenzen gezogen zu haben. Heidegger betont, wie bereits ausgeführt, dass „das eigentliche Existenzphänomen auf einen ihm eigentümlichen Zugangsvollzug hinweist,“ was mit anderen Worten bedeutet, dass „es nur in einem in bestimmter Weise zu gewinnenden Wie des Erfahrens gehabt wird, daß gerade dieses *Wie* der Aneignung, ja das Wie des Aneignungsvollzugsansatzes entscheidend ist“ (GA 9, 35). Für Heidegger stellt sich die Frage der angemessenen Methode für die Analyse faktischen Lebens als die Frage nach dem Wie des Vollzugs dieser Aneignung. Eine der zentralen Methodenfrage der Hermeneutik der Faktizität lautet daher: Wie kann der in der Existenz vorgezeichnete eigentümliche Zugang zu diesem Phänomen in expliziter Aneignung aktiv vollzogen werden? Wie ist eine Grunderfahrung dieses Phänomens zu erreichen?

Andererseits taucht mit Kierkegaard ein weiteres Problem auf, dass bei Husserl nicht in dieser Form virulent wurde: die Frage der phänomenologischen Kommunikation (vgl. Burch 2011, 8 ff.). Wie können Einsichten, die aus der Aneignung des Wie des eigenen Lebens gewonnen wurden, kommuniziert werden? Wie lassen sich Grunderfahrungen des faktischen Lebens einer Explikation zuführen, die es erlaubt, diese so mitzuteilen, dass diese nicht in einen sicheren Wissensgehalt überführt werden, sondern weiterhin auf den methodischen Vorrang des Wie vor dem Was hingewiesen wird? Neben der Herausforderung des eigenen Erfahrungsvollzugs taucht hier also die weitere Schwie-

²³⁷ Löwith bezieht sich in seinem Brief an Heidegger vom 17. August 1921 auf diese Stelle und macht dabei deutlich, dass sie ihm nicht verständlich wurde: „Ein Satz wie der dass ‚das Entscheidende bei Kierkegaard das methodologische Bewusstsein sei‘, ist mir nicht ganz verständlich geworden!? Natürlich weiß er um das Entscheidende der christlichen Buchproblematik und wendet darauf die Hegelsche Dialektik an, er weiß aber genau Bescheid um das Entscheidende des Zugangsvollzugs, des Wie des Sichselbsthabens etc. (siehe „christliche Predigten“ mit ihrer durchsichtigen Methode und Darstellungsformen etc.), führt sogar seine Methodik oft eintönig und starr und wiederholend durch – was wenig schadet weil er einfach unendlich konzentriert und tief nicht nur philosophisch die *Problematik* der [sic!] Wie der bekümmerten Selbstaneignung des Selbst sieht, sondern das *Selbst* sieht und erfährt!“ (Heidegger/Löwith 2014, o.S.)

²³⁸ Dass sich hier die Grundmotive Kierkegaards und Husserls bei Heidegger fruchtbar verbinden, haben auch Gadamer (1995, 17) und Burch (2011, 12) betont.

rigkeit auf, wie eine Mitteilung der dadurch gewonnenen Einsichten möglich ist. Als Antwort auf diese beiden Herausforderungen einer Hermeneutik der Faktizität ist ein besonderer Status der verwendeten Begrifflichkeiten erforderlich. Heidegger nennt diesen Status „formale Anzeige“.

In der *Jaspers-Rezension* liefert Heidegger keine genaueren Hinweise, wie die „formale Anzeige“ zu verstehen ist. Er bemerkt nur, dass es sich dabei um „eine bestimmte Methodenstufe phänomenologischer Explikation“ (GA 9, 29) handelt, über die aber in diesem Rahmen nicht weiter zu handeln ist; wogegen sich die „formale Anzeige“ richtet, ist das unkritische Übernehmen überlieferter Existenzauffassungen:

Mit der formalen Anzeige (worin ein methodischer, hier nicht näher zu explizierender Grund-sinn aller philosophischen Begriffe und Begriffszusammenhänge zu sehen ist) soll gerade dem unkritischen Verfallen an eine bestimmte Existenzauffassung etwa Kierkegaards oder Nietzsches vorgebeugt werden, um die Möglichkeit zu gewinnen, einem genuinen Sinn des Existenzphänomens nachzugehen und den Nachgang zu explizieren. (GA 9, 10 f.)

Heidegger beruft sich hier abermals auf Kierkegaard, wobei wiederum nicht dessen Existenzauffassung, sondern dessen Methodenbewusstsein der Grund für Heideggers affirmative Bezugnahme ist – ein Methodenbewusstsein, das es laut Heidegger gerade verbietet, sich ohne destruktive Kritik an Kierkegaards Verständnis der Existenz zu orientieren.

10.3. „Formale Anzeige“ und „indirekte Mitteilung“

Um diese affirmative Bezugnahme auf Kierkegaards Methodenbewusstsein nachvollziehen zu können, ist es nunmehr notwendig, Heideggers Verständnis seiner Begriffe als „formal anzeigend“ nachzuzeichnen und zu fragen, inwiefern Kierkegaards „indirekte Mitteilung“ hierbei, wie häufig bemerkt wurde,²³⁹ als Inspirationsquelle dienen konnte.²⁴⁰

²³⁹ Auf diese Verbindung wurde unter anderem von Gadamer (1987b, 316 und 389) und Vetter (2000, 280 f. und 2005, 16 ff.) hingewiesen.

²⁴⁰ Die „formale Anzeige“ ist in den letzten zwanzig Jahren wiederholt in das Blickfeld der Heidegger-Forschung gerückt. Für eine Monographie zu diesem Thema vgl. Imdahl 1997. Die Verbindung von Heideggers formaler Anzeige zur Theologie wurde mehrfach betont (vgl. Dahlstrom 1994 and De Vries 1998). Die formale Anzeige spielt auch in einer Diskussion zwischen Lafont und Dreyfus über die Rolle der Sprache in Heideggers Phänomenologie eine wichtige Rolle (vgl. Shockey 2010). Die Thematik der formalen Anzeige wurde auch mit der Diskussion um das Verhältnis von Husserls und Heideggers Phänomenologie in einen Zusammenhang gebracht (vgl. Burch 2011).

10.3.1. Heideggers „formale Anzeige“

Die „formale Anzeige“ wird von Heidegger erstmals in der Vorlesung vom WS 1919/20 erwähnt (vgl. GA 58, 248) und dann vor allem in den Texten des folgenden Jahres weiter entwickelt: den Vorlesungen vom SS 1920 (vgl. GA 59) und vom WS 1920/21 (vgl. GA 60, 1-156) sowie der *Jaspers-Rezension* (vgl. GA 9, 1-44).²⁴¹ Diesen Texten gemeinsam ist Heideggers großes Interesse an der Frage der phänomenologischen Methodik.²⁴² Die für Heideggers Überlegungen zur formalen Anzeige leitende Einsicht ist, dass die Besonderheit des Untersuchungsgegenstandes – des faktischen Lebens bzw. später des Daseins – einen besonderen Status der für die Analyse verwendeten Begrifflichkeiten erforderlich macht. In *Sein und Zeit* wird dieser Einsicht durch die Unterscheidung von kategorialen und existenzialen Bestimmungen Rechnung getragen; während Heidegger für die Begriffe der Untersuchung von nicht-daseinsmäßigem Seienden am Terminus *Kategorien* festhält, bezeichnet er die von ihm aufgezeigten Bestimmungen des Daseins als *Existenzialien* (vgl. GA 2, 59).²⁴³ Diese grundsätzliche Unterscheidung von existenzialen und kategorialen Bestimmungen ist in der *Paulus-Vorlesung* bereits sachlich angelegt: „Es wird sich aber zeigen, daß durch die Explikation des faktischen Daseins das gesamte traditionelle Kategoriensystem gesprengt wird: so radikal neu werden die *Kategorien des faktischen Daseins* sein.“ (GA 60, 54)

²⁴¹ In *Sein und Zeit* wird die „formale Anzeige“ nur hin und wieder beiläufig erwähnt, es wird aus diesen Erwähnungen jedoch deutlich, dass Heidegger den Status seiner Analyse weiterhin als „formal anzeigend“ versteht (vgl. GA 2, 153, 156, 307 und 415-417). In der Vorlesung vom WS 1929/30 kommt Heidegger noch einmal auf die „formale Anzeige“ zu sprechen (vgl. GA 29/30, 421-431) und erklärt, dass es der Grundcharakter der philosophischen Begriffe ist, formal anzeigend zu sein (GA 29/30, 425). Vgl. dazu Dijk 1991 und Vetter 2005, 23 ff.

²⁴² Darüber darf auch nicht hinwegtäuschen, dass Heidegger seine Vorlesung im WS 1920/21 zur *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* hält; diese Vorlesung enthält ganz im Gegenteil sogar die elaboriertesten Ausführungen zu Fragen der Methodologie und insbesondere zur „formalen Anzeige“. Die ersten 65 Seiten der Vorlesung widmen sich durchgehend methodologischen Überlegungen. Heidegger eröffnet die Vorlesung mit der Feststellung, dass ein prinzipieller Unterschied zwischen einzelwissenschaftlichen Begriffen, die durch ihre Einordnung in einen Sachzusammenhang eine genaue Bestimmung erfahren, und philosophischen Begriffen, deren Sinn prinzipiell immer unsicher bleibt, besteht (vgl. GA 60, 3). Damit knüpft er an die Thematik der Vorlesung vom SS 1920, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (vgl. GA 59), an, die sich bereits mit der Frage nach dem Status der Begriffe phänomenologischer Analysen beschäftigte. Das viertes Kapitel der Vorlesung (vgl. GA 60, 55-65) beschäftigt sich explizit mit der „formalen Anzeige“. Vielleicht ist es kein Zufall, dass ausgerechnet die *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* für Heidegger der Anlass war, sich am ausführlichsten mit Methodenfragen zu beschäftigen. Diese Ansicht vertritt Pöggeler: „So muss Heidegger gerade in dieser Vorlesung die Lehre von den formal-anzeigenden Begriffen gebrauchen: diese hermeneutischen Begriffe führen in eine Situation der Entscheidung, lassen die konkrete Entscheidung aber in der Schweben. Es ist Kierkegaards indirekte Mitteilung, die hier Pate gestanden hat.“ (Pöggeler 1987, 134) Die Frage nach einem möglichen immanenten Zusammenhang von Heideggers religionsphänomenologischen und methodologischen Interessen wird im folgenden Kapitel wieder aufgegriffen. Dieses Kapitel hat zunächst zum Ziel, Heideggers Methodenverständnis – und die mögliche Inspiration durch Kierkegaard – unabhängig von dieser Frage nachzuzeichnen.

²⁴³ Siehe Kapitel 13.2.

Wie bereits dargelegt, insistiert Heidegger darauf, dass faktisches Leben nur im eigenen Vollzug zugänglich ist. Eine Analyse des faktischen Lebens kann daher nicht von außen an dieses Phänomen herangehen, sondern muss sich als Mitgehen mit den konkreten Bewegungen faktischen Lebens vollziehen. Die Begrifflichkeiten, die dabei für die Beschreibung verwendet werden, müssen so beschaffen sein, dass sie Raum lassen für die eigenständige Beweglichkeit des untersuchten Phänomens. Dieses Offenhalten des Raums für den je konkreten Vollzug des faktischen Lebens ist die Funktion formal anzeigender Begriffe: „Die formal anzeigenden Begriffe zeichnen sich dadurch aus, daß sie die volle Konkretion vorenthalten und dem Vollzug als eigene Aufgabe zuweisen.“ (Imdahl 1997, 159) Die formal anzeigenden Begrifflichkeiten haben die Doppelfunktion, eine Untersuchung und Beschreibung der Strukturen des faktischen Lebens zu ermöglichen, und gleichzeitig den je konkreten Vollzug dieses Lebens nicht festzuschreiben, sondern offen zu lassen: „Der ursprüngliche Anspruch des Begriffs besteht nach Heidegger folglich darin, die faktische Lebenssituation ‚anzuzeigen‘, ohne sie in ihrem Gehalt normativ festzulegen.“ (Imdahl 1997, 171)

Die formale Anzeige wird von Heidegger als ein philosophischer Methodenbegriff für die Analyse der Phänomene faktischen Lebens eingeführt: „Die formale Anzeige hat innerhalb der Philosophie eine unumgängliche Bedeutung, die verständlich gemacht werden kann, allerdings nur dann, wenn die formale Anzeige [...] in einer fest bestimmten Weise im Dienste der Aufgabe der Philosophie steht: [...] als nicht präjudizierende [...] vorzeichnende Antastung des Faktischen.“ (GA 59, 85) Im Sinne der phänomenologischen Forderung, dass die Methode dem jeweiligen Phänomen angemessen ausgebildet werden muss, entwickelt Heidegger die formale Anzeige als dem Phänomen des faktischen Lebens angemessene Methode.

Dieser methodische Charakter der formalen Anzeige wird vor allem anhand der Ausführungen in der *Paulus-Vorlesung* ersichtlich. Heidegger erklärt dort: „Den methodischen Gebrauch eines Sinnes, der leitend wird für die phänomenologische Explikation, nennen wir die ‚formale Anzeige‘. Was der formal anzeigende Sinn in sich trägt, daraufhin werden die Phänomene angesehen.“ (GA 60, 55) Heidegger differenziert anschließend zwischen drei Arten von Sinn:²⁴⁴ Gehaltssinn, Bezugssinn und Vollzugssinn. Diese Unterscheidung von drei Sinn-Perspektiven hängt damit zusammen, wonach bei der Untersuchung eines Phänomens gefragt wird. Wird nach dem „Was“ gefragt, das erfahren wird, so resultiert dies im Gehaltssinn. Wird nach dem „Wie“, in dem es erfahren wird, gefragt, so handelt es sich um den Bezugssinn. Wird schließlich nach dem „Wie“ gefragt, in dem der Bezugssinn vollzogen wird, so richtet sich die Frage auf

²⁴⁴ Heidegger erläutert sein Verständnis von Sinn in *Sein und Zeit* folgendermaßen: „Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält. Was im verstehenden Erschließen artikulierbar ist, nennen wir Sinn. Der *Begriff des Sinnes* umfaßt das formale Gerüst dessen, was notwendig zu dem gehört, was verstehende Auslegung artikuliert.“ (GA 2, 201)

den Vollzugssinn (vgl. GA 60, 63). Die Funktion der formalen Anzeige ist es, zu gewährleisten, dass Bezugssinn und Vollzugssinn nicht im Voraus bestimmt, sondern „in der Schweben gehalten werden“ (GA 60, 64). Sie hat dabei „mit dem hinweisenden zugleich einen *prohibitiven* (abhaltenden, verwehrenden) *Charakter*“ (GA 61, 141).²⁴⁵ Dieser prohibitive Charakter richtet sich gegen die Tendenz, nur auf den Gehaltssinn zu achten (wie dies in objektiven Betrachtungen der Fall ist) und sich um das Wie des Bezugs nicht zu kümmern, ihm gegenüber indifferent zu sein (vgl. GA 60, 12). Der phänomenologischen Betrachtung kommt es hingegen darauf an, den Gehaltssinn zunächst einzuklammern und auf den Bezugssinn und dessen genuine Vollzug die Aufmerksamkeit zu richten. Es geht darum „auf die rechte *Blickbahn* zu bringen“, was auch unterstützt werden muss „durch Abweisung *scheinbar* verwandter und deshalb von selbst andrängender Blickstellungen“ (GA 63, 80). In der Bezeichnung „formale Anzeige“ bedeutet „formal“ daher nicht „beliebig und ohne Ansatz, sondern gerade ‚leer‘ und Richtung bestimmend, anzeigend bindend“ (GA 61, 33). Das Formale ist solcherart, „daß es die Anzeige in die Richtung verweist, den Weg vorzeichnet“ (GA 61, 34).

Der Vollzug des Lebens selbst wird dabei in der formalen Anzeige nicht erreicht; vielmehr geht es bei dieser gerade darum, diesen dezidiert offen zu lassen. Mit den formal anzeigenden Begriffen ist „im Hinblick auf konkrete Bewegtheiten des faktischen Lebens faktisch nichts ‚gesagt‘, vielmehr geben sie gerade nur die Richtung des Hinblicks“ (GA 61, 141). Das heißt, dass die formal angezeigten Strukturen des Lebens immer im eigenen Vollzug des Lebens nachvollzogen werden müssen. Die eigene Aneignung und der jeweilige Nachvollzug der Strukturen sind entscheidend. Die „Aneignung“ ist „eine eigene *konkrete Vollzugsaufgabe*“ (GA 61, 61). Darin liegt auch, dass die phänomenologischen Beschreibungen nur die „Anspruchsweite des *Aufmerksammachens*“ (GA 9, 6) haben. Es muss im faktischen Leben selbst nachgeprüft werden und sich erweisen, ob die Beschreibung des Phänomens und die verwendeten Begrifflichkeiten angemessen sind und inwiefern sie sich bewähren.²⁴⁶

10.3.2. Kierkegaards „indirekte Mitteilung“

Das Zusammenspiel von Aufmerksammachen und jeweiligem Nachvollzug ist auch der Kerngedanke von Kierkegaards Überlegungen zur „indirekten Mitteilung“.²⁴⁷ Kier-

²⁴⁵ Dieser prohibitive Charakter ist zu sehen im Zusammenhang mit der Rolle der Destruktion für die phänomenologische Methode.

²⁴⁶ Imdahl meint dementsprechend: „Die Aufforderung zur Applikation hat einen instruierenden Charakter, der – zumindest im engeren Sinne – *nicht ethisch* verstanden werden will, sondern als Voraussetzung des Verstehens ausgegeben wird.“ (Imdahl 1997, 169)

²⁴⁷ Zu Kierkegaards „indirekter Mitteilung“ vgl. Aumann 2008 und Schwab 2012.

kegaards vielleicht wichtigster Text zu dieser Thematik sind seine Notizen für eine geplante, aber nie gehaltene Vorlesung, die von ihm unter der Überschrift *Die Dialektik der ethischen und ethisch-religiösen Mitteilung* zusammengefasst wurden. Wir müssen jedoch davon ausgehen, dass dieses Konvolut an Vorlesungsnotizen, das von Kierkegaard zu Lebzeiten nicht veröffentlicht wurde, Heidegger nicht zugänglich und wahrscheinlich gar nicht bekannt war.²⁴⁸ Doch auch abgesehen von dieser Quelle finden sich genügend Hinweise zur indirekten Mitteilung in Kierkegaards Werk, die auch Heidegger zugänglich waren; hervorzuheben sind hier insbesondere die *Nachschrift*, *Einübung im Christentum* und der *Gesichtspunkt* – Schriften, von denen wir wissen, dass Heidegger sie rezipiert hat –²⁴⁹ sowie die Dedikation der Reden an „jenen Einzelnen“. Zudem muss berücksichtigt werden, dass Kierkegaards gesamtes Werk gekennzeichnet ist durch die Form indirekter Mitteilung, worauf Kierkegaard wiederholt explizit wie implizit reflektiert.

Die in unserem Zusammenhang vielleicht wichtigsten Ausführungen im kierkegaard-schen Textkorpus bilden die Überlegungen zur „Dialektik der Mitteilung“ in der *Nachschrift* (SGW1 AUN1, 155-161 / SKS 7, 73-80). Das Pseudonym Climacus erklärt dort einleitend: „Während das objektive Denken gegen das denkende Subjekt und dessen Existenz gleichgültig ist, ist der subjektive Denker als existierender an seinem Denken wesentlich interessiert: er existiert ja darin.“ (SGW1 AUN1, 155 / SKS 7, 73) Aus diesem besonderen Status des subjektiven Denkers, dass er zu seiner Existenz in einer besonderen Beziehung steht, nämlich in jener, sie selbst zu sein bzw. in ihr zu existieren, folgt laut Climacus ein spezifisches Verhältnis, das er als „Doppelreflexion“ oder „Reflexion der Innerlichkeit“ bezeichnet: „Denkend denkt er das Allgemeine; indem er aber in diesem seinen Denken existiert, indem er es in seiner Innerlichkeit erwirbt, isoliert er sich subjektiv immer mehr.“ (SGW1 AUN1, 156 / SKS 7, 74) Es kommt Climacus auf die besondere Beziehung an, in welcher der subjektive Denker zu seinem Denken steht, nämlich, dass ihm dieses nicht äußerlich ist, sondern er in diesem existiert.

In einem weiteren Schritt betont Climacus, dass sich „die Verschiedenheit des subjektiven und objektiven Denkens [...] auch in der Form der Mitteilung äußern [muss]“ (SGW1 AUN1, 156 / SKS 7, 74). Das objektive Denken kann sich direkt mitteilen, es muss sich keine Gedanken über die Form der Mitteilung und den Modus der Aneignung durch den Adressaten machen, weil diese auf es keinen Einfluss haben. In Hinblick auf das subjektive Denken hingegen entspricht der Doppelreflexion des existierenden Denkers die Unmöglichkeit direkter Mitteilung. Eine direkte Mitteilung wird verunmöglicht bzw. verwickelt sich in Widersprüche, weil subjektives Denken der

²⁴⁸ Diese Notizen wurden erst 1997 erstmals vollständig ins Deutsche übersetzt (vgl. Hagemann 1997).

²⁴⁹ Siehe Kapitel 9.3.2.

Form der Mitteilung und dem Modus der Aneignung gegenüber nicht indifferent ist. Die Berücksichtigung von Form und Modus machen diese Mitteilung aber zu einer notwendig indirekten:

Überall wo im Erkennen das Subjektive von Wichtigkeit, die Aneignung also die Hauptsache ist, da ist die Mitteilung eine Kunst [...]. Daß die Erkenntnis nicht direkt auszusprechen ist, weil das Wesentliche an ihr gerade in der Aneignung besteht, das bewirkt, daß sie für jeden ein Geheimnis bleibt der nicht auf dieselbe Weise in sich selbst doppelt reflektiert ist; und umgekehrt: daß dies, die Aneignung, die wesentliche Form der Wahrheit ist, das bewirkt, daß diese nicht direkt gesagt, ihre Erkenntnis nur indirekt (hinterlistig) veranlaßt werden kann.²⁵⁰ (SGW1 AUN1, 160 / SKS 7, 79)

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Die Mitteilung im Bereich subjektiven Denkens – das sich dadurch auszeichnet, dass der Denker das Gedachte nicht als Außenstehender behandelt, sondern selbst darin existiert – ist dadurch charakterisiert, dass es bei ihr wesentlich auf die Aneignung des Mitgeteilten ankommt und das Mitgeteilte daher nicht von der Form der Mitteilung getrennt behandelt werden kann.²⁵¹

Kierkegaard bedenkt die Notwendigkeit indirekter Mitteilung und die sich daraus ergebenden Konsequenzen auch in Hinblick auf seine eigene Textproduktion. Dies zeigt sich unter anderem im *Gesichtspunkt*, der im Untertitel „Eine direkte Mitteilung“ tituiert wird.²⁵² Hier betont er ebenfalls: „Die Methode muss also indirekt werden. In der ‚Christenheit‘ steht der, welcher Christentum mitteilen will, in keinem direkten Ver-

²⁵⁰ Der letzte Teil des Satzes ab „ihre Erkenntnis ...“ wurde vom Übersetzer Christoph Schrempf hinzugefügt.

²⁵¹ In *Einübung im Christentum* beschäftigt das Pseudonym Anti-Climacus ebenfalls: „Die Unmöglichkeit direkter Mitteilung“. Anti-Climacus erklärt, dass die Doppelreflexion, die in der *Nachschrift* behandelt wird, eine der beiden Formen indirekter Mitteilung darstellt. Im Unterschied zu dieser ersten Form betrifft die zweite Form indirekter Mitteilung auf noch zentralere Weise das Verhältnis von Mitteilung und Mitteiler. Damit eine direkte Mitteilung stattfinden kann, muss laut Anti-Climacus auch der Mitteiler direkt bestimmt sein; und er führt weiter aus, dass dies in Hinblick auf Jesus, den Gott-Menschen, gerade nicht der Fall ist, denn dieser sei selbst Zeichen des Widerspruchs: „Wenn einer direkt sagt: ‚Ich bin Gott‘; ‚der Vater und ich sind eins‘, so ist das direkte Mitteilung. Wenn nun aber der der das sagt (der Mitteilende) der einzelne Mensch ist, ein einzelner Mensch ganz wie andere: so ist diese Mitteilung nicht eben ganz direkt; denn das ist nicht eben ganz direkt daß ein einzelner Mensch Gott sein soll / während was dieser einzelne Mensch sagt ganz direkt ist.“ (SGW1 EC, 119 / SKS 12, 138) Somit kann für Anti-Climacus in Hinblick auf die christliche Botschaft von direkter Mitteilung keine Rede sein; diese muss vielmehr in ihrer besonderen Form indirekter Mitteilung bedacht werden.

²⁵² Der Status dieser Selbstinterpretation Kierkegaards ist umstritten, wobei sich die Diskussion gerade auch anhand des Untertitels entzündet. Die in der frühesten deutschsprachigen Rezeption vorherrschende Sichtweise, der zufolge Kierkegaard hier tatsächlich beim Wort zu nehmen und der *Gesichtspunkt* folglich als legitime Autorität für die Interpretation von Kierkegaards Verfasserschaft heranziehen ist, stellt eine Extremposition dar. Eine Gegenposition vertritt Sløk, der mit Hinblick auf den Untertitel erklärt, dass „man fast mit Sicherheit davon ausgehen [kann], daß er [Kierkegaard; Anm. G.T.] hier gerade dabei ist, eine Geschichtsfälschung zu betreiben“ (Sløk 1990, 9). Hagemann erklärt daran anknüpfend, „daß die auf den ersten Blick merkwürdige Selbstinterpretation Kierkegaards selbst ein Element indirekter Mitteilung ist“ (Hagemann 2001, 59).

hältnis zu dem, auf welchen er einzuwirken sucht; denn vorerst ist eine Einbildung zu entfernen.“²⁵³ (SGW1 GWS, 27 f. / SKS 16, 34) Daher konnte Kierkegaard, wie er an dieser Stelle offenlegt, in seinem Werk nicht direkt auf das Ziel, nämlich die Christwerdung seiner Leserschaft, zusteuern, sondern musste den Umweg über die ästhetische Verfasserschaft wählen: „Wenn denn in der Christenheit ein religiöser Schriftsteller, dem es nur um das eine zu tun ist, wie man Christ wird, es darauf anlegen will, die Menschen aufmerksam zu machen (ob es glückt ist ja noch eine Frage), so muß er als ästhetischer Schriftsteller beginnen und es bis zu einem gewissen Punkte durchführen, daß er für einen solchen gelten kann.“²⁵⁴ (SGW1 GWS, 28 / SKS 16, 34) Kierkegaard möchte also einerseits betonen, dass es sich bei seinem Werk um eine „Schriftstellerei“²⁵⁵ handelt, „die sich um den einen Grundgedanken dreht, wie man Christ wird“ (SGW1 GWS, 31 / SKS 16, 37). Andererseits möchte er festhalten, dass die besondere Situation, in der diese Autorenschaft steht, eine besondere Form der Mitteilung erforderlich macht: Die Situation ist, „daß es sich um die Verkündigung des Christentums – in der Christenheit handelt. Alles ist in Reflexion gesetzt. Die Mitteilung geht in Reflexion vor sich, ist also indirekte Mitteilung.“ (SGW1 GWS, 31 / SKS 16, 37) In diesem Sinne ist – zumindest nach Kierkegaards eigenem, posthum veröffentlichtem Zeugnis – das gesamte Werk notwendigerweise durch die Form indirekter Mitteilung bestimmt.²⁵⁶

Auch anhand von Kierkegaards Vorworten zu seinen Reden kann gezeigt werden, wie die indirekte Mitteilung in Kierkegaards Texten am Werk ist. In einer in allen Vorwor-

²⁵³ Das dänische Original lautet: „Metoderne maa blive indirekte. Der er i Meddelelsen af Christendom, naar Situationen er: Christenheden, ikke et ligefremt Forhold, der er først en Indbildning at have.“ Schrempfs Text gibt zwar den Grundgedanken wieder, ist aber eher eine Paraphrase als eine Übersetzung.

²⁵⁴ Auch hier gibt Schrempf Kierkegaards Text sehr frei wieder. Das Original lautet: „Naar da i Christenheden en religiøs Forfatter, hvis totale Tanke er den Opgave at blive Christen, vil gjøre det muligt at gjøre Menneskene opmærksomme, (thi om det lykkes, er jo noget Andet), saa maa han begynde som æsthetisk Forfatter, og til et vist Punkt vedligeholde denne Mulighed.“

²⁵⁵ Dies ist Schrempfs Übersetzung von „Forfatter-Virksomhed“, was wörtlich als „Verfasser-Tätigkeit“ wiedergegeben werden kann (SGW1 GWS, 30 / SKS 16, 37).

²⁵⁶ Dass in Kierkegaards Werk eine große Aufmerksamkeit für die Form der Mitteilung herrscht, beweist zum Beispiel auch die „Beilage. Blick auf eine gleichzeitige Bestrebung in der dänischen Literatur“ in der *Nachschrift*, in der sich das Pseudonym Climacus zu den anderen pseudonymen Werken von *Entweder – Oder* bis *Stadien* äußert. Im ersten Absatz erklärt Climacus: „Ob meine Auffassung die der Verfasser ist, kann ich natürlich nicht wissen, da ich nur Leser bin. Dagegen freut es mich, daß die Pseudonyme (vermutlich darauf aufmerksam, daß die Wahrheit der Innerlichkeit indirekter Mitteilung bedarf) selbst nichts gesagt, auch kein Vorwort dazu mißbraucht haben eine offizielle Stellung zu ihrer Produktion einzunehmen / als wäre der Verfasser in rein juristischem Sinne der beste Dolmetscher seines Werks; oder als könnte es einem Leser etwas helfen daß der Verfasser ‚dies oder das beabsichtigte‘, wenn das Beabsichtigte nicht realisiert ist; oder als wäre einem Verfasser mit einem Leser gedient, der infolge der Plumpheit des Verfassers von dessen Buche bestimmt Bescheid weiß.“ (SGW1 AUN1, 301 / SKS 7, 228 f.) Auf diese komplexe Form der Mitteilung, in der sich ein Pseudonym zu anderen Pseudonymen äußert, kann hier nicht weiter eingegangen werden.

ten wiederkehrenden Wendung schreibt Kierkegaard, dass diese Texte „Reden“ genannt wurde, nicht ‚Predigten‘, weil sein Verfasser nicht Autorität hat zu *predigen*; ‚erbauende Reden‘, nicht Reden zur Erbauung, weil der Redende keineswegs die Forderung erhebt, *Lehrer* zu sein“ (Haecker 1922d, 33 f. / SKS 5, 13). Dass Kierkegaards Texte ohne Autorität vorgetragen werden und nicht die Absicht haben, belehrend zu sein, weist wiederum auf ihre Anspruchsweite, die darin besteht, aufmerksam zu machen, jedoch ohne dem Leser seine Aneignung vorzuschreiben, sondern diese ihm selbst zu überlassen.²⁵⁷

10.3.3. Kierkegaard als Inspirationsquelle?

Inwiefern konnten Kierkegaards Ausführungen zur indirekten Mitteilung als Inspiration für Heideggers Überlegungen zur formalen Anzeige dienen. Zu den Gemeinsamkeiten, die eine affirmative Anknüpfung Heideggers an Kierkegaard erlauben, sind insbesondere zwei Aspekte zu rechnen: Erstens die Betonung der Unmöglichkeit direkter Mitteilung in Belangen der Existenz. Diese beruht darauf, dass es in Fragen der Existenz nicht auf den Gehalt, sondern auf den Bezug ankommt. Wir stehen zur Existenz in dem besonderen Bezug: Wir sind sie je selbst und sie ist uns nur in diesem Modus des Selbstseins zugänglich. Zweitens ist die zentrale Rolle der Aneignung zu berücksichtigen, welche die Anspruchsweite der Mitteilung auf die des Aufmerksammachens beschränkt. Es kommt in der Mitteilung nicht auf den mitgeteilten Gehalt an, sondern auf das Hinweisen auf den je eigenen Bezug und die jeweiligen Möglichkeiten des Vollzugs dieses Bezugs.²⁵⁸

Der gravierendste Unterschied besteht sicherlich darin, dass in Kierkegaards indirekter Mitteilung letztlich doch eine gewisse Orientierung gegeben ist, insofern sie darauf ausgerichtet ist, darauf hinzuweisen, was es heißt, Christ zu werden. Dies lässt seine methodologischen Überlegungen in einem anderen Licht erscheinen als jene Heideggers. In Kierkegaards indirekter Mitteilung wird auf ein Existenzideal aufmerksam gemacht. Es findet sich darin, mit anderen Worten, eine teleologische Orientierung; diese besteht in der Vorgabe einer Aufgabe, die von Kierkegaard in mehreren Wendungen gefasst wird: als Aufgabe, sich selbst zu werden; als Aufgabe, der Einzelne zu

²⁵⁷ Entsprechend meint Gadamer, Heidegger entwickle seine formale Anzeige „offenbar im Anschluß an Kierkegaards christliches Selbstverständnis, das darin bestand, ein religiöser Schriftsteller ohne Autorität zu sein“ (Gadamer 1995, 17).

²⁵⁸ In *Die Dialektik der ethischen und ethisch-religiösen Mitteilung* fasst Kierkegaard dies als den Unterschied von Wissens-Mitteilung und Könnens-Mitteilung. Während Wissen-Mitteilung immer direkte Mitteilung ist (es kommt darin auf den mitgeteilten Gehalt an) ist Könnens-Mitteilung immer mehr oder weniger indirekte Mitteilung (auch die Mitteilung eines Könnens kann einen Wissensbestandteil – mitunter notwendig – beinhalten; es kommt aber nicht auf diesen an, sondern auf die Aneignung des Könnens im eigenen Tun; diese Aneignung lässt sich nicht direkt im Gehalt vermitteln) (vgl. SKS 27, 430-434). Eine deutsche Übersetzung findet sich in Hagemann 1997, 62-68.

werden; und schließlich als Aufgabe, ein Christ zu werden.²⁵⁹ Wie dieser Aufgabe aber nachzukommen ist, dies wird in Kierkegaards Schriften radikal offen gelassen; was es heißt, der Einzelne zu werden, lässt sich schlechthin nicht mitteilen. Der Charakter dieser teleologischen Orientierung als Aufgabe wird von Kierkegaard radikal ernst genommen und auch in seiner Verfasser-Tätigkeit umgesetzt.

Bei Heidegger findet sich keine vergleichbare teleologische Orientierung auf ein Existenzideal: Heidegger geht es mit der formalen Anzeige gerade darum, nur formal auf die Strukturen der Existenz hinzuweisen, die konkrete Existenzauffassung aber inhaltlich offen zu lassen und dem jeweiligen Vollzug zu überantworten. In Hinblick auf Heideggers Schriften stellt sich aber die Frage, ob diese methodische Anweisung von Heideggers selbst in seiner Textproduktion durchgehalten wird, oder ob sich nicht gewisse inhaltliche Festlegungen sozusagen durch die Hintertür in seine Texte einschleichen.²⁶⁰

10.4. Die Hermeneutik des Daseins als Bekümmern und Wachwerden

Wir haben gesehen, dass faktisches Leben sich für Heidegger – in Übereinstimmung mit Kierkegaard – dadurch auszeichnet, mit sich selbst in einer besonderen Beziehung zu stehen. Heidegger charakterisiert diese Beziehung als die des „Sich-selbst-habens“ (GA 58, 253) oder „Mich-selbst-habens“ (GA 58, 164) und ferner als die „Tendenz des faktischen Lebens, zu ‚sein‘ in der Weise des Sich-selbst-zum-Haben-Bringens“ (GA 61, 171). Bei der Bestimmung des faktischen Lebens kommt es wesentlich darauf an, diese Weise der *Selbsthabe* zu berücksichtigen. In Anknüpfung an die cartesianische Formel „cogito ergo sum“ legt Heidegger den Nachdruck nicht auf das „cogito“, das „ich denke“, sondern auf das „sum“; es geht ihm um „die Frage nach dem *Sinn des ‚bin‘*“ (GA 61, 173) und er hält dazu fest, dass das „Mich-selbst-haben“ die Grundweise des „Ich bin“ (GA 9, 29) ist. Heideggers Ziel ist es, den Sinn des Seins im Modus des „Ich bin“ anhand einer Untersuchung der für das faktische Leben spezifischen Beziehung der *Selbsthabe* zu erhellen.²⁶¹ In weiterer Folge geht es darum, die methodischen Konsequenzen für die Philosophie, die Heidegger daraus zieht, nachzuzeichnen.

²⁵⁹ Für eine Diskussion dieser Ursprünglichkeit und Teleologie des Selbst siehe Kapitel 12.4.3 und 16.5.1.

²⁶⁰ Dies wird insbesondere bei Heideggers Überlegungen zur Geschichtlichkeit des Daseins und den politischen Konsequenzen, die er daraus zieht, eine wichtige Rolle spielen. Siehe Kapitel 18.4 und 20.3.2.

²⁶¹ Die formal anzeigende Bestimmung „Ich bin“ wird von Heidegger kurze Zeit später in die Bestimmung der „Jeweiligkeit“ transformiert (vgl. GA 64, 112), die als „Jemeinigkeit“ auch in *Sein und Zeit* eine der Grundbestimmungen des Daseins ausmacht (vgl. GA 2, 57).

In der *Paulus-Vorlesung* erklärt Heidegger: „Die faktische Lebenserfahrung ist etwas ganz Eigentümliches, es wird in ihr der Weg zur Philosophie ermöglicht, in ihr vollzieht sich auch die Umwendung, die zur Philosophie führt.“ (GA 60, 11) Heidegger versucht hier die Aufgabe, die er sich in seinen frühen Freiburger Vorlesungen gestellt hat, einzulösen, nämlich Philosophie aus dem faktischen Leben verständlich zu machen. Die Grundtendenz philosophischer Forschung „ist zu verstehen als das explizite Ergreifen einer Grundbewegtheit des faktischen Lebens selbst“ (GA 62, 349), so die zentrale These Heideggers. Es geht ihm darum, verständlich zu machen, dass „philosophische Forschung der explizite Vollzug einer Grundbewegtheit des faktischen Lebens ist“ (GA 62, 351). Programmatisch kann er daher festhalten: „Der Ausgangspunkt des Weges zur Philosophie ist die *faktische Lebenserfahrung*.“ (GA 60, 10)

Heidegger geht von der Einsicht aus, dass die Möglichkeit der Philosophie unverständlich wäre, wenn sie nicht bereits zumindest der Tendenz nach in jenem Wesen anzutreffen wäre, das Philosophie treibt. Diese Tendenz zum Philosophieren macht Heidegger nunmehr in der besonderen Beziehung des faktischen Lebens mit sich selbst, die er als *Selbsthabe* charakterisiert, fest. In der *Selbsthabe* ist es angelegt, dass das faktische Leben die Tendenz hat, ein Verständnis von sich selbst auszubilden. Es ist dem faktischen Leben eigen, dass es sich so zu sich selbst verhält, dass es in diesem Verhältnis bestrebt ist, sein eigenes Leben für es selbst verständlich zu machen. Dem faktischen Leben ist eine Tendenz zur Auslegung seiner selbst inhärent.²⁶² Die Ermöglichung der Philosophie besteht darin, diese Selbstauslegungstendenz des Lebens eigens zu ergreifen und methodisch auszubilden. Diese aktive Ausbildung der Selbstauslegungstendenz des faktischen Lebens bezeichnet Heidegger als Hermeneutik: Hermeneutik ist die „Selbstauslegung der Faktizität“ (GA 63, 14).²⁶³

Neben der Tendenz zur Selbstauslegung ist das faktische Leben aber auch durch die Tendenz der „Ruinanzen“ bzw. des „Verfallens“ gekennzeichnet. Diese „abfallende Tendenz der faktischen Lebenserfahrung“ (GA 60, 17) hat zur Folge, dass „die faktische Lebenserfahrung nicht nur Ausgangspunkt des Philosophierens [ist], sondern gerade das, was das Philosophieren selbst wesentlich behindert“ (GA 60, 16). Im Vor-

²⁶² Heidegger erklärt dementsprechend in einer Vorlesung aus dem Umfeld der Entstehung von *Sein und Zeit*: „Dasein selbst ist sichauslegendes, sichaussprechendes Seiendes“ (GA 20, 418). In *Sein und Zeit* versucht Heidegger diesen Zusammenhang nicht nur für das Verständnis des Daseins, sondern für das Verständnis von Sein überhaupt in Anspruch zu nehmen: „Die Seinsfrage ist dann aber nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnisses.“ (GA 2, 20)

²⁶³ Thurnher macht darauf aufmerksam, dass Hermeneutik bei Heidegger auf mehrere Ebenen verweist, wobei uns hier nur die ersten beiden von Thurnher angeführten Ebenen interessieren: die Hermeneutik als phänomenologische Methode; und die Hermeneutik als vorontologische Selbstauslegung faktischen Lebens. Thurnher legt dabei überzeugend dar, dass der Lebensvollzug selbst mit Heidegger bereits als hermeneutischer verstanden werden muss (vgl. Thurnher 2005, insb. 41).

trag *Der Begriff der Zeit*²⁶⁴ hält Heidegger daher fest: „Das Sich-erfahren wie das Übersich-sprechen, die Selbstausslegung, ist nur eine bestimmte ausgezeichnete Weise, in der das Dasein sich selbst jeweils hat. Durchschnittlich ist die Auslegung des Daseins von der Alltäglichkeit beherrscht, von dem, was man so über das Dasein und das menschliche Leben überlieferter Weise meint, vom Man, von der Tradition“ (GA 64, 114).²⁶⁵ Daraus folgt, dass die Hermeneutik der Faktizität, obwohl sie der Tendenz nach im faktischen Leben angelegt ist, sich keineswegs selbstverständlich in diesem ausbildet, sondern besonderer methodischer Anstrengungen bedarf, um sich als Gegenbewegung gegen die weitere Grundtendenz des faktischen Lebens (Ruinanz, Verfallen) zu behaupten.

Als ein Zwischenresümee lässt sich dieser Sachverhalt so festhalten, dass Philosophie einerseits dem faktischen Leben entspringt, nämlich der in der Selbsthabe gründenden Tendenz zur Selbstausslegung, andererseits aber nicht wie ein Automatismus aus dieser folgt, sondern nur im aktiven Ergreifen dieser Auslegungstendenz, die sich gegen die abfallende Tendenz des faktischen Lebens wenden muss. In der *Paulus-Vorlesung* hält Heidegger pointiert fest: „Ausgang sowohl wie Ziel der Philosophie ist die faktische Lebenserfahrung.“ (GA 60, 15) Damit meint er, „daß die Philosophie der faktischen Lebenserfahrung entspringt. Und dann springt sie in der faktischen Lebenserfahrung in diese selbst zurück“ (GA 60, 8). Obwohl Philosophie der faktischen Lebenserfahrung entspringt, ist faktische Lebenserfahrung selbst nicht schon Philosophie. Die Philosophie besteht vielmehr in einer besonderen methodischen Ausbildung dieser Erfahrung, die nicht unabhängig von dieser erfolgt, sondern in ihr. Die Philosophie entwickelt sich aber nicht nur aus und in der faktischen Lebenserfahrung, sondern wirkt zudem auf diese zurück, indem sie das Selbstverständnis des faktischen Lebens zu modifizieren vermag.²⁶⁶

Wie kann es aber zu dieser methodischen Ausbildung der faktischen Lebenserfahrung kommen, die wir als Philosophie kennen? Heidegger erklärt, von der faktischen Lebenserfahrung zur Philosophie bedarf es einer „Umwandlung“ (GA 60, 10): „Philoso-

²⁶⁴ Dieser Vortrag aus dem Jahr 1924 wurde in Band 64 der Heidegger *Gesamtausgabe* gemeinsam mit einer zeitgleich entstandenen Abhandlung mit demselben Titel, die zu Heideggers Lebzeiten unveröffentlicht blieb, abgedruckt.

²⁶⁵ In *Sein und Zeit* wird dieser Sachverhalt folgendermaßen festgehalten: „Die *Seinsart* des Daseins fordert daher von einer ontologischen Interpretation, die sich die Ursprünglichkeit der phänomenalen Aufweisung zum Ziel gesetzt hat, daß sie sich das Sein dieses Seienden gegen seine eigene Verdeckungstendenz erobert.“ (GA 2, 412 f.)

²⁶⁶ Vgl. dazu die Definition der Philosophie in *Sein und Zeit*: „Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.“ (GA 2, 51) In einem Brief an Elisabeth Blochmann erklärt Heidegger 1928: „Es gehört zu Wesen des menschlichen Daseins, daß es, sofern es existiert, philosophiert. Menschsein heißt schon philosophieren – u. weil das so ist, deshalb ist nun die Befreiung der *eigentlichen* u. *ausdrücklichen* Philosophie so schwierig.“ (Heidegger/Blochmann 1989, 25)

phie als faktische Lebenserfahrung bedarf eines Motivs, wo die Bekümmernung um die faktische Lebenserfahrung selbst verbleibt. Das bezeichnen wir als philosophische *Grunderfahrung*. [...] Sie ist keine besondere Erleuchtung, sondern in jedem konkreten Dasein möglich, wo die Bekümmernung sich auf das aktuelle Dasein zurückbringt.“ (GA 59, 174) In der *Jaspers-Rezension* hält Heidegger damit übereinstimmend fest:

Das Existenzphänomen erschließt sich nur einem radikal angestrebten historischen, [...] wesentlich selbst bekümmerten Erfahrungsvollzug. Dieser selbst ist nicht etwas abgesetzt Außerordentliches, sondern ist zu vollziehen in der faktischen Lebenserfahrung als solcher und ist von dort her anzueignen, und das wiederum nicht in momentweise isolierter Einmaligkeit, sondern in einer in der Selbstbekümmernung als solcher notwendig motivierten, ihrerseits wieder historisch gerichteten Bekümmernungserneuerung. (GA 9, 33)

Heidegger führt den Ausdruck „Bekümmernung“ als Bezeichnung für jene „Gegenbewegung gegen das verfallende Sorgen“ (GA 62, 360) ein, die notwendig ist, um die in der faktischen Lebenserfahrung angelegte Tendenz zur Selbstauslegung aktiv ergreifen und methodisch ausbilden zu können.²⁶⁷ In der Vorlesung *Hermeneutik der Faktizität* bezeichnet Heidegger diese Gegenbewegung zum Verfallen auch als „Wachwerden“. Die Hermeneutik als methodische Ausbildung der Selbstauslegung der Faktizität wird von ihm als Form der Wachheit des Daseins für sich selbst gedeutet: „Thema der hermeneutischen Untersuchung ist je eigenes Dasein, und zwar als hermeneutisch befragt auf seinen Seinscharakter im Absehen darauf, eine wurzelhafte Wachheit seiner selbst auszubilden.“ (GA 63, 16) In der *Jaspers-Rezension* schreibt Heidegger diesen Gedanken ergänzend, dass es darauf ankommt, die Wachheit des Daseins durch ein „strenge[s] Gewecktwerden“ (GA 9, 42) zu befördern.

Der Zusammenhang von Wachheit und Gewecktwerden scheint mir im Sinne des auch bei Kierkegaard anzutreffenden Zusammenspiels von Aufmerksammachen und Aneignung zu verstehen zu sein. Analog dazu, wie Kierkegaard davon ausgeht, dass niemand durch Vermittlung eines Wissens zum Christen gemacht, sondern durch indirekte Mitteilung nur auf die Aufgabe, ein Christ zu werden, aufmerksam gemacht werden kann, betont Heidegger, dass auf die phänomenologische Haltung nur hingewiesen werden kann und es darauf ankommt, dass diese im eigenen Vollzug angeeignet wird. In diesem Sinn scheint auch folgender Hinweis auf Kierkegaard zu verstehen zu sein, der sich in der Vorlesung vom WS 1921/22 findet: „Das genuine Prinzip ist exis-

²⁶⁷ In Kapitel 11 wird die Frage nach dem Zusammenhang der „Bekümmernung“ mit der Übernahme von Motiven der christlichen Lebenserfahrung in Heideggers Hermeneutik der Faktizität eigens thematisiert. An dieser Stelle soll zunächst nur nochmals der methodische Charakter dieses Ausdrucks betont werden, der, wie alle heideggerschen Begriffe, formal anzeigend zu verstehen ist. Heidegger selbst hält zur Abwehr von Missverständnissen fest: „Bekümmernung bedeutet nicht eine Stimme kummervoller Miene, sondern das faktische Entschieden sein, das Ergreifen der *Existenz*“ (GA 62, 357).

tenziell-philosophisch nur in der Grunderfahrung Leidenschaft zu gewinnen. Da ist es unerhell. ‚Aus Prinzip‘ ist von außen, ‚ohne Leidenschaft‘ in Reflexion, in Verlust geraten. Prinzipiell kein ‚Behalt‘. ‚Aus Prinzip‘ kann man alles sein und haben (Kierkegaard).“ (GA 61, 24)

10.5. Exkurs: Das methodische Verständnis von Eigentlichkeit

Von den bisherigen Ausführungen ausgehend zeichnet sich ein Verständnis von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit ab, das deren streng methodischen Charakter betont. Wenn hier von „Eigentlichkeit“ und „Uneigentlichkeit“ gesprochen wird, so stellt dies einen Vorgriff auf die Terminologie von *Sein und Zeit* dar – denn in den frühen Freiburger Vorlesungen spielen diese Begriffe so gut wie keine Rolle.²⁶⁸ Der Sache nach lässt sich eine solche Unterscheidung aber bereit klar erkennen: „Eigentlichkeit“ und „Uneigentlichkeit“ werden dabei als unterschiedliche Weise des Sachbezugs verstanden. Diese Möglichkeit von eigentlichem und uneigentlichem Sachbezug, von Missverständnissen und der Ausbildung echten Verständnisses betrifft dabei sowohl den Bezug zu den Dingen wie auch den Bezug zu uns selbst. In den bisherigen Ausführungen wurde fast ausschließlich über unseren Selbstbezug geschrieben, was damit zusammenhängt, dass es Heidegger in den frühen Freiburger Vorlesungen darum geht, das Projekt der Ausbildung eines eigentlichen Verstehens seiner selbst (Hermeneutik der Faktizität) zu verfolgen und er sich erst nachgeordnet zum Verständnis von anderen Seienden äußert.²⁶⁹

Was sich hier mit „Eigentlichkeit“ und „Uneigentlichkeit“ bezeichnen lässt, sind zunächst zwei gegenläufige Tendenzen faktischen Lebens, die sich in der phänomenologischen Auslegung bekunden: Die erste Tendenz ist, wie Heidegger im *Natorp-Bericht* festhält, jene des Verfallens:

Ob seiner Verfallensgeneigtheit lebt das faktische Leben zumeist im Uneigentlichen, das heißt im Überkommenen [...], verfällt an Durchschnitt und Öffentlichkeit, verliert den spezifischen Herkunftssinn aus seiner ursprünglichen Situation und kommt freischwebend in die Üblichkeit des ‚man‘. Von diesem Verfallen ist jeglicher Umgang und jegliche Umsicht des faktischen Le-

²⁶⁸ Die wenigen im Folgenden angeführten Stellen, an denen sich eine explizite Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit am Text nachzeichnen lässt, stammen zudem fast durchgehend nicht aus den Vorlesungen, sondern aus anderen, damals nicht veröffentlichten Manuskripten.

²⁶⁹ In *Sein und Zeit* wird dieser Anspruch freilich erweitert auf das Verständnis von Sein überhaupt. Das ist der zentrale Unterschied. Gander schreibt, dass der in den frühen Freiburger Vorlesungen „in Ansatz gebrachte Ontologiebegriff vollständig auf die Frage nach dem menschlichen Sein zielt. In diesem Sinne ist die Seinsfrage des frühen Heideggers primär als eine anthropologische oder auch hermeneutische Seinsfrage zu fassen. Sie unterscheidet sich von daher trotz thematischer Überschneidungen deutlich von der in *Sein und Zeit* ausgearbeiteten fundamentalontologischen und ebenso von der späteren aletheiologischen Seinsfrage, in denen beide Male die Analytik des menschlichen Seins keinen Selbstzweck mehr besitzt.“ (Gander 2001, 59)

bens, nicht zuletzt sein eigener Auslegungsvollzug nach Vorhabe und Vorgriff, betroffen. In dieser Bewegtheit der Faktizität steht auch, weil sie nur explizite Auslegung des faktischen Lebens ist, die *Philosophie* [...]. (GA 62, 366)

Von der Verfallensgeneigtheit ist das faktische Leben in mehrfacher Hinsicht betroffen: Heidegger macht deutlich, dass alles Verstehen in der Gefahr steht, uneigentlich zu sein; darin impliziert ist auch die Tendenz des faktischen Lebens zum Missverstehen seiner selbst; schließlich geht es Heidegger vor allem darum, darauf hinzuweisen, dass auch die philosophische Auslegung sich von dieser Möglichkeit des Missverständnisses nicht gefeit glauben darf. In der Philosophie ist die Gefahr eines Verfallens an die Tradition vielleicht sogar besonders groß: Gerade in der Philosophie manifestiert sich die Tendenz zur unkritischen Übernahme tradierter Begrifflichkeiten, ohne noch in einem Bezug zu den ursprünglichen Erfahrungen zu stehen, denen diese Begriffe entspringen.

Wie im vorhergehenden Unterkapitel gezeigt wurde, besteht die andere, dem Verfallen gegenläufige Bewegtheit faktischen Lebens in der Tendenz, ein Verständnis seiner selbst auszubilden. An diesem Punkt lässt sich in Heideggers Konzeption jedoch eine Ambivalenz entdecken: Denn einerseits geht es bei der Unterscheidung von Selbstausslegungstendenz und Verfallentendenz um die Anzeige von zwei im faktischen Leben anzutreffende Grundbewegtheiten. Andererseits verbindet Heidegger damit ein daran anknüpfendes philosophisches Projekt. Es zeigt sich, dass der eigentliche Gegensatz zum uneigentlichen Verfallen für Heidegger genauer genommen nicht im faktischen Leben selbst liegt, sondern in der methodischen Ausbildung des Verstehens, wie sie in der Phänomenologie geleistet wird. In der *Jaspers-Rezension* macht Heidegger dies (in der für diesen Text charakteristischen, übertrieben technischen Ausdrucksweise) eindringlich deutlich, wenn er schreibt, dass die Seinsbestimmungen der Existenz und ihr Zusammenhang

als das Eigentliche zu verstehen sind, das sich in den phänomenologischen Artikulierungen der Sinncharaktere bekundet. Dieses Eigentliche selbst ist wiederum nur zu verstehen als die in der jeweiligen Faktizität des Lebens in selbstlicher Aneignung vollzogene Praestruktion der eigenen Existenz, das heißt des Aufschließens und Offenhaltens des konkreten bekümmerten Erwartungshorizonts, den jeder Vollzugszusammenhang als solcher ausbildet (GA 9, 22).

Heidegger versucht hier das Selbstverständnis seines phänomenologischen Projekts zu artikulieren, in der Ausbildung des Verstehens einen echten Sachbezug herzustellen. Daraus ergibt sich folgendes Bild von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit: Auf der einen Seite steht die im faktischen Leben anzutreffende Tendenz des Verfallens, die zu einem uneigentlichen Sachbezug führt, das heißt zu einem Missverständnis der sich zeigenden Sache. Auf der anderen Seite steht die phänomenologische Forschung, die bestrebt ist, das Verstehen so auszubilden, dass ein eigentlicher Sachbezug ermöglicht wird, der die Sachen so erscheinen lässt, wie sie sich von sich selbst her zeigen.

Im *Natorp-Bericht* bestimmt Heidegger die Aufgabe der Philosophie im Sinne dieses Projekts folgendermaßen: Philosophie ist „der genuine explizite Vollzug der Auslegungstendenz der Grundbewegtheiten des Lebens“ und zeichnet sich dabei dadurch aus, dass sie „gesonnen ist, das faktische Leben in seiner entscheidenden Seinsmöglichkeit in Sicht und Griff zu bringen“ (GA 62, 363). Heidegger scheint hier für die Sichtweise einzutreten, dass Eigentlichkeit, als genuines Verständnis seiner selbst (und anderer Seiender), (zumindest tendenziell) nur in der phänomenologischen Ausbildung der Selbstausslegung zu erreichen ist. Es lässt sich hier also eine „Identifizierung der Phänomenologie mit Eigentlichkeit“ (Kisiel 1992b, 107) konstatieren: Von Eigentlichkeit lässt sich dann sprechen, wenn die Strukturen faktischen Lebens in phänomenologischer Ausbildung der Auslegung der Existenz so zugänglich gemacht werden, dass sie sich in der Weise zeigen, wie sie tatsächlich sind.²⁷⁰

In diesem Sinne möchte ich hier vom methodischen Charakter der Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit sprechen. Die Rede von Eigentlichkeit hat insofern einen streng methodischen Charakter, als sie kein inhaltliches Existenzideal impliziert und im Grunde überhaupt nicht an die Möglichkeiten eines besonderen existenziellen Lebensvollzugs adressiert ist. Eigentlichkeit meint hier nichts anderes als die angemessene Auslegung der existenzialen Strukturen des Daseins, wie sie in der phänomenologischen Ausbildung der Auslegung faktischen Lebens erreicht wird.

10.6. Ausblick: Das Projekt einer Destruktion der Geschichte der Philosophie

In den Marburger Jahren (1923-1928) wird Heideggers Projekt zunehmend in ein Lektüreprojekt für die Auseinandersetzung mit der Tradition verwandelt. Im *Natorp-Bericht*, der als „Anzeige der hermeneutischen Situation“ betitelt ist, skizziert Heidegger die methodologischen Grundlagen für dieses Projekt, indem er die „Bedingungen des Auslegens und Verstehens“ (GA 62, 346) darlegt. Es geht ihm in der Auseinandersetzung mit der Tradition darum, „an den entscheidenden Wendepunkten der Geschichte der abendländischen Anthropologie im ursprünglichen Rückgang zu den Quellen die zentralen ontologischen und logischen Strukturen zur Abhebung [zu] bringen“ (GA 62, 371). Damit verbindet sich die Frage nach der Bewährung der Texte der Tradition in der jeweiligen hermeneutischen Situation. In einem handschriftlichen Zusatz bemerkt

²⁷⁰ Im Vortrag *Der Begriff der Zeit* schreibt Heidegger in gedrängter Form: Eigentlichkeit ist „die Seinsbestimmung, in der alle vorgenannten Charaktere das sind, was sie sind“ (GA 64, 115). Anhand dieser 1924 verfassten Abhandlung zeichnet sich ab, wie die Terminologie von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit am Weg von den frühen Freiburger Vorlesungen zu *Sein und Zeit* zunehmend Eingang in die heideggersche Sprache gefunden hat.

er dazu: „Die Ausbildung der hermeneutischen Situation ist das *Ergreifen* der faktischen ‚Bedingungen‘ und ‚Voraussetzungen‘ der philosophischen Forschung.“ (GA 62, 347)

Philosophiegeschichte lässt sich für Heidegger nur dann eigentlich betreiben, wenn die hermeneutische Situation des Interpretierenden in die Untersuchung miteinbezogen wird:

Die Geschichte der Philosophie kommt für eine Gegenwart jeweils so zu Gesicht und jeweils zu Verständnis und jeweils so stark zur Aneignung und aufgrund davon jeweils so entscheidend zur Kritik, als die Philosophie, für die und in der die Geschichte da ist und in der lebend jemand sich zur Geschichte verhält, Philosophie ist [...]. D. h.: entscheidend ist radikale und klare Ausbildung der hermeneutischen Situation als die Zeitigung der philosophischen Problematik selbst. (GA 61, 3)

Dies impliziert ein radikales Ernstnehmen der Geschichtlichkeit des Philosophierens, die in einer intensiven Auseinandersetzung mit der Tradition, welche die eigene faktische Situation in konstitutiver Weise mit ausmacht, mündet. Heidegger bemerkt zu dieser faktisch Situietheit des Philosophierens in der Geschichte: „Die Philosophie der heutigen Situation bewegt sich zum großen Teil uneigentlich in der *griechischen* Begrifflichkeit, und war in einer solchen, die durch eine Kette von verschiedenartigen Interpretationen hindurchgegangen ist.“ (GA 62, 367) Die Überlieferung hat dabei dazu beigetragen, dass wir diese Begriffe zumeist nur mehr in uneigentlicher Weise und nicht aus einem eigentlichen Sachbezug verstehen. Heideggers „Kritik gilt dabei nicht der Tatsache, *daß* wir überhaupt in einer Tradition stehen, sondern dem *Wie*“ (GA 62, 369). Dass wir in einer Tradition stehen ist für Heidegger ein konstitutives Merkmal unseres Philosophierens: Philosophieren gibt es nur als in einer Geschichte situiert. Doch gerade diese Geschichtlichkeit des Philosophierens macht es erforderlich, sich mit der Tradition auseinanderzusetzen. Dabei gibt Heidegger zu bedenken, dass die Begriffe „noch ein Stück echter Tradition ihres ursprünglichen Sinnes bei sich“ (GA 62, 367) tragen, weswegen es darauf ankommt, die „überkommene und herrschende Auslegung nach ihren verdeckten Motiven, unausdrücklichen Tendenzen und Auslegungswegen aufzulockern und im *abbauenden Rückgang* zu den ursprünglichen Motivquellen der Explikation vorzudringen“ (GA 62, 368).

Soweit ein kurzer Ausblick auf Heideggers Projekt einer Destruktion der Geschichte der Philosophie, das er in seiner Marburger Zeit entfaltete. In Hinblick auf die umfangreichen, destruktiven Lektüren der Philosophiegeschichte in den Marburger Vorlesungen kann konstatiert werden, dass Kierkegaard in diesen so gut wie keine Rolle spielt. Dies ist auch der Grund, weswegen diese Vorlesungen in dieser Untersuchung nur am Rande einbezogen werden; und zwar nur insofern, als sie es erlauben, Heideggers existenziale Analytik des Daseins, wie sie sich in *Sein und Zeit* in konzentriertester Form findet, näher zu beleuchten. Bevor wir uns jedoch Heideggers Existenzialanalytik zuwenden, geht es zunächst darum, noch einmal auf die frühen Freiburger Vorlesungen

zurückzukommen und Heideggers darin sich abzeichnende Auseinandersetzung mit dem religiösen Erbe zu untersuchen.

11. Die Auseinandersetzung mit dem religiösen Erbe

In diesem Kapitel setzt die Untersuchung von Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen noch einmal mit der Frage an, welche Rolle religiös-christliche Motive in diesen spielen. Diese Frage entfaltet sich vor dem biographisch-werksgeschichtlichen Hintergrund, dass bis zum Jahr 1919 bei Heidegger eine „philosophisch-religiöse Umwandlung“ (Kisiel 1992b, 105) stattfand. Als Student der Theologie an die Universität gekommen, verstand sich Heidegger auf dem Weg zur Habilitation (1915) zunehmend als Philosoph, dies aber weiterhin im Rahmen einer katholischen Grundüberzeugung. Bis 1919 kam es schließlich zu Heideggers sogenanntem „Bruch mit dem ‚System des Katholizismus‘“ (Ott 1992, 106).²⁷¹

Das zentrale Dokument, das diesen Bruch belegt, ist der mittlerweile berühmte Brief an Krebs vom 9. Jänner 1919.²⁷² In diesem schreibt Heidegger: „Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie geschichtlichen Erkennens haben mir das *System*²⁷³ des Katholizismus problematisch u. unannehmbar gemacht – nicht aber das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne).“ (Denker/Gander/Zaborowski 2004, 67) Im Anschluss daran betont Heidegger seine Berufung zur Philosophie: „Ich glaube, den inneren Beruf zur Philosophie zu haben u. durch seine Erfüllung in Forschung u. Lehre für die ewige Bestimmung des inneren Menschen – u. *nur dafür* das in meinen Kräften Stehende zu leisten u. so mein Dasein u. Wirken selbst vor Gott zu rechtfertigen.“²⁷⁴ (Denker/Gander/Zaborowski 2004, 67 f.)

²⁷¹ Dieser Titel wurde wesentlich von Ott geprägt; bei ihm findet sich auch eine weiterhin lesenswerte Darstellung der biographischen Umstände dieses „Bruchs“ (vgl. Ott 1992, 106–119). Die Rede von einem Bruch ist dabei irreführend: Weder hat Heidegger, wie Ott schreibt, vollends „den Glauben seiner Heimat preis[gegeben]“ (Ott 1992, 106), noch vollzog sich dieser Wandel abrupt und ohne eine längere Phase der Vorbereitung. In der autobiographischen Notiz aus den Jahren 1937/38 *Mein bisheriger Weg* erklärt Heidegger, der These von einem radikalen Bruch klar widersprechend: „Nur wer so verwurzelt war in einer wirklichen gelebten katholischen Welt, mag etwas von den Notwendigkeiten ahnen, die auf dem bisherigen Weg meines Fragens wie unterirdische Erdstöße wirkten.“ (GA 66, 415) Zur längeren Vorbereitungsphase des vermeintlichen „Bruchs“ erklärt Zaborowski, „dass sich ab etwa 1915/16 ein deutlicher Wandel in Heideggers religiösen Auffassungen vollzieht“ (Zaborowski 2004, 150). Schaber meint, dass sich dieser Auffassungswandel schon 1913/14 andeutet (vgl. Schaber 2004, 166).

²⁷² Der Brief wurde zuerst abgedruckt in Casper 1980, 541. Er ist wieder abgedruckt in Denker/Gander/Zaborowski 2004, 67 f. Zum Verhältnis von Heideggers und Krebs vgl. Wolzogen 2004.

²⁷³ Für Heideggers Ablehnung des „Systems“ in der Theologie vgl. GA 60, 313.

²⁷⁴ Denker schreibt dazu, dass „das Bedürfnis, sich selbst allein vor Gott zu rechtfertigen, zeigt, wie stark er hier vom Protestantismus und seiner direkten Beziehung zwischen Gott und Mensch beeinflusst war“ (Denker 2011, 52 f.). Überhaupt lassen der Verweis auf den inneren „Beruf zur Philosophie“ und die „ewige Bestimmung des inneren Menschen“ erkennen, dass es sich keineswegs um eine völlige Abkehr vom Christentum handelt. Der Verweis auf das geschichtliche Erkennen

Mittlerweile wissen wir nicht nur durch Heideggers Brief an Krebs, sondern auch durch den Briefwechsel mit seiner Frau (vgl. Heidegger 2005, 56-102) und seinen Eltern (vgl. Heidegger 2013, 14-42), dass Heidegger in den vorangegangenen Jahren sehr um eine Klärung seiner Religiosität gerungen hat.²⁷⁵

Dieser religiöse Klärungsprozess steht in Zusammenhang mit mehreren einschneidenden Veränderungen in Heideggers Leben: Erstens heiratete Heidegger 1917 die Protestantin Elfride Petri, die er im ersten Semester seiner Lehrtätigkeit im WS 1915/16 kennengelernt hatte; diese interkonfessionelle Ehe brachte erhebliche, innerliche wie äußerliche Spannungen mit sich, die Heidegger wohl zu einer genaueren Klärung seines Verhältnisses zum Katholizismus veranlasst haben.²⁷⁶ Zweitens brachte die Geburt von Martin und Elfrides erstem Kind im Jänner 1919 die Frage nach der Taufe des Sohnes mit sich. In diesem Zusammenhang schreibt Heidegger am 9. Dezember 1918 an seine Eltern in einem Brief, den er mit der Feststellung eröffnet, dass er damit seinen Eltern „großen Schmerz bereiten“ (Heidegger 2013, 35) werde:

Ebenso wenig kann ich heute durch eine katholische Taufe das Kind in eine Konfession hineinzwängen, in der ich selbst nicht mehr mit innerer Wahrhaftigkeit stehen kann. Ich möchte Euch wiederholt innig bitten, nicht schnell zu urteilen und nun gar darüber verzweifelt zu sein und zu meinen, daß ich überhaupt nichts mehr glaube und so fort. Im Gegenteil, heute, wo ich in selbst errungener Überzeugung ohne die einengenden Schranken und unüberwindlichen Schwierigkeiten des katholischen Glaubens Gott gegenüberstehe, habe ich eine wahrhaft innere Ruhe und Freudigkeit, eine wirklich lebendige Religiosität, während ich früher durch Zweifel und Zwang innerlich zermürbt und leer war und alles nur noch mechanisch, ohne echte innere Beteiligung mitmachen konnte. (Heidegger 2013, 36)

Schließlich wurde Heidegger 1919 zum Assistenten von Husserl; bis zu diesem Zeitpunkt war Heidegger dem Philosophischen Seminar II (Christliche Philosophie) zugeordnet, mit der Ernennung zu Husserls Assistenten wechselte er ins Philosophische Seminar I. Er hatte sich damit, auch in Hinblick auf seine weiteren Karriereaussichten, von der konfessionellen Bindung eines „katholischen Philosophen“ gelöst (vgl. Schaber 2004, 183).

Die Rolle von religiösen Motiven in Heideggers Entwicklung bis *Sein und Zeit* wurde erstmals 1959 von Pöggeler im Aufsatz „Sein als Ereignis“ (vgl. Pöggeler 1959) und kurz darauf in seinem 1963 veröffentlichten Klassiker *Der Denkweg Martin Heideggers*

zeigt, dass die Entdeckung der Geschichtlichkeit ein weiteres zentrales Motiv für die Problematisierung des Katholizismus war (vgl. Zaborowski 2004, 152).

²⁷⁵ Heidegger eröffnet seinen Brief an Krebs damit, dass er auf den religiös-philosophischen Klärungsprozess verweist, der bei ihm in den vergangenen beiden Jahren (also 1917 und 1918) stattgefunden hat (vgl. Denker/Gander/Zaborowski 2004, 67).

²⁷⁶ Mittlerweile ist der Briefwechsel mit Heideggers Eltern veröffentlicht, der die biographische Relevanz dieses Ereignisses und die großen Spannungen, welche diese Ehe in Heideggers Familie erzeugte, nachvollziehen lässt (vgl. Heidegger 2013, insb. 14-22 und 35-42).

betont (vgl. Pöggeler 1990). Pöggelers Hinweise wurden von Lehmann in seiner Dissertation aufgenommen und eigenständig weiterbearbeitet;²⁷⁷ wichtige Ergebnisse dieser Auseinandersetzung wurden in einem 1966 erstveröffentlichten Artikel zugänglich gemacht (vgl. Lehmann [1966] 1969). Die zentralen Quellen, auf die sich Pöggeler und Lehmann beziehen, nämlich Heideggers religionsphänomenologische Notizen aus den Jahren 1917-1919 und insbesondere seine Vorlesungen aus dem WS 1920/21 und dem SS 1921, waren allerdings lange Zeit nicht öffentlich zugänglich – sie wurden jedoch immer wieder auszugsweise wiedergegeben.²⁷⁸ Diese Situation änderte sich erst 1995 mit der Herausgabe von Band 60 der *Gesamtausgabe*.²⁷⁹ Seither lässt sich eine intensivierte Beschäftigung mit diesen Quellen beobachten.²⁸⁰

Im Folgenden wird als Einstieg zunächst eine Übersicht über die religionsphänomenologischen Notizen aus den Jahren 1917-1919, die in Band 60 der *Gesamtausgabe* abgedruckt sind (vgl. GA 60, 301-337), gegeben (11.1). In einem weiteren Schritt wird die Entwicklung von Heideggers Sicht auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie nachgezeichnet: Dies erfolgt zunächst durch einen Exkurs zu Heideggers Vortrag *Phänomenologie und Theologie* aus dem Jahr 1927 (11.2). Anschließend kommt die Untersuchung auf die frühen Freiburger Vorlesungen zurück und zeichnet die in diesen zu findenden Spuren von Heideggers Auseinandersetzung mit dem religiösen Erbe nach, wobei insbesondere seine ab dem WS 1921/22 erfolgte Festlegung auf den methodischen Atheismus der Philosophie im Mittelpunkt steht (11.3). Heideggers ab 1921 stattfindende Hinwendung zu Aristoteles bildet das Thema des folgenden Unterkapitels, wobei es vor allem um die Frage geht, welcher Zusammenhang zwischen Heideggers Interessen für das Urchristentum und für Aristoteles besteht; zudem sind einige Bezugnahmen auf Kierkegaard im Rahmen dieses Zusammenhangs zu kontextualisieren (11.4). Es folgen Nachzeichnungen von Heideggers religionsphänomenologischen Vorlesungen, der *Paulus-Vorlesung* vom WS 1920/21 (11.5) und der *Augustinus-Vorlesung* vom SS 1921 (11.6), bevor anschließend noch einmal zusammenfassend die Frage nach

²⁷⁷ Lehmanns Dissertation blieb lange Zeit unveröffentlicht und wurde erst 2003 publiziert (vgl. Lehmann 2003).

²⁷⁸ Nennenswerte, auszugsweise Wiedergaben der Inhalte von Heideggers Vorlesungen des WS 1920/21 und SS 1921 finden sich insbesondere bei Sheehan (1981) und Kisiel (1993).

²⁷⁹ Band 60 der Gesamtausgabe enthält erstens Heideggers Vorlesung vom WS 1920/21 mit dem Titel *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (vgl. GA 60, 1-156) – das Manuskript dieser Vorlesung ist verschollen und sie wurde daher anhand von studentischen Mitschriften rekonstruiert; zweitens die Vorlesung vom SS 1921, *Augustinus und der Neuplatonismus*, die wie die meisten Vorlesungen anhand von Heideggers Manuskript für die Herausgabe bearbeitet wurde (vgl. GA 60, 157-299), und schließlich unter dem Titel *Philosophische Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* herausgegebene Notizen aus den Jahren 1917-1919 (vgl. GA 60, 301-337).

²⁸⁰ Zaborowski bietet eine, allerdings schon veraltete, Übersicht über die vielfältige Literatur zu diesem Thema, die kaum mehr zu überblicken ist (vgl. Zaborowski 2004, 131). Unter den neueren Arbeiten zu Heideggers religiöser Entwicklung möchte ich insbesondere Crowe 2006 und Wolfe 2013 hervorheben.

dem Aufgreifen von Motiven des Urchristentums in den frühen Freiburger Vorlesungen behandelt wird (11.7). Abschließend kann in Anknüpfung an die im vorherigen Kapitel hervorgehobene methodische Konzeption von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit eine weitere Fassung dieser Unterscheidung – die Heidegger im Kontext seiner religionsphänomenologischen Vorlesungen entwickelt und für deren Ausbildung Kierkegaard eine wichtige Rolle spielt – eingeführt werden, die in einer gewissen Spannung zum methodischen Verständnis steht und dieses in eine „existenzialistische“ Richtung überschreitet (11.8).

11.1. Die religionsphänomenologischen Notizen 1917-1919

Die in Band 60 der *Gesamtausgabe* unter dem Titel *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* abgedruckten Textstücke (vgl. GA 60, 301-337) enthalten eine Sammlung von mehreren kürzeren Notizen, die von Heidegger zusammengefasst wurden in Hinblick auf eine für das WS 1919/20 geplante, aber schließlich nicht gehaltene Vorlesung. Die Notizen reichen bis in die Jahre 1917 und 1918 zurück und dienen somit auch als Dokumente für das Studium von Heideggers religiös-philosophischem Klärungsprozess.²⁸¹ Sie fallen in einen Zeitraum, der bei Heidegger durch ein stark ausgeprägtes religiöses Interesse charakterisiert ist. Dies kann für die Zeit ab 1919 nicht mehr in gleicher Weise festgestellt werden: Hier gewinnen methodische Interessen in Hinblick auf das Verständnis von Phänomenologie die Überhand; religionsphänomenologische Themen haben in weiterer Folge nur mehr den Status eines besonderen Untersuchungsfeldes und nicht mehr das Gewicht einer persönlichen, existenziellen Entscheidung. Es kann an dieser Stelle noch einmal festgehalten werden, dass Kierkegaard weder in diesen Notizen noch in den Briefen aus diesem Zeitraum auch nur ein einziges Mal vorkommt und daher konstatiert werden muss, dass es fraglich ist, ob Kierkegaard für Heideggers religiös-philosophischen Wandel überhaupt eine Rolle spielt.

Die Notizen dokumentieren Heideggers Auseinandersetzung mit einer Vielzahl von Autoren und erlauben uns daher einen Einblick in seine damaligen Lektüreinteressen. An dieser Stelle sollen diese zahlreichen Anknüpfungen Heideggers nur kurz skizziert werden. Aus dem Jahr 1917 sind uns vor allem Heideggers Notizen zu Schleiermachers zweiter Rede *Über die Religion* überliefert (vgl. GA 60, 319-322).²⁸² Zusätzlich wissen wir durch einen Bericht von Heinrich Ochsner, dass Heidegger am 1. August 1917 einen Vortrag hielt, der „das Problem des Religiösen bei Schleiermacher“ (Och-

²⁸¹ Die Manuskripte werden in weiterer Folge nach Entstehungsjahren geordnet zusammengefasst. Für eine Datierung der Manuskripte vgl. Zaborowski 2004, 132 f., und Denker/Schalow 2010, 315-316.

²⁸² Zusätzlich finden sich auch Notizen zu Schleiermachers *Der christliche Glaube* (vgl. GA 60, 330-332).

wadt/Tecklenborg 1981, 92) behandelt. Heidegger beschäftigt sich zudem mit der Frage nach dem religiösen Apriori – er weist in diesem Kontext auf Windelbands *Das Heilige* hin (vgl. GA 60, 312-315) – und der Irrationalität bei Meister Eckhart (vgl. GA 60, 315-318). Das Jahr 1918 brachte eine Auseinandersetzung mit Adolf Reinachs Manuskript *Das Absolute* (vgl. GA 60, 324-327), Rudolf Ottos Buch *Das Heilige* (vgl. GA 60, 332-334), Wilhelm Diltheys *Die Jugendgeschichte Hegels* (vgl. GA 60, 328), den *Sermones in canticum canticorum* von Bernhard von Clairvaux (vgl. GA 60, 334-336) und Theresia von Jesus' *Seelenburg* (vgl. GA 60, 336-337).

Im August 1919 wandte sich Heidegger den Vorbereitungen für die geplante *Mystik-Vorlesung* im folgenden WS zu, ehe er am 30. August die Fakultät um eine Vorlesungsänderung bat (vgl. GA 60, 348).²⁸³ Dennoch schreibt er am selben Tag an seine Frau: „Meine Relig. phänomenologischen Probleme klären sich von Monat zu Monat u. ich lege auch mein Kolleg so an, daß ich mit ihnen in innersten Zusammenhang bleibe u. daraus die konkreten Exempel nehme.“²⁸⁴ (Heidegger 2005, 96) Zu Beginn seiner Notizen mit der Überschrift „Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik“ hält Heidegger fest: „Die treibende Problematik und Methodik ist die phänomenologische Erforschung des religiösen Bewußtseins.“ (GA 60, 303) Es geht dabei um die „Rückführung der echt geklärten und als echt ursprünglich erschauten Phänomene in das reine Bewußtsein und seine Konstitution“ (GA 60, 303). Anhand dieser Formulierungen zeigt sich Heideggers Anknüpfung an Husserls Verständnis von Phänomenologie und seine Übernahme der Aufgabe einer Phänomenologie des religiösen Bewusstseins im von Husserl vorgegebenen Forschungsrahmen.²⁸⁵ Zugleich lässt sich aber auch Heideggers eigene Akzentsetzung ablesen, insbesondere in seiner Betonung der Bedeutung der Geschichte: „Gewinnen und Verstehen solcher Phänomene überhaupt *aus dem Historischen*.“ (GA 60, 303). Wahrscheinlich bereits 1917 notiert Heidegger: „Eines der bedeutsamsten, *fundierenden* Sinnelemente im religiösen Erlebnis ist das *Geschichtliche*.“ (GA 60, 323)

²⁸³ Heidegger hielt statt den beiden angekündigten einstündigen Vorlesungen die Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* zweistündig (vgl. GA 58).

²⁸⁴ Ein weiterer Brief vom 9. September 1919 belegt, dass ihn die aufgeworfenen Fragen, trotz der Absage der Vorlesung, weiterhin beschäftigten: „Die Zeiten der Verlassenheit u. scheinbaren Gottferne sind echtgelebte nur, wenn sie solche sind der vertrauten Gelassenheit – das ist der starken Gott-sicheren Meisterung des Lebens. Seit ich Luthers Römerbriefkommentar gelesen, ist mir vieles vordem Quälende u. Dunkle hell. u. befreiend geworden – ich verstehe das Mittelalter u. die Entwicklung der christl. Religiosität ganz neu; u. es haben sich mir ganz neue Perspektiven der religionsphilos. Problematik ergeben – mir scheint, Otto z. B. – was ich im Felde ganz verworren spürte – auf falscher Fährte zu sein u. ich verstehe jetzt, warum Friedel eine gewisse abwehrende Haltung gegen das Buch hatte u. auch jetzt vergeblich eine Annäherung versucht.“ (Heidegger 2005, 100)

²⁸⁵ In einem Brief an Natorp vom 1. Februar 1922, der im Zusammenhang mit der Nachbesetzung des Extraordinats in Marburg entstand, spricht Husserl von Heideggers „Studien, die wesentlich religionsphänomenologisch centriert sind“ (Husserl 1994a, 150). In einem Brief vom 10. September 1918 adressiert Husserl Heidegger auch direkt als „Religionsphänomenologe[n]“ (Husserl 1994b, 136).

Die Aufgabe, der sich Heidegger in dieser Vorlesung stellen wollte, besteht darin, das religiöse Erlebnis und seinen Ausdruck zur Gegebenheit zu bringen und phänomenologisch verständlich zu machen. Die mittelalterliche Mystik wird dabei „als Ausdrucksform des religiösen Erlebens“ (GA 60, 306) genommen. Es geht also nicht um eine historische Analyse der Mystik; vielmehr soll am Beispiel der Mystik die Gegebenheit des religiösen Erlebnisses untersucht werden. In der Mystik liegt ein bestimmtes Verhalten zur Welt vor, das als „Abgeschiedenheit“ bezeichnet wird; dieses kann phänomenologisch nachvollzogen und gedeutet werden.²⁸⁶

Es ist auffällig, dass sich Heideggers Überlegungen auch in diesen Notizen häufig um Fragen der Methodologie drehen. Eine besondere Schwierigkeit stellt dabei die Gegebenheit von religiösem Erleben dar: „Schwierigkeit: Nur ein religiöser Mensch kann religiöses Leben verstehen, denn im anderen Falle hätte er ja keine echte Gegebenheit.“ (GA 60, 304) Außerdem stellt sich die Frage, was eine phänomenologische Erforschung religiösen Erlebens eigentlich zu leisten imstande ist. Dazu hält Heidegger fest: „Unser Ziel kann nie sein, religiöses Leben zu erwecken. Das nur durch solches selbst.“ (GA 60, 304)

In Hinblick auf Heideggers religiös-philosophischen Wandel ist seine starke Betonung der Unterschiedenheit von Katholizismus, Protestantismus und dem Urchristentum von besonderem Interesse: „Glauben und Glauben sind im Protestantismus und Katholizismus *grundverschieden*. [...] In Luther bricht eine – auch bei den Mystikern nicht antreffbare – *originale* Form von Religiosität auf. [...] Qualitativ wieder anders liegen die religiösen Sinnzusammenhänge im Urchristentum.“ (GA 60, 310) Damit sind bereits in diesen frühen Notizen mehrere Themenkomplexe angesprochen, die Heidegger noch weiter beschäftigen werden und die insbesondere im Zusammenhang mit seinem Rückbezug auf das Urchristentum Relevanz gewinnen.

11.2. Exkurs: Heideggers Vortrag *Phänomenologie und Theologie*

In seinen religionsphänomenologischen Notizen hält Heidegger eindeutig fest: „Scharf zu trennen: das Problem der Theologie und das der Religiosität.“ (GA 60, 310) Heidegger spricht sich hier für eine klare Trennung der Frage nach der Theologie und der Frage nach der Religiosität bzw. dem Glauben aus. Daraus folgt, dass auch das Verhältnis Philosophie und Glaube nicht mit der Beziehung von Philosophie und Theologie gleichgesetzt werden kann. Beide Zusammenhänge geben vielmehr Anlass für

²⁸⁶ In diesem Kontext findet sich ein Hinweis auf Luther in dem 1908 erschienen Band von Johannes Ficker (vgl. GA 60, 308).

verschiedene Fragen, die gleichwohl beide für die Klärung des Selbstverständnisses der Philosophie eine Rolle spielen. Sowohl Heideggers religionsphänomenologische Vorlesungen des Studienjahres 1920/21 als auch seine Festlegung auf den „methodischen Atheismus“ der Philosophie, die im Folgenden alle im Detail behandelt werden, zielen in erster Linie auf eine Klärung des Verhältnisses von Philosophie und Glaube. Die Beziehung von Philosophie und Theologie hingegen spielt in diesen Kontexten eine untergeordnete Rolle; dennoch soll Heideggers Position in dieser Frage kurz diskutiert werden.

Bereits in seinen religionsphänomenologischen Notizen erklärt Heidegger zum Verhältnis von Philosophie und Theologie: „Bei der Theologie ist zu beachten ihre ständige Abhängigkeit von Philosophie und der Lage des jeweiligen theoretischen Bewußtseins überhaupt. Die Theologie hat bis jetzt keine originäre theoretische Grundhaltung der Ursprünglichkeit ihres Gegenstandes gefunden.“ (GA 60, 310) Eine beiläufige Bemerkung in der Vorlesung vom KNS 1919 zielt in die gleiche Richtung:

Nur kurz erwähne ich, daß weder in der katholischen noch in der protestantischen Theologie bis heute ein methodologisch klarer Begriff dieser Wissenschaft zum Durchbruch gekommen ist; ja man hat, von einigen unvollkommenen Versuchen in der neuprotestantischen Theologie abgesehen, nicht das geringste Bewußtsein davon, daß hier ein Problem von größter Tragweite liegt, das sich allerdings nur in der Sphäre einer erst zu erarbeitenden Problematik wird streng methodisch in Angriff nehmen lassen. (GA 56/57, 26)

Diese verstreuten Bemerkungen deuten darauf hin, dass die Frage nach dem Status der Theologie und dem Verhältnis von Philosophie und Theologie im Zeitraum der frühen Freiburger Vorlesungen zu Heideggers Interessen zählte; es liegt aber wahrscheinlich an seinem vorrangig methodischen Projekt in Hinblick auf die Grundlegung der Philosophie als Phänomenologie, den äußeren Umständen seiner Lehrtätigkeit als Assistent Husserl und der spätestens 1921 erfolgten Festlegungen auf den methodischen Atheismus der Philosophie, dass Heidegger diese Frage in seinen Vorlesungen nicht eigens behandelt. Eine ausführliche, öffentliche Stellungnahme Heideggers zum Verhältnis von Philosophie und Theologie findet sich erst einige Jahre später, im Vortrag *Phänomenologie und Theologie* aus dem Jahr 1927 (vgl. GA 9, 45-78).²⁸⁷ Ich schlage daher vor, diesen Text hier zur Orientierung heranziehen, obwohl er chronologisch nicht in den Zeitraum der frühen Freiburger Vorlesungen fällt, sondern Heideggers spätere Sichtweise zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* präsentiert.

²⁸⁷ Der Vortrag wurde zunächst am 8. Juli 1927 in Tübingen gehalten und am 14. Februar 1928 in Marburg wiederholt. An dieser Stelle könnte auch ein weiterer Vortrag Heideggers berücksichtigt werden, nämlich der am 25. Juli 1924 vor der Marburger Theologenschaft gehaltene Vortrag *Der Begriff der Zeit* (vgl. GA 64, 107-125). In diesem Vortrag geht Heidegger bei seiner Bestimmung von Philosophie und Theologie deutlich behutsamer vor als im Vortrag von 1927.

11.2.1. Nachzeichnung des Vortrags

Wenn Heidegger im Titel seines Vortrags von „Phänomenologie“ und „Theologie“ spricht, so wird von ihm dabei Phänomenologie gleichgesetzt mit Philosophie und Theologie ausschließlich als christliche Theologie verstanden. Auf der Grundlage dieser Einschränkung fragt Heidegger nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie als dem „Verhältnis zweier Wissenschaften“ (GA 9, 47). Dabei geht es ihm nicht um die Disziplinen der Philosophie und Theologie in ihrer konkreten historischen Gestalt, sondern um das Verhältnis der „Ideen beider Wissenschaften“ (GA 9, 47); eine wichtige Aufgabe von Heideggers Vortrag ist es daher, zunächst die Ideen dieser Wissenschaften auszuarbeiten.

Heidegger bekennt sich in diesem Vortrag also zur Bestimmung von *Philosophie als Wissenschaft*. Er tut dies, obwohl für ihn feststeht, dass Philosophie sich grundlegend von allen anderen Wissenschaften unterscheidet. Er fasst den Unterschied hier im Sinne des Projekts von *Sein und Zeit* so, dass Philosophie als ontologische Wissenschaft eine Wissenschaft vom Sein ist, während alle anderen Wissenschaften nicht vom Sein, sondern vom Seienden handeln und als ontische oder positive Wissenschaften zu bezeichnen sind (vgl. GA 9, 48). Zwischen den einzelnen positiven Wissenschaften bestehe dabei „nur ein relativer Unterschied“, während die positiven Wissenschaften von der Philosophie „nicht relativ, sondern *absolut* verschieden“ sind (GA 9, 48). In *Sein und Zeit* vertritt Heidegger daher die Ansicht, dass zwischen der Philosophie als ontologischer Wissenschaft und allen anderen, ontischen Wissenschaften ein Verhältnis der Fundierung bestehe (vgl. GA 2, 12-15).²⁸⁸

Auch die Theologie zählt für Heidegger zu den ontischen Wissenschaften: „*Die Theologie ist eine positive Wissenschaft und als solche daher von der Philosophie absolut verschieden.*“ (GA 9, 49) Und Heidegger steigert diese Bestimmung noch einmal, indem er behauptet, dass „sich aus dieser These [ohne weiteres ergibt], daß die Theologie als positive Wissenschaft grundsätzlich der Chemie und der Mathematik näher steht als der Philosophie“ (GA 9, 49). Es zeigt sich schon hier, dass diese Bestimmung der Theologie als einer ontischen Wissenschaft ein Problem in sich birgt, wenn es in Zusammenhang gebracht wird mit der These der Fundierung der ontischen Wissenschaften durch die einzige ontologische Wissenschaft, die Philosophie. Dieses Problem artikuliert sich bereits im KNS 1919, wenn Heidegger erklärt: „Und auch die Theologie, die man — sofern sie die Lehre von Gott als dem Absoluten ist — in gewissem Sinne als Urwissenschaft bezeichnen könnte, ist Einzelwissenschaft.“ (GA 56/57, 26) Das Problem

²⁸⁸ In der Vorlesung vom WS 1928/29 bricht Heidegger zwar mit der Bestimmung von Philosophie als Wissenschaft, nicht jedoch mit der These eines Fundierungsverhältnisses zwischen Philosophie und Wissenschaften (vgl. GA 27, 14-18).

besteht in der Frage, wie die Theologie zugleich Einzelwissenschaft und *in gewissem Sinne* Urwissenschaft sein kann.

Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie hält Heidegger vier Zusammenhänge fest. Erstens betont Heidegger: „Der Glaube bedarf nicht der Philosophie“ (GA 9, 61).²⁸⁹ Zweitens ist auch die Theologie der Philosophie weitgehend unbedürftig; die Aufgabe der systematischen Theologie

wird um so sicherer und reiner gelingen, je unmittelbarer sich die Theologie die Begriffe und Begriffszusammenhänge von der Seinsart und spezifischen Sachhaltigkeit *des* Seienden vorgeben läßt, das sie vergegenständlicht. Je eindeutiger sich die Theologie der Anwendung irgendeiner Philosophie und ihres Systems entschlägt, um so *philosophischer* ist sie in ihrer ebenbürtigen Wissenschaftlichkeit (GA 9, 58).

Drittens vermag die Philosophie für die Theologie doch eine Rolle zu spielen, jedoch nur in Hinblick auf ihre Wissenschaftlichkeit, das heißt in der Frage nach der sachlichen Angemessenheit der theologischen Begrifflichkeiten.

Der Theologie wird hier ein merkwürdiger Sonderstatus gegenüber den anderen ontischen Wissenschaften eingeräumt.²⁹⁰ Im Sinne der Fundierungsthese in *Sein und Zeit* behauptet Heidegger, dass „die Philosophie als das freie Fragen des rein auf sich gestellten Daseins ihrem Wesen nach die Aufgabe der ontologisch begründeten Direktion bezüglich aller anderen nicht-theologischen, positiven Wissenschaften hat“ (GA 9, 65). Im Gegensatz zu dieser Fundierungsfunktion im Verhältnis zu den anderen positiven Wissenschaften, hat die Philosophie für die Theologie jedoch nur die Aufgabe, als das „*formal anzeigende ontologische Korrektiv*“ (GA 9, 65) zu wirken. Diese Aufgabe ergibt sich aus dem spezifischen Charakter der theologischen Begriffe; dieser besteht laut Heidegger darin, dass „alle theologischen Grundbegriffe [...] jeweils [...] in sich einen zwar existenziell ohnmächtigen, d. h. *ontisch* aufgehobenen, aber gerade deshalb sie *ontologisch* bestimmenden vorchristlichen und daher rein rational faßbaren Gehalt“ (GA 9, 65) haben.²⁹¹ Damit zeigt sich aber vollends die Spannung, die zwischen der Bestimmung der Theologie als ontischer Wissenschaft und ihrer Sonderstellung gegen-

²⁸⁹ Der Glaube ist aber in gewisser Weise auch der Theologie nicht bedürftig: „Theologie kann den Glauben nur erschweren, das ist näher bringen, daß die Gläubigkeit gerade nicht durch sie – die Theologie als Wissenschaft – sondern einzig durch den Glauben gewonnen werden kann.“ (GA 9, 56)

²⁹⁰ Diese Sonderstellung bekräftigt Heidegger auch in einem Brief an Bultmann vom 23. Oktober 1928, wobei er hier bereits die Ambivalenz, die in dieser Sonderstellung liegt, zu thematisieren scheint: „Ein erneuter Versuch, meinen Theologievortrag durchzuarbeiten, machte mir klar, daß die Grenzen noch nicht scharf und prinzipiell genug gezogen sind. Was keine genügende Durcharbeitung erfährt, ist *der* Charakter der Theologie, der sie in gewisser formaler Weise der Philosophie insofern gleichstellt, als sie auch auf das Ganze geht, aber *ontisch*.“ (Bultmann/Heidegger 2009, 62)

²⁹¹ Als ein Beispiel führt Heidegger an, dass die Bestimmung des christlichen Begriffs der Sünde des Rückgangs auf den vorchristlichen, ontologisch bestimmbaren Begriff der Schuld bedürfe (vgl. GA 9, 64).

über den anderen ontischen Wissenschaften besteht. Die Unterscheidung der ontischen Einzelwissenschaften von der Philosophie als ontologischer Wissenschaft ist nämlich einerseits verbunden mit der These eines Fundierungsverhältnisses; andererseits soll die Theologie zwar ebenfalls den ontischen Wissenschaften zugeordnet werden, ohne jedoch der Fundierungsthese zu entsprechen – sie wird nämlich als eine Wissenschaft konzeptualisiert, die aufs Ganze geht (wenn auch ontisch) und darin eine gewisse Ebenbürtigkeit mit der ontologischen Wissenschaft hat.²⁹²

Schließlich hält Heidegger viertens entschieden fest, dass die Philosophie der Theologie völlig unbedürftig ist. Es gehört „nicht zum Wesen der Philosophie“ (GA 9, 65) das Korrektiv der Theologie zu sein; sie kann als solches fungieren (sie ist ein *mögliches* Korrektiv), sie muss es aber nicht, um das zu sein, was sie von sich selbst her ist. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie wird von Heidegger folglich als ein streng einseitiges bestimmt, in welchem die Philosophie eine Rolle für die Theologie wahrnehmen kann, die Theologie aber umgekehrt für die Philosophie keine Rolle spielt. Aus diesen vier Aspekte ergibt sich zusammenfassend die folgende Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie, oder vielleicht angemessener, der Rolle der Philosophie für die Theologie: „*Die Philosophie ist das mögliche, formal anzeigende ontologische Korrektiv des ontischen, und zwar vorchristlichen Gehaltes der theologischen Grundbegriffe. Philosophie kann aber sein, was sie ist, ohne daß sie als dieses Korrektiv faktisch fungiert.*“ (GA 9, 66)

11.2.2. Kritische Kontextualisierung

Heidegger vertritt in diesem Vortrag eine sehr provokante wissenschaftstheoretische These.²⁹³ Diese These ist gerade vor dem Hintergrund seines eigenen Denkens wenig überzeugend. Die zentrale Voraussetzung seines Vortrags ist die Prämisse, dass sowohl Philosophie als auch Theologie als Wissenschaften zu bestimmen sind. Nun ist es aber gerade diese Prämisse, die Heidegger an anderer Stelle radikal in Frage stellt; zumindest lässt sich festhalten, dass sich seine Meinung zur Frage, ob Philosophie und Theologie als Wissenschaften zu verstehen sind, kurze Zeit nach diesem Vortrag ins Gegenteil verkehrte.²⁹⁴

²⁹² Jung zieht daher die Schlussfolgerung: „Im Rahmen des zweigliedrigen Wissenschaftsbegriffes läßt sich die Wissenschaftlichkeit der Theologie nicht denken.“ (Jung 1990, 180)

²⁹³ Schon Gadamer hat auf „die bewußte Provokation in dieser wissenschaftstheoretischen These“ (Gadamer 1987b, 316) hingewiesen. Inhaltlich stellt sich für Gadamer die Sache folgendermaßen: „Freilich, mißlich genug steht es mit der ganzen Konfrontation von Theologie und Philosophie, solange die Grundvoraussetzung dahinsteht, ob Theologie überhaupt eine Wissenschaft sei, ja, ob die Theologie wirklich dem Glauben auferlegt ist.“ (Gadamer 1987b, 317)

²⁹⁴ Ebenso eindeutig, wie Heidegger in der Vorlesung vom WS 1928/29 festhält: „Nein, Philosophie ist keine Wissenschaft“ (GA 27, 14), schreibt er bereits am 18. Dezember 1928 in einem Brief an

In dieser Hinsicht kann die öffentlich vorgetragene Einschätzung auch durch Heideggers Bemerkungen in einem Brief an Blochmann konterkariert werden.²⁹⁵ In diesem schreibt Heidegger zum Ansatz seines Vortrags:

Mein Vortrag ist mit Absicht u. ganz einseitig auf ein bestimmtes Problem beschnitten, das mir durch den Zweck des Vortrags vorgegeben war: was kann ein Theologe von der Phänomenologie lernen u. was nicht. Damit ist einerseits die Philosophie lediglich in der wissenschaftstheoret[ischen] Hinsicht u. selbst als ‚Wissenschaft‘ genommen – andererseits die Theologie u. erst recht – weil *christl[iche]* Theologie Thema ist – der christl[iche] Glaube *vorangesetzt*. (Heidegger/Blochmann 1989, 24)

Heidegger relativiert in diesem Brief die zentrale Prämisse seines Vortrags, wonach Philosophie und Theologie als Wissenschaften anzusehen sind, indem er erklärt, dass es sich dabei nur um einseitige Annahmen im Dienste der Absicht seines Vortrags handelte. Worin besteht diese Absicht seines Vortrags? Gegen Ende des Briefes charakterisiert Heidegger die Rolle des Vortrags für seinen Denkweg folgendermaßen:

Aber er ist für mich zugleich ein Dokument der *Marburger* Zeit u. er soll zeigen, *wie* man, *wenn* man schon im christl[ichen] protest[antischen] Glauben steht u. Theologie treibt, die Philosophie zu nehmen hat, sofern man sie nur nehmen will als Hilfe aber nicht als grundsätzliche Beunruhigung. Und so war meine Arbeit in Marburg auch immer bewußt zweiseitig – helfend u. schlechthin beunruhigend – u. mehr als einen habe ich von der Theologie befreit – ob es ein Verdienst ist, vermag ein Mensch nicht zu sagen. (Heidegger/Blochmann 1989, 25 f.)

Worum es in diesem Vortrag letztlich geht, ist laut Heideggers Zeugnis also gar nicht die Klärung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie; das Ziel des Vortrags besteht vielmehr nur darin, eine Richtschnur für protestantische Theologen zu geben, welche Rolle die Phänomenologie in ihrer Tätigkeit spielen kann.²⁹⁶

Bultmann auch über das Fehlgehen seines Vortrags in Hinblick auf die Bestimmung der Theologie: „Meine Fragestellung im Vortrag ist bezüglich der Theologie als Wissenschaft nicht nur zu eng, sondern unhaltbar. Die Positivität der Theologie, die ich glaube getroffen zu haben, ist etwas anderes als die der Wissenschaften. Theologie steht in einer ganz anderen Weise als Philosophie außerhalb der Wissenschaften.“ (Bultmann/Heidegger 2009, 87) Bereits im August 1928 schreibt Heidegger in einem Brief an Blochmann: „Zwar bin ich persönlich überzeugt, daß Th[eologie] *keine* Wissenschaft ist – aber ich bin heute noch nicht im Stande, das *wirklich zu zeigen* u. zwar so, daß dabei die große geistesgeschichtliche Funktion der Theologie *positiv* begriffen ist.“ (Heidegger/Blochmann 1989, 25)

²⁹⁵ Der Brief ist auf den 8. August 1928 datiert, also ca. ein halbes Jahr nachdem Heidegger den Vortrag in Marburg gehalten hatte.

²⁹⁶ Vielleicht erklären sich daraus auch Heideggers Bedenken dagegen, den Vortrag zu veröffentlichen (vgl. Heidegger/Blochmann 1989, 25). An Bultmann schreibt Heidegger zur höheren Komplexität, die eigentlich in dieser Fragestellung liegt: „Weil es sich aber in dieser grundsätzlichen Frage von Theologie und Philosophie zugleich um eine Auseinandersetzung mit Grundbewegungen der abendländischen Geistesgeschichte handelt, nicht nur um eine Abgrenzung von Wissenschaften, möchte ich mit einer auch nur einigermaßen begründeten und grundsätzlich gefaßten Äußerung überhaupt zurücktreten.“ (Bultmann/Heidegger 2009, 63) Und in seinem Brief an Blochmann hält Heidegger fest: „Die grundsätzliche Auseinandersetzung mit Theologie u. Glaube, die ja immer nur

Der Vortrag *Phänomenologie und Theologie* erweist sich somit als wichtiges Dokument aus Heideggers Marburger Zeit, die unter anderem durch die Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie, insbesondere in der persönlichen Begegnung und Zusammenarbeit mit Bultmann, gekennzeichnet ist.²⁹⁷ Für eine Beurteilung von Heideggers Sicht auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie und seine eigene Beziehung zur Theologie respektive zum Glauben kann dieser Vortrag jedoch nur unter sehr großen Vorbehalten herangezogen werden.

11.3. Von der „wahrhaften Idee christlicher Philosophie“ zum „methodischen Atheismus“ der Philosophie

Nach diesem Vorblick auf Heideggers Sichtweise zur Zeit der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* und dem damit verbundenen Blick auf Heideggers Marburger Jahre, komme ich nunmehr auf den Zeitraum der frühen Freiburger Vorlesungen zurück. Es ist wichtig, nochmals zu betonen, dass sich die folgenden Ausführungen auf einen Zeitraum beziehen, der vor Heideggers Austausch mit Bultmann und der dialektischen Theologie liegt, und sich bereits in diesem Zeitraum eine intensive Auseinandersetzung Heideggers mit der christlichen Tradition beobachten lässt, die über Heideggers Studienzeit hinaus zurückreicht bis in seine Kindheit und Jugend.²⁹⁸ Daraus wird auch

im positiven Philosophieren geschehen kann, verlangt freilich als methodische Vorarbeit eine ganz klare u. bis ins Letzte getriebene Konstruktion der Theologie in dem, was *sie* zu sein beansprucht – nur dann kann *sie* im Zentrum u. im Wesen angegriffen werden – nie aber, wenn man nur einen vagen Begriff zugrunde legt. Ich freue mich, daß sie gleich über diese Prolegomena hinweg auf das Grundsätzliche gedrungen sind.“ (Heidegger/Blochmann 1989, 26)

²⁹⁷ Zum Verhältnis von Heidegger und Bultmann vgl. Vetter 2000, Deuser 2009 und Pöggeler 2009. Heideggers Zusammenarbeit mit Bultmann bekundete sich gleich in seinem ersten Semester in Marburg auch darin, dass er an Bultmann Seminar teilnahm und in diesem ein Referat hielt. Zum Abschluss seiner Ausführungen paraphrasiert Heidegger eine Stelle aus Haeckers Übersetzung der *Tagebücher*: „Zur Erläuterung dessen, was damit gemeint ist, kann eine Bemerkung Kierkegaards in seinem Tagebuch von 1852 (II S. 284 ff.) über Katholizismus und Protestantismus dienen, deren kurzer Sinn folgender ist: Protestantismus ist nur *Korrektiv* zum Katholizismus und kann allein als Regulativ nicht bestehen, wie Luther nur auf dem Geistesgrund des Katholizismus Luther ist. Wenn der Katholizismus entartet, so wird daraus „Scheinheiligkeit“, entartet der Protestantismus, so wird daraus „geistlose Weltlichkeit“. Dabei würde sich beim Protestantismus ein Raffinement zeigen, das im Katholizismus nicht aufkommen kann. Denn entartet in letzterem ein Vertreter seines Prinzips zur Weltlichkeit, so nimmt er das odium Weltlichkeit auf sich, entartet ein Vertreter des Protestantismus zur Weltlichkeit, so wird ihm das Lob der Frömmigkeit und Freimütigkeit zuteil. Und das darum, weil im Katholizismus die allgemeine Voraussetzung besteht, ‚daß wir Menschen doch etwas Schlingel sind‘, das Prinzip des Protestantismus eine besondere Voraussetzung hat: ein Mensch, der in Todesangst dasitzt – in Furcht und Zittern und viel Anfechtung.“ (Heidegger [1923/24] 1996, 33)

²⁹⁸ In der autobiographischen Notiz *Mein bisheriger Weg*, die in der zweiten Hälfte der 1930er entstanden ist, schreibt Heidegger: „Und wer wollte verkennen, daß auf diesem ganzen bisherigen Weg verschwiegen die Auseinandersetzung mit dem Christentum mitging“; diese Auseinandersetzung war „kein aufgegriffenes ‚Problem‘ [...], sondern Wahrung der eigensten Herkunft – des Elternhauses,

deutlich, dass die Grundlagen für Heideggers Auseinandersetzung mit der Theologie nicht auf die Marburger Begegnung mit Bultmann und der dialektischen Theologie zurückgeführt werden können, sondern biographisch bereits viel früher zu verorten sind.²⁹⁹

Er lässt an der dialektischen Theologie auch kein gutes Haar. Anfang der 1930er Jahre notiert Heidegger in den *Schwarzen Heften*: „Die Belanglosigkeit und der Schwindel der sogenannten ‚dialektischen Theologie‘ verdient nicht, beachtet zu werden. Das ist protestantischer Jesuitismus übelster Observanz.“ (GA 94, 132) In Hinblick auf die engere Fragestellung dieser Untersuchung hält Heidegger Ende der 1920er Jahre fest: „Ich habe mich schon mit Kierkegaard auseinandergesetzt, als es noch keine dialektische Literatur gab.“ (GA 26, 178)

11.3.1. Die Destruktion der griechisch-christlichen Lebensauslegung und die Idee einer christlichen Philosophie

Für die in den frühen Freiburger Vorlesungen stattfindende Auseinandersetzung Heideggers mit dem religiösen Erbe – und der abendländischen Tradition insgesamt – charakteristisch ist die Feststellung in der *Paulus-Vorlesung*, dass unsere abendländische Faktizität „die *Destruktion* der christlichen Theologie und der abendländischen Philosophie“ (GA 60, 135) erfordert. Im *Natorp-Bericht* erklärt er ausführlicher, wie er dies versteht:

Die Philosophie der heutigen Situation bewegt sich bei der Ansetzung der Idee des Menschen, der Lebensideale, der Seinsvorstellungen vom menschlichen Leben in Ausläufern von Grunderfahrungen, die die griechische Ethik und vor allem die christliche Idee des Menschen und des menschlichen Daseins gezeitigt haben. Auch antigriechische und antichristliche Tendenzen halten sich grundsätzlich in denselben Blickrichtungen und Auslegungsweisen. (GA 62, 368)

Heidegger fasst dieses Erbe auch kurz als die „*griechisch-christliche Lebensauslegung*“ (GA 62, 369) und kennzeichnet die Destruktion dieses Erbes als sein zentrales Projekt. Heidegger zieht aus der Konstatierung einer Verflechtung von griechischer Philosophie und christlichem Glauben in der Tradition des Abendlandes in erster Linie eine

der Heimat und der Jugend – und schmerzliche Ablösung davon in *einem*. [...] Die Marburger Zeit brachte dazu noch die nähere Erfahrung eines protestantischen Christentums – alles aber schon als Jenes, was von Grund aus überwunden, nicht aber zerstört werden muß.“ (GA 66, 415)

²⁹⁹ Pöggeler schreibt dazu: „Lange Zeit wolle man für Heideggers Nähe zur Theologie seine Marburger Jahre verantwortlich machen. [...] Inzwischen wurde nicht nur deutlich, dass Heidegger längst vor der Begegnung mit Rudolf Bultmann, nämlich in den frühen Freiburger Vorlesungen, das Verhältnis zwischen der Philosophie als Phänomenologie und der Theologie bestimmt hat. Auch für Bultmann wurde nachgewiesen, dass er zwar Heidegger seine spätere Terminologie verdankt, aber vor der Begegnung mit ihm seinen Ansatz fand, der die Exegese wichtiger nahm als die Logik.“ (Pöggeler 2004, 187 f.)

methodische Konsequenz, die in der Betonung der Notwendigkeit einer Destruktion dieser Lebensauslegung besteht, welche die Voraussetzung ist für die Ausbildung der von Heidegger angestrebten Hermeneutik der Faktizität. In diesem Sinne meint Heidegger, dass „in der Hermeneutik [...] erst der Stand ausgebildet [wird], radikal, ohne überlieferten Leitfaden der Idee Mensch, zu fragen“ (GA 63, 17).³⁰⁰ Heidegger richtet sich dabei nicht nur gegen religiöse Herangehensweisen an das Leben, sondern möchte darauf hinaus, dass alle tradierten Bestimmungen des Lebens einer destruktiven Kritik unterzogen werden müssen.

Mit der Konstatierung einer „griechisch-christliche[n] Lebensauslegung“ knüpft Heidegger an die von Harnack formulierte These einer Hellenisierung des Christentums an (vgl. Gadamer 1987b, 313) und spricht in diesem Sinne von der „Gräzisierung des christlichen Lebensbewußtseins“ (GA 61, 6 f.).³⁰¹ In dieser Formulierung deutet sich an, dass Heidegger die These von der Hellenisierung des Christentums noch ein Stück weiter verfolgen möchte, als es in rein destruktiver Absicht für sein Projekt einer Hermeneutik der Faktizität nötig wäre. Diese weitere Tendenz kommt zum Vorschein, wenn er in seinen Vorlesungen die Frage nach der Möglichkeit eines Verständnisses des Christentums jenseits seiner Hellenisierung aufwirft. Insbesondere eröffnet er die Perspektive, dass ein solches Verständnis des Christentums vielleicht im Urchristentum zu finden sei. Ein diesbezüglicher Hinweis auf das Urchristentum findet sich in der Vorlesung vom SS 1920 (vgl. GA 59, 22), in der Heidegger programmatisch erklärt: „Es besteht die Notwendigkeit einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und der Verunstaltung der christlichen Existenz durch sie. Die *wahrhafte Idee der christlichen Philosophie*; christlich keine Etikette für eine schlechte und epigonenhafte griechische. Der Weg zu einer ursprünglichen christlichen – griechentumfreien – Theologie.“ (GA 59, 91) Aus dieser Feststellung ließe sich ein starkes Programm für die Ausarbeitung einer christlichen Philosophie ableiten.³⁰² Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass Heidegger im SS 1920 durchaus noch an die Möglichkeit einer christlichen Philosophie glaubte. Es steht aber fest, dass diese Perspektive ein Jahr später

³⁰⁰ Bereits in den ersten frühen Freiburger Vorlesungen macht Heidegger deutlich, dass wir „nicht mit bestimmten Theorien über das Leben an es herangehen“ (GA 58, 83) dürfen.

³⁰¹ Harnack erklärte in seinem *Lehrbuch der Dogmengeschichte*: „Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums.“ (Harnack 1909, 20) Heidegger bezieht sich in der *Paulus-Vorlesung* explizit auf Harnack (vgl. GA 60, 72).

³⁰² Vgl. die Bestrebungen, nach Heideggers genuinem Verhältnis zur christlichen Tradition (vgl. Fischer/Herrmann 2007) und der religiösen Dimension seines Denkens zu fragen (vgl. Fischer/Herrmann 2011).

durch die Festlegung auf den *methodischen Atheismus*³⁰³ der Philosophie abgelöst wurde.³⁰⁴

11.3.2. Der methodische Atheismus der Philosophie

Ab dem WS 1921/22 hält Heidegger entschieden fest – ich zitiere hier exemplarisch aus dem *Natorp-Bericht* –, dass „Philosophie *grundsätzlich atheistisch*“ sein müsse und dies die Voraussetzung sei, damit Philosophie das „faktische Leben hinsichtlich seiner Faktizität“ untersuchen kann (GA 62, 363).³⁰⁵ In einer Fußnote spezifiziert Heidegger den streng methodischen Charakter dieser Grundsatzentscheidung:

„Atheistisch‘ nicht im Sinne einer Theorie als Materialismus oder dergleichen. Jede Philosophie, die in dem, was sie ist, sich selbst versteht, muß als das faktische Wie der Lebensauslegung gerade dann, wenn sie dabei noch eine ‚Ahnung‘ von Gott hat, wissen, daß das von ihr vollzogene sich zu sich selbst Zurückreißen des Lebens, religiös gesprochen, eine Handaufhebung gegen Gott ist. Damit allein aber steht sie ehrlich, d. h. gemäß der ihr als solcher verfügbaren Möglichkeit vor Gott; atheistisch besagt hier: sich freihalten von verführerischer, Religiosität lediglich beredender Besorgnis. (GA 62, 363)

Der hier formulierte Atheismus ist insofern ein methodischer, als er Religiosität nicht per se ausschließt, sondern nur darauf insistiert, dass ihr in der Philosophie kein Platz zukommen darf.³⁰⁶

³⁰³ Vgl. zum Begriff des „methodischen Atheismus“ Thurnher 1998, 195.

³⁰⁴ Später stellt Heidegger sogar fest, dass christliche Philosophie ein hölzernes Eisen sei (vgl. GA 9, 66 und GA 40,9). Er macht damit mit der Bestimmung ernst, dass „Philosophie [...] dem ursprünglich christlichen Glauben eine Torheit“ (GA 40, 9) ist.

³⁰⁵ Erstmals findet sich diese Feststellung in der Vorlesung vom WS 1921/22: „Philosophie muß in ihrer radikalen, sich auf sich selbst stellenden Fraglichkeit prinzipiell *a-theistisch* sein.“ (GA 61, 197) An dieser Überzeugung hält Heidegger auch in späteren Jahren fest. So zum Beispiel im Vortrag *Der Begriff der Zeit*, wo Heidegger zur Einleitung lapidar festhält: „Der Philosoph glaubt nicht.“ (GA 64, 107) oder im SS 1925, wo es heißt: „Philosophische Forschung ist und bleibt Atheismus.“ (GA 20, 109 f.) Es ist schwierig zu eruieren, ob Heidegger vor 1921/22 dieser Feststellung ebenfalls bereits in dieser Radikalität zugestimmt hätte. Wenn er im SS 1920 von der „*wahrhafte[n] Idee der christlichen Philosophie*“ (GA 59, 91) spricht, dann deutet dies eher darauf hin, dass die Festlegung auf den methodischen Atheismus der Philosophie zu diesem Zeitpunkt noch nicht vollzogen wurde.

³⁰⁶ Heidegger schreibt dazu: „Ich verhalte mich nicht religiös im Philosophieren, wenn ich auch als Philosoph ein religiöser Mensch sein kann.“ (GA 61, 197) Vetter meint, dass Heideggers methodischer Atheismus „mit einer Vorsicht korrespondiert, die schon damals zu einem ‚göttlichen Gott‘ unterwegs ist“ (Vetter 2000, 271 f.); einem „göttlichen Gott“ freilich, der nicht mehr im Sinne der scholastischen Theologie gedacht werden kann. Vetter verweist hier auf den Vortrag *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*, in dem Heidegger andeutet: „Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher.“ (GA 11, 77) Die Gottesfrage bei Heidegger ist nicht Thema meiner Untersuchung. Vgl. für prinzipielle Überlegungen zu dieser Frage insbesondere Gadamer 1987b, 308-319 und Fehér 2009. Als Orientierung kann hier Gadamer zitiert werden: „So war es am Ende nicht mit Hilfe der Theologie, sondern in Abkehr von ihr und in der Abkehr von der die Theologie beherrschenden Metaphysik und Ontologie, daß die religiöse Dimension in Heidegger ihre Sprache suchte.“

11.3.3. Heidegger: ein christlicher Theologe?

An dieser Stelle kann Heideggers Feststellung in einem Brief an Löwith vom 19. August 1921 diskutiert werden, in dem er schreibt, dass er „christlicher Theologe“ (Heidegger/Löwith 2014, o.S.) sei. Richtungsweisend für die Rezeption dieser Feststellung war die Interpretation von Gadamer. Dieser erklärt: Als Heidegger dies schrieb, „so meinte er gewiß: ich möchte gegen die angemaßte Christlichkeit der heutigen Theologie die wahre Aufgabe der Theologie anpacken, ‚das Wort zu finden, das imstande ist, zum Glauben zu rufen und im Glauben zu verwahren‘ (Worte, die ich 1923 in einer theologischen Diskussion von ihm hörte)“ (Gadamer 1987b, 315).³⁰⁷ Für die Interpretation von Heideggers Denkweg zieht Gadamer daraus die Konsequenz: „Alle seine Anstrengungen, mit sich und seinen eignen Fragen ins Reine zu kommen, sind herausgefordert durch die Aufgabe, sich von der herrschenden Theologie, in der er erzogen war, freizumachen, um ein Christ werden zu können.“³⁰⁸ (Gadamer 1987b, 310)

Ich halte diese Interpretation für problematisch. Mit dieser Rückführung von Heideggers Denkweg auf die Aufgabe, ein Christ zu werden, interpretiert Gadamer Heidegger als eine Art zweiten Kierkegaard und vernachlässigt damit den von Kierkegaard grundsätzlich verschiedenen, genuin philosophischen Impetus, der Heideggers frühe Freiburger Vorlesungen beherrscht und sich 1921 auch in der Festlegung auf den methodischen Atheismus manifestiert. Während bis 1919 religiöse Fragestellungen für Heidegger durchaus existenzielle Relevanz hatten, geht es ihm im Zeitraum der frühen Freiburger Vorlesungen wesentlich um die Frage nach der Grundlegung der Philosophie und der ihr angemessenen Methode. Die Frage nach einer dem Glauben angemessenen Theologie ist Heidegger aufgrund seiner Herkunft und seiner intensiven, eigenständigen Auseinandersetzung mit religionsphänomenologischen Fragestellungen zwar bestens vertraut (und er hat daher weiterhin die Möglichkeit, auf hohem Niveau in die theologische Diskussion zu intervenieren, wie er dies nach Gadamers Zeugnis auch

Er fand sie, soweit er sie fand, durch die neue Begegnung mit Nietzsche und durch die Zungenlösung, die ihm in der Auslegung der Dichtung Hölderlins widerfuhr.“ (Gadamer 1987b, 317)

³⁰⁷ Zum Kontext dieser von Gadamer kolportierten Aussage Heideggers vgl. Gadamer 1987b, 197.

³⁰⁸ Gadamer schreibt ferner: „Seit wir etwas mehr über Heideggers erste Vorlesungen und Denkversuche am Anfang der zwanziger Jahre wissen, ist es offenkundig, daß seine Kritik an der offiziellen Theologie der römisch-katholischen Kirche seiner Zeit ihm mehr und mehr zu der Frage drängte, wie eine angemessene Interpretation des christlichen Glaubens möglich sei, anders gesprochen: wie man sich der Überfremdung der christlichen Botschaft durch die griechische Philosophie erwehren kann, die der Neo-Scholastik des 20. Jahrhunderts ebenso zugrundelag wie der klassischen Scholastik des Mittelalters.“ (Gadamer 1987b, 298 f.) In diesem Sinne stellt sich Gadamer auch die rhetorische Frage, ob Heideggers „Kritik der Theologie nicht geradezu bezeugt, daß ‚Gott‘ – der offenbare oder der verborgene – für ihn kein leeres Wort war“; denn es steht für ihn außer Zweifel, dass ein „Verständnis Heideggers als eines atheistischen Denkers nur aus einer äußerlich bleibenden Aneignung seiner Philosophie herrühren kann“ (Gadamer 1987b, 308).

getan hat)³⁰⁹, es wäre aber falsch daraus zu schließen, dass es in diesem Zeitraum theologische Fragen waren, die sein Denken antrieben.

Wenn Heidegger sich im Brief an Löwith auf seine eigene (wesentlich katholisch-theologisch bestimmte) Herkunft bezieht, so ist dies in vollem Einklang mit dem, was er in seinen methodischen Überlegungen über die geschichtliche Situiertheit des Philosophierens und die daraus sich ergebende Notwendigkeit der Destruktion sagt. Das geht aus Heideggers Brief klar hervor, wenn dessen Kontext berücksichtigt wird. Heideggers Brief ist die Antwort auf ein langes Schreiben von Löwith, in dem dieser versucht, über seine Stellung zur Philosophie und sein Verhältnis zu seinem Lehrer Heidegger Rechenschaft abzulegen. Dabei ist er insbesondere mit der Frage beschäftigt, wie Heideggers Denken zu verstehen ist. Löwith sieht sich dabei einerseits von der existenziellen Dimension in Heideggers Denken angesprochen, möchte aber andererseits dessen Orientierung an der christlichen Überlieferung nicht mitmachen. Anlass für Löwiths Brief war ein Gespräch mit Oskar Becker, einem anderen Studenten Husserls und Heideggers. In diesem Gespräch ging es um die Frage, ob Becker mit seinem logisch-wissenschaftlichen Zugang oder Löwith mit seinen existenziellen Interessen Heidegger näher stünde.³¹⁰

Auf diesen Brief antwortete Heidegger am 19. August 1921. Die entscheidende Passage seiner Antwort lautet in voller Länge:

Zunächst hängt die Diskussion an dem Grundfehler, daß Sie und Becker mich – (hypothetisch oder nicht) an Maßstäben wie Nietzsche, Kierkegaard, Scheler und irgendwelchen schöpferischen und tiefen Philosophen messen. Das ist unverwehrt, – aber dann ist zu sagen, daß ich kein Philosoph bin. Ich bilde mir nicht ein, auch nur etwas Vergleichbares zu machen; es steht gar nicht in meiner Absicht.

Ich mache lediglich, was ich muß und was ich für nötig halte und mache es, wie ich es kann; ich frisiere meine philosophische Arbeit nicht auf Kulturaufgaben für ein „allgemeines Heute“. Ich habe auch nicht die Tendenz Kierkegaards.

Ich arbeite konkret faktisch aus meinem „ich bin“ – aus meiner geistigen, überhaupt faktischen Herkunft – Milieu – Lebenszusammenhängen, aus dem, was mir von da zugänglich ist als lebendige Erfahrung, worin ich lebe. Diese Faktizität ist als existenzielle kein bloßes, blindes Dasein; es liegt das mit in der Existenz; d.h. aber, ich lebe es – das „ich muß“, von dem man nicht redet. Mit dieser Soseins-Faktizität, dem Historischen, wütet das Existieren; d.h. aber, ich lebe die inneren Verpflichtungen meiner Faktizität und so radikal, wie ich sie verstehe. – Zu dieser meiner Faktizität gehört – was ich kurz nenne –, daß ich „christlicher Theologe“ bin. Darin liegt bestimmte radikale Selbstbekümmern, bestimmte radikale Wissenschaftlichkeit – in der Faktizität strenge Gegenständlichkeit, darin liegt das „geistesgeschichtlich“ historische Bewußtsein, – und ich bin das im Lebenszusammenhang der Universität. (Heidegger/Löwith 2014, o.S.)

³⁰⁹ Auch der Vortrag *Phänomenologie und Theologie* stellt, insbesondere wenn Heidegger die Idee der Theologie als Wissenschaft ausarbeitet, in diesem Sinne eine Intervention in theologischen Fragestellungen dar. Siehe Kapitel 11.2.

³¹⁰ Löwiths Brief stammt vom 17. August 1921 (vgl. Heidegger/Löwith 2014, o.S.).

Wir sehen, dass Heidegger hier die Kernbegriffe seines damaligen Denkens zur Beschreibung seiner eigenen Situation im Philosophieren heranzieht. Heidegger fordert damit gewissermaßen dazu auf, die von ihm entwickelte Methode der Destruktion auch auf die Grunderfahrungen und Begriffe, die sich aus seiner eigenen Faktizität ergeben, anzuwenden.³¹¹ Zu dieser gehöre auch, dass er „christlicher Theologe“ sei. Ich lese diese Stelle so, dass Heidegger mit dieser Beschreibung einen Hinweis darauf geben möchte, dass die katholisch-christliche Herkunft ein so integraler Teil seiner Faktizität ist, dass sie bei jeder kritisch-destruktiven Annäherung an sein Werk berücksichtigt werden muss. Wer sein Denken verstehen möchte, müsse auch seine Herkunft einbeziehen, um zu den ursprünglichen Erfahrungen und Motiven vordringen zu können. Wenn er ein paar Zeilen später die Rolle der wissenschaftlichen Forschung für seine Faktizität hervorhebt, so möchte er damit auf eine weitere Tendenz seines Lebens hinweisen, die ihn in Distanz zu seiner katholischen Herkunft bringt: „Die wesentliche Weise der existenziellen Artikulation meiner Faktizität ist die wissenschaftliche Forschung, – so wie ich sie vollziehe.“ (Heidegger/Löwith 2014, o.S.) Heidegger bestätigt damit die Interpretation, dass sowohl seine Auseinandersetzung mit dem religiösen Erbe als auch sein Interesse an der Methodenproblematik berücksichtigt werden müssen, soll sein Denken verstanden werden. Heidegger liefert in diesem Brief ein beachtliches Beispiel von Selbst-Destruktion.

Heidegger stand zum damaligen Zeitpunkt bereits in einem distanzierten Verhältnis zu seiner katholischen Herkunft und setzte sich aus dieser Perspektive mit dieser Tradition auseinander. Diesen Eindruck hatte auch Jaspers: „Durch Heidegger wurde mir die christliche, besonders katholische Überlieferung des Denkens, wenn auch nicht zum ersten Mal bekannt, so doch mit der ungewöhnlichen Frische eines Mannes sichtbar, der mit seinem Wesen darin stand und sie zugleich überwand.“ (Jaspers 1977, 96) Heideggers Blick auf die christliche Überlieferung, der bereits aus der Distanz eines philosophischen Forschers, der sich auf den Atheismus seiner Forschung festgelegt hat, erfolgt, sieht darin aber gleichwohl eine Artikulation von Sinnerlebnissen, deren Analyse auch für die philosophische Forschung gewinnbringend ist. Mit dieser Einstellung auf die christliche Tradition und insbesondere auf das Urchristentum blickend, entdeckt Heidegger darin ein wichtiges Beispiel faktischer Lebenserfahrung und -auslegung. Welche Rolle dieser Rückbezug auf das Urchristentum in Heideggers Projekt einer Hermeneutik der Faktizität spielt, ist die zentrale Frage, die sich uns in diesem Zusammenhang stellt.

³¹¹ Diese Interpretation vertritt auch Kisiel: „The entire letter to Lowith, with topics ranging from university life to an an-archie sense of the philosophical community, is in fact an exercise in the application of Heidegger’s own philosophical ‚hermeneutics of facticity‘ to himself, to his own *Dasein* and historical situation.“ (Kisiel 1992a, 25)

11.4. Heidegger zwischen Kierkegaard und Aristoteles

Bevor wir uns der Frage nach der Rolle von urchristlichen Motiven in Heideggers Hermeneutik der Faktizität zuwenden, erscheint es mir wichtig, einen weiteren Aspekt in Heideggers Entwicklung im Zeitraum der frühen Freiburger Vorlesungen in die Untersuchung mit einzubeziehen, und zwar Heideggers neuentdecktes Interesse für Aristoteles, das ab 1921 einsetzt, sich in den Folgejahren zunehmend intensiviert und mindestens bis ins WS 1924/25 anhält.³¹² Es ist an dieser Stelle nicht möglich, Heideggers Aristoteles-Rezeption in der nötigen Ausführlichkeit zu berücksichtigen;³¹³ für unseren Zusammenhang ist es allerdings von großer Bedeutung zu fragen, welcher Zusammenhang zwischen Heideggers Interesse für das Urchristentum und seinem Interesse für Aristoteles besteht. Diese Frage drängt sich insbesondere deswegen auf, weil zwei wichtige Erwähnungen Kierkegaards im Zusammenhang der Wieder- und Neuentdeckung des Aristoteles zu kontextualisieren sind: So ist es ausgerechnet Heideggers erste Vorlesung zu Aristoteles vom SS 1921, in der er als „Motto und zugleich dankbare Anzeige der Quelle“ (GA 61, 182) zwei Zitate von Kierkegaard notiert. Durch dieses Zusammentreffen von Kierkegaard und Aristoteles drängt sich, wie Gadamer bemerkt, die Frage auf, „wie sich dieser radikale Antrieb, den Kierkegaard für Heidegger bildete, in Aristoteles-Interpretationen auswirken und in den Texten des ‚Philosophos‘ wiedererkennbar werden sollte“ (Gadamer 1987b, 389). Daraus ergibt sich die Frage: Welche Rolle spielt Kierkegaard für Heideggers Aristoteles-Rezeption?

Diese Fragestellung ist nicht neu in der Heidegger-Forschung. Frühe, für den weiteren Verlauf der Rezeption maßgebende Interpretationen stammen von Gadamer und Lehmann. Es scheint mir sinnvoll, deren Deutungen hier kurz zu skizzieren. Gadamer nähert sich der Thematik folgendermaßen an:

Im Rückblick ist es klar, wie all diese Auseinandersetzungen Heideggers ihren kritischen Bezugspunkt an der griechisch bestimmten Begrifflichkeit der christlichen Theologie und Ontologie besaßen, so daß die Zusammengehörigkeit von Luther und Aristoteles für ihn die eigentliche Herausforderung war. So kam es, daß er an denen, die ihn inspirierten, an Hegel, an Kierkegaard, an Dilthey so gut wie an Augustinus und an dem Aristoteles der praktischen Phi-

³¹² In diesem Zeitraum stellt Aristoteles den eindeutigen Schwerpunkt in Heideggers Lehre dar. Dies beginnt im SS 1921 mit einer Übung zu *De Anima* (vgl. Heidegger [1921] 2007). Im Studienjahr 1921/22 folgen Vorlesungen zur phänomenologischen Interpretation des Aristoteles (in diesen Zeitraum fällt auch die Abfassung des *Natorp-Berichts*) (vgl. GA 61 und GA 62). Eine weitere umfangreiche Aristoteles-Vorlesung hielt Heidegger im SS 1924 (vgl. GA 18). Schließlich beinhaltete auch die Vorlesung vom WS 1924/25 zu *Platon: Sophistes* eine ausführliche Auseinandersetzung mit Aristoteles (vgl. GA 19). Außerdem hielt Heidegger von WS 1922/23 (vgl. Heidegger [1922/23] 2007) bis SS 1924 durchgehend Übungen zu Aristoteles (vgl. Bremmers 2004, 475-477). In diesem Zeitraum verfolgte Heidegger das Projekt, ein großes Aristoteles-Buch zu veröffentlichen (vgl. GA 62, 440); dieser Plan wurde schließlich aufgegeben und durch das Projekt von *Sein und Zeit* ersetzt.

³¹³ Für eine Untersuchung von Heideggers Verhältnis zu Aristoteles vgl. insbesondere Gadamer 1987b, 285-296, Volpi 1989 und die Beiträge in Denker/Figal/Volpi/Zaborowski 2007.

Philosophie die gleiche Kritik übe, nämlich, daß ihre begrifflichen Mittel nicht ausreichten, um ihre wesentlichen Intentionen zu erfüllen.³¹⁴ (Gadamer 1987b, 389)

Zum Zusammenspiel von Kierkegaard und Aristoteles im Denken Heideggers schreibt Gadamer daran anknüpfend:

Wir waren damals alle viel zu naiv und nahmen Heideggers Konkretisierung des Aristoteles für seine Philosophie. Wir sahen nicht, daß Aristoteles für ihn das gegnerische Bollwerk war, in das er mit einer ganz anderen Frage einbrach, die aus der faktischen Lebenserfahrung eines christlich erzogenen und von Kierkegaard inspirierten Denkers unserer eigenen Gegenwart aufstieg. Er selbst vergaß nie, was Luthers Heidelberger Diktum bedeutete, daß man als Christ dem Aristoteles abschwören müsse. (Gadamer 1987b, 390)

Gadamer betont also in seinem Rückblick Heideggers Distanz gegenüber der von ihm so eingehend nachgezeichneten aristotelischen Ontologie und erklärt, dass diese Distanz sich gerade aus der Gegenüberstellung dieser Ontologie zur christlichen Lebenserfahrung ergibt.

Eine Version dieser These vertritt auch Lehmann, wenn er festhält, dass das Urchristentum, insbesondere das urchristliche Geschichtsverständnis, für Heidegger in seiner Auseinandersetzung mit Aristoteles eine wichtige Rolle einnimmt, weil es ihm erst von hier aus möglich war, die griechische Ontologie in Frage zu stellen (vgl. Lehmann 1969, 154): „Die ‚Selbstverständlichkeit‘ und ‚Natürlichkeit‘ der Orientierung am griechischen Seinsverständnis konnte nur wahrgenommen und gebrochen werden durch eine *radikal andere* Auslegung von Sein.“ (Lehmann 1969, 155) Die Konfrontation von griechischer und christlicher Lebensauslegung hätte dementsprechend den Zweck gehabt, die Selbstverständlichkeit dieser Auslegungen in Frage zu stellen und die gängige Vermischung beider Sichtweisen in kritischer Absicht zu markieren.³¹⁵

11.4.1. Heideggers Aristoteles-Rezeption

Nach dieser kurzen Skizze von Gadamers und Lehmanns Interpretation möchte ich damit beginnen, drei Sachverhalte zu Heideggers Aristoteles-Rezeption festzustellen.

³¹⁴ In Fortsetzung schreibt Gadamer: „Das gab Aristoteles seine Sonderstellung für Heidegger. Heideggers Interpretationen, die seine frühen Hörer, zu denen ich zählte, in diesem Punkt erst spät begriffen, gehen dahin, daß Aristoteles zwar die schicksalsvolle Wendung zur Metaphysik der Präsenz vollzogen und zum Sieg geführt hat, worüber hinauszukommen der junge Heidegger sich zum Denken berufen wußte, aber dass Aristoteles der einzige war, dem Heidegger zubilligte, eine seiner Intention angemessene Begrifflichkeit entwickelt zu haben.“ (Gadamer 1987b, 389)

³¹⁵ Figal deutet den Übergang als eine Abkehr vom Urchristentum und „Wendung zu Aristoteles“ und erklärt dazu: „Die praktische Vernunft (φρόνησις) tritt an die Stelle, die in der Vorlesung von 1921/22 von der urchristlichen Religiosität besetzt worden war. Nun ist die ‚Selbstwelt‘ in der φρόνησις unverhüllt da, und zwar in eben derselben zeitlichen Struktur, die Heidegger an der urchristlichen Religiosität aufgewiesen hatte.“ (Figal 2007, 59)

Erstens muss bedacht werden, dass Heidegger Aristoteles schon aus früheren Kontexten kannte. Zum einen ist hier die bereits während Heideggers Gymnasialzeit stattfindende Lektüre von Franz Brentanos *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* zu erwähnen; zum anderen studierte Heidegger Aristoteles auch im Verlauf seines Studiums, allerdings in jenem Rahmen, der vom Katholizismus und der in ihm tradierten scholastischen Tradition vorgegeben wurde.³¹⁶ Mit Rücksicht auf diese frühe Vertrautheit mit Aristoteles lässt sich beim 1921 erneut erstarkenden Interesse an dem griechischen Philosophen von einer Wiederentdeckung sprechen. Es handelt sich aber zweitens auch um eine Neuentdeckung des Aristoteles, und zwar insofern, als Heidegger sich ihm in neuer Weise nähert. Dies bekundet sich darin, dass Heidegger eine Reihe von weniger prominenten Texten in entscheidender Weise in seine Interpretation mit einbezieht – etwa *De Anima*, die *Rhetorik* und die *Physik* –³¹⁷ und bei Aristoteles Aspekte entdeckt, die über eine herkömmliche Auslegung hinausgehen – etwa die Behandlung der *Phronesis* im 6. Buch der *Nikomachischen Ethik*³¹⁸ und die Analyse der Stimmungen im 2. Buch der *Rhetorik*.³¹⁹ Drittens erfolgt Heideggers Beschäftigung mit Aristoteles auch im Rahmen dieser Wieder- und Neuentdeckung nicht mit dem Ziel einer unkritisch-affirmativen Anknüpfung, sondern in destruktiver Absicht.³²⁰ Dies geht aus einem Brief von Heidegger an Jaspers vom 27. Juni 1922 eindeutig hervor:

Es bedarf einer Kritik der bisherigen Ontologie an ihrer Wurzel in der griechischen Philosophie, im besonderen des Aristoteles, dessen Ontologie (schon dieser Begriff paßt nicht) in Kant und gar Hegel ebenso stark lebendig ist wie bei einem mittelalterlichen Scholastiker. Diese Kritik bedarf aber eines prinzipiellen Verstehens der sachlichen Probleme der Griechen aus

³¹⁶ Zu Heideggers frühere Aristoteles-Rezeption und insbesondere seiner Anknüpfung an Brentano vgl. Volpi 2004 und Courtine 2007.

³¹⁷ Heideggers erste Lehrveranstaltung zu Aristoteles im SS 1921 war eine Übung zu *De Anima* (vgl. Heidegger [1921] 2007). In der Vorlesung vom SS 1922, die erstmals eine konkrete Auslegung aristotelischer Texte enthält, geht Heidegger von einer Interpretation des Beginns der *Metaphysik* zur *Physik* über (vgl. GA 62, 1-339). Auch im *Natorp-Bericht* hebt er neben dem 6. Buch der *Nikomachischen Ethik* und dem Beginn der *Metaphysik* die Bedeutung der *Physik* hervor (vgl. GA 62, 341-399). In der Vorlesung *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie* sind es vor allem die bereits genannten Werke zuzüglich der *Politik*, die für Heideggers Aristoteles-Interpretation einen zentralen Stellenwert einnehmen (vgl. GA 18).

³¹⁸ Dass Heidegger darin wichtige Aspekte für seine Analytik des Daseins gewinnen konnte, wird an späterer Stelle gestreift. Siehe die Kapiteln 14.1, 14.2.3 und 18.3.1. Die maßgebliche Arbeit zu dieser Thematik stammt von Volpi (vgl. Volpi 2004).

³¹⁹ In *Sein und Zeit* hebt Heidegger die Bedeutung der *Rhetorik* als einer ersten Theorie des alltäglichen Miteinanderseins hervor: „Es ist kein Zufall, daß die erste überlieferte, systematisch ausgeführte Interpretation der Affekte nicht im Rahmen der ‚Psychologie‘ abgehandelt ist. [...] Diese muß – entgegen der traditionellen Orientierung des Begriffs der Rhetorik an so etwas wie einem ‚Lehrfach‘ – als die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins aufgefaßt den.“ (GA 2, 184)

³²⁰ Gadamer schreibt dazu in einer Erinnerung: „Wenn ich damals ein bißchen mehr Verstand gehabt hätte, als ich mit 23 Jahren hatte, hätte ich sehen müssen, daß Aristoteles damit für Heidegger zur Gegenfigur erklärt war. Gewiß ein Vorbild an begrifflicher Sachnähe, war er für ihn keineswegs ein inhaltliches Leitbild.“ (Gadamer 1987a, 22)

den Motiven und der Haltung ihrer Zugangsweise zur Welt, aus den Weisen ihres Ansprechens der Gegenstände und den Weisen der dabei vollzogenen Ausformung der Begriffe. Diese Aufgabe – lediglich als Voraufgabe – konkret und sauber erledigen, ja auch nur auf die Basis einer klaren Formulierung bringen, macht Mühe. (Heidegger/Jaspers 1990, 27)

Aristoteles wird also einerseits eine herausragende Stellung eingeräumt, insofern er der Begründer der metaphysischen Tradition sei, die sich durchgehend auf ihn rückbeziehe; andererseits sei gerade deswegen eine Destruktion dieses Anfangs notwendig, um die Wurzeln der Seinsvergessenheit des metaphysischen Denkens zu erkunden.

11.4.2. Kierkegaards Rolle für Heideggers Destruktion der griechischen Ontologie

Es stellt sich nach diesen Bemerkungen jedoch weiterhin die Frage nach Kierkegaards Rolle in diesem Zusammenhang. Ich möchte nicht beanspruchen, hier eine Antwort geben zu können;³²¹ diese würde eine ausführlichere Untersuchung von Heideggers Aristoteles-Rezeption voraussetzen. Vielleicht kann aber eine Interpretation der beiden Zitate, die Heidegger als „Motto und zugleich dankbare Anzeige der Quelle“ (GA 61, 182) seiner *Aristoteles-Einleitung* hinzufügt, einen Hinweis liefern, warum Kierkegaard in diesem Kontext für Heideggers eine Rolle spielt. Das erste Zitat stammt aus *Einübung im Christentum* und lautet:

Die ganze moderne Philosophie ist, sowohl ethisch als auch christlich, auf eine Leichtfertigkeit basiert. Anstatt durch die Rede von verzweifeln und sich ärgern abzuschrecken und zur Ordnung zu rufen, hat sie den Menschen gewinkt und sie eingeladen, sich etwas darauf einzubilden, zu zweifeln und gezweifelt zu haben. Die andere Philosophie schwebt, als abstrakt, in der Unbestimmtheit des Metaphysischen. Anstatt nun dieses von sich selbst zu gestehen und so die Menschen (den einzelnen Menschen) zu dem Ethischen, dem Religiösen, dem Existenzziel

³²¹ Zudem müssen an dieser Stelle mitunter auch Aspekte ausgeklammert werden, die für eine Untersuchung des Verhältnisses von Heidegger und Kierkegaard Relevanz haben könnten, hier aber den Rahmen sprengen würden. Es könnte insbesondere von Interesse sein, im Detail zu untersuchen, wie die in der *Physik* behandelte Kategorie der Bewegung für Heideggers Hermeneutik der Faktizität Relevanz gewinnt; etwa wenn Heidegger, anscheinend an Aristoteles anknüpfend, von den Bewegungskategorien des Lebens spricht (GA 61, 117 f.). Denn diese Betonung der Bewegung weist Ähnlichkeiten mit Kierkegaard auf, der für sein Verständnis der Existenz als Werden – vermittelt über Trendelenburg – ebenfalls auf die Kategorie der Bewegung bei Aristoteles zurückgreift. Es ist schwierig zu bestimmen, ob hier von einem Einfluss Kierkegaards gesprochen werden kann; aber es ist doch zumindest bemerkenswert, dass es einen eindeutigen Beleg dafür gibt, dass Heidegger Kierkegaards durch Trendelenburg vermittelte Anknüpfung an Aristoteles bekannt war: Heidegger erklärt in der Vorlesung vom SS 1923, dass Kierkegaard nicht merkte, „daß *Trendelenburg* *Aristoteles* durch die Brille *Hegels* sah,“ und sein „späterer Anschluß an *Trendelenburg* [daher] nur das verschärfte Dokument dafür [ist], wie wenig radikal er philosophisch war“ (GA 63, 41 f.). Für eine Interpretation dieser Stelle siehe Kapitel 20.2.1. Für Kierkegaards Anknüpfung an Trendelenburg vgl. Purkathofer 2005 und González 2007. Für Heideggers Diskussion der Aristotelischen Kategorie der Bewegung vgl. Jollivet 2007.

len hinzuweisen, hat die Philosophie den Schein erweckt, als könnten sich die Menschen, wie man prosaisch sagt, aus ihrer guten Haut heraus und in den reinen Schein hineinspekulieren.³²² (GA 61, 182)

Das zweite Zitat ist den Aphorismen zu Beginn von *Entweder – Oder* entnommen: „Was dagegen der Philosophie und dem Philosophen schwer fällt, das ist das Aufhören.“³²³ (GA 61, 182) Heidegger kommentiert dieses zweite Zitat mit der Feststellung: „Aufhören beim echten Anfang!“ (GA 61, 182)

Diese Zitate können als Hinweise darauf gedeutet werden, dass der Zusammenhang von Aristoteles und Kierkegaard im Kontext von Heideggers Relektüre der Tradition bedacht werden sollte.³²⁴ Der Aphorismus aus *Entweder – Oder* und Heideggers Kommentar dazu können dann als Anweisung zum Rückgang zum Anfang der Tradition, in der wir stehen, gelesen werden, und als Aufforderung, diesen Anfang in destruktiver Absicht anzueignen. Bei Kierkegaard ist auch vorgezeichnet, dass dieser Rückgang zur Tradition kein Selbstzweck, sondern eine Aufgabe ist, die sich aus den Anforderungen eines Verständnisses der gegenwärtigen Situation und der darin sich bietenden Möglichkeiten ergibt.³²⁵ Auch in der Destruktion der Tradition geht es um die Hermeneutik der Faktizität. Der Rückgang zum Anfang wird überhaupt nur deswegen relevant, weil er für ein Verständnis der gegenwärtigen Philosophie in ihrer historischen Situiertheit unumgänglich ist. Das Zitat aus der *Einübung im Christentum* kann in diesem Sinn als eine Warnung vor der Leichtfertigkeit gelesen werden, die für Heidegger in der methodischen Naivität besteht, zu meinen, ohne Berücksichtigung der eigenen geschichtlichen Situiertheit und der daraus sich ergebenden Notwendigkeit der Destruktion der Tradition, in der man steht, philosophieren zu können.³²⁶

³²² Heidegger zitiert aus Band 9 der ersten Auflage der *Gesammelten Werke* in der Übersetzung von Gottsched (SGW1 EC, 70 / SKS 12, 91)

³²³ Auch dieses Zitat stammt aus der ersten Auflage der *Gesammelten Werke* (SGW1 EO1, 35 / SKS 2, 48) Es hat sich bei Heidegger ein kleiner Fehler eingeschlichen. In der Übersetzung heißt es, wie auch im dänischen Original „den Philosophen“ (Plural) und nicht „dem Philosophen“.

³²⁴ Ich folge hierbei der Deutung von Grøn (2007).

³²⁵ Siehe Kapitel 14.2.2.

³²⁶ Grøn meint zusätzlich, dass eine Gemeinsamkeit dahingehend besteht, dass für Heidegger und Kierkegaard das Griechische das nächste Fremde ist und beide ihre eigene Philosophie in Auseinandersetzung mit den Griechen entwickeln, gleichwohl bei Kierkegaard nicht Aristoteles, sondern Sokrates der wesentliche Bezugspunkt ist (vgl. Grøn 2007, 233 f.).

11.5. Die Paulus-Vorlesung

Im Folgenden werden Heideggers religionsphänomenologische Vorlesungen des WS 1920/21 und SS 1921 in ihren wichtigsten Aspekten nachgezeichnet: zunächst die *Paulus-Vorlesung* des WS, anschließend die *Augustinus-Vorlesung* des SS.³²⁷

11.5.1. Das methodische Ziel der Auslegung

Erst nach dem von Heidegger ungewollten Abbruch der methodischen Überlegungen,³²⁸ mit denen die Vorlesung vom WS 1920/21 eröffnet wurde, macht Heidegger einen Neuanfang anhand der phänomenologischen Interpretation ausgewählter paulinischer Briefe.³²⁹ Heidegger erklärt gleich zu Beginn des neuen Teils das Ziel seiner Auslegung: Es geht ihm – wie schon in seiner geplanten Vorlesung zur mittelalterlichen Mystik – weder um „eine dogmatische oder theologisch-exegetische Interpretation, auch nicht eine historische Betrachtung oder eine religiöse Meditation, sondern lediglich eine Anleitung zum phänomenologischen Verstehen“ (GA 60, 67). Heidegger möchte also anhand der konkreten Auslegung dieser urchristlichen Texte in das (religions-) phänomenologische Verstehen einführen. Die methodischen Erwägungen, die Heidegger im ersten Teil dieser Vorlesung und auch in den vorangegangenen Vorlesungen ausgearbeitet hat, bleiben also auch für diesen Teil der Vorlesung leitend. In

³²⁷ In beiden Fällen soll einerseits eine Übersicht über den gesamten Vorlesungsverlauf gegeben werden, andererseits geht es aber vor allem darum, aus dem umfangreichen Material einzelne Aspekte herauszugreifen, die mir für diese Untersuchung wesentlich erscheinen.

³²⁸ Becker notierte in seiner Mitschrift zu diesem Bruch in der Vorlesung: „Infolge von Einwänden Unberufener abgebrochen am 30. November 1920“ (GA 60, 339). Bei Pöggeler und Kisiel finden sich ausführlichere Berichte der Vorfälle: „Becker hat mündlich genauer berichtet, was vorgefallen war: Ein Theologiestudent hatte sich beim Dekan beschwert, dass Heidegger eine ‚Einleitung in die Phänomenologie der Religion‘ angekündigt habe, aber – nach fünf Wochen! – immer noch nicht zur Religion gekommen sei. Der Dekan rief den Privatdozenten zu sich, um ihn zu ermahnen. Heidegger brach im Zorn seine Ausführungen ab und gab nur noch Explikationen zu Paulus-Briefen.“ (Pöggeler 2004, 188) – „Es gibt eine Anekdote, die nach Gadamer's Zeugnis letztlich von Heidegger selbst herkam, daß diese abrupte Richtungsänderung sich aus Beschwerden an das Dekanat über den Mangel an religiösem Inhalt der Vorlesung ergab. Und in den ersten drei Stunden des neuen Themas, d.h. den Stunden vor den Weihnachtsferien, gibt es Hinweise, daß Heidegger nicht ganz bereit war, über die paulinischen Briefe zu sprechen.“ (Kisiel 1987, 110)

³²⁹ Der erste Teil der Vorlesung wurde bereits in Kapitel 10 einbezogen; nunmehr konzentriere ich mich auf den zweiten Teil der Vorlesung. Es könnte argumentiert werden, dass sich die Trennung der beiden Teilen bei genauerer Betrachtung als nicht so streng erweist, wie hier der Anschein erweckt wird, weil Heidegger auch im zweiten Teil der Vorlesung weiterhin in hohem Maße an methodischen Fragen arbeitet. Allerdings erfolgt dies, im Gegensatz zum ersten Teil, anhand des konkreten Materials der phänomenologischen Auslegung, nämlich den paulinischen Briefen als Quellen urchristlicher Religiosität. Meine getrennte Berücksichtigung der beiden Teile ergibt sich daraus, dass es in Hinblick auf den zweiten Teil der Vorlesung schwierig zu entscheiden ist, in welchem Ausmaß Heideggers hier vorgetragene methodische Erwägungen spezifisch auf das auszulegende Phänomen, nämlich religiöses Erleben, zugeschnitten sind und inwiefern sie auch für andere Auslegungsvollzüge Gültigkeit beanspruchen können.

gewissem Sinne stellen die paulinischen Briefe einen Anwendungsfall dar, anhand dessen die von Heidegger zuvor theoretische erarbeitete Methodik erprobt wird. Konkret geht es Heidegger in seiner Auslegung darum, in die phänomenologische Situation einzudringen, in der Paulus sich befand, als er diese Briefe schrieb, und diese Situation durch die Anzeige ihrer wesentlichen Strukturen verständlich zu machen. Heidegger möchte die „religiöse Grunderfahrung“ herausstellen, in der Paulus sich befand, und anhand dieser die „ursprünglichen religiösen Phänomene“ (GA 60, 73), die sich in seinen Briefen bekunden, verständlich machen.

Der methodischen Einsicht folgend, dass jeder Verstehensvollzug von einem Vorverständnis („Vorgriff“ in Heideggers damaliger Terminologie) getragen ist, beginnt Heidegger damit, die Grundbestimmung der urchristlichen Religiosität formal anzuzeigen: „1. Urchristliche Religiosität ist in der faktischen Lebenserfahrung. Nachsatz: Sie ist eigentlich solche selbst. 2. Die faktische Lebenserfahrung ist historisch. Nachsatz: Die christliche Erfahrung lebt die Zeit selbst (‘leben‘ als verbum transitivum verstanden)“ (GA 60, 82). Der formal anzeigende Status dieser Bestimmung besagt, dass die damit genannten Charakteristika urchristlicher Religiosität sich erst „in der phänomenologischen Erfahrung selbst bewähren“ (GA 60, 83) müssen und sich in dieser also auch als unangemessen oder modifizierungsbedürftig herausstellen können.

11.5.2. Objektgeschichte und Vollzugsgeschichte

In diesem Zusammenhang führt Heidegger die wichtige Unterscheidung zwischen objektgeschichtlichem Zusammenhang und vollzugsgeschichtlicher Situation ein und erklärt, dass die phänomenologische Auslegung auf zweiteere zielt (vgl. GA 60, 87-90). Eine Bestimmung des objektgeschichtlichen Zusammenhangs ist zwar eine notwendige Stufe der Explikation, jedoch nur als Vorarbeit in Hinblick auf die Bestimmung des Vollzugscharakters der Situation, in der die Grunderfahrung erst zugänglich wird (vgl. GA 60, 84). Was er mit dieser formalen Unterscheidung meint, verdeutlicht Heidegger anhand des ersten Thessalonicherbriefes: Wenn wir die Situation des Paulus objektgeschichtlich betrachten, dann „erscheint Paulus als Missionar, der wie ein üblicher Wanderprediger redet“ (GA 60, 87). Paulus’ religiöse Grunderfahrung wird erst zugänglich, wenn wir uns in seine vollzugsgeschichtliche Situation des Briefschreibens versetzen und versuchen, daraus verständlich zu machen, wie Umwelt und Mitwelt ihm in dieser Situation begegnen. Heidegger setzt daher die paulinische Verkündigung als ein Grundphänomen an, weil darin der „Lebensbezug der Selbstwelt des Paulus zur Umwelt und Mitwelt der Gemeinde erfaßbar wird“ (GA 60, 80). Anhand des Phänomens der Verkündigung zeigt sich sogleich eine erste wichtige Erkenntnis von Heideggers Auslegung, dass es nämlich „gar nicht auf den Sachcharakter der Umwelt des Paulus an[kommt], sondern nur auf seine eigene Situation“ (GA 60, 89). Es erweist sich hier

für Heidegger die ausgezeichnete Bedeutung der Selbstwelt für den Lebensvollzug des Paulus.

11.5.3. Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt

Um diesen Punkt – auch in seiner systematischen Relevanz – zu verstehen, ist es hilfreich, kurz auf die von Heidegger in Anspruch genommene Unterscheidung von Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt einzugehen. Im WS 1919/20 werden Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt so eingeführt, als handle es sich dabei um drei getrennte Gegenstandsbereiche, die anhand von verschiedenen Arten von Objekten definiert sind: Umwelt als „Landschaften, Gegenden, Städte“; Mitwelt als „Eltern, Geschwister, Bekannte“; Selbstwelt – und dabei stößt dieser Definitionsversuch schon hier an seine Grenzen – „sofern das gerade mir so und so begegnet und meinem Leben gerade diese meine personale Rhythmik verleiht“ (GA 58, 33). Auch in der *Paulus-Vorlesung* scheint Heidegger diese Begriffe weitgehend in diesem Sinne zu verstehen (vgl. GA 60, 11). In den folgenden Semestern gelangt Heidegger jedoch schrittweise zu der Einsicht, dass Um-, Mit- und Selbstwelt nicht als Gegenstandsbereiche verstanden werden können, sondern als gleichursprüngliche und ineinander verwobene Grundstrukturen des Daseins gesehen werden müssen.³³⁰ Im WS 1921/22 bezeichnet er „*Um-, Mit- und Selbstwelt*“ als „*Sorgenswelten*“ und hält zu diesen, seine frühere Bestimmung korrigierend, fest:

Diese Welten darf man nicht ordnungsmäßig als drei Bezirke, drei vorgängig absolut ausgegrenzte Wirklichkeitsbereiche, nebeneinander setzen, die inhaltlich quantitativ zu- oder abnehmen, je nachdem mehr Gegenstände, Dinge oder Menschen ‚existieren‘, sondern ihre Unterscheidung nimmt den Sinn aus der Ausprägung (dem Möglichkeits- und Zeitigungscharakter) der Sorgensweise, die selbst verschieden motiviert sein kann.³³¹ (GA 61, 94)

An der Unterscheidung von Um-, Mit- und Selbstwelt hält Heidegger noch mehrere Semester fest, bevor er schließlich im SS 1925 die Darstellung anhand von Mitwelt und Selbstwelt als „grundfalsch“ bezeichnet. Der wesentliche Grund besteht darin, dass „die Anderen, ob sie zwar weltlich begegnen, nicht die Seinsart und nie die Seinsart der Welt haben. Deshalb dürfen die Anderen auch nicht als ‚Mitwelt‘ bezeichnet werden“ (GA 20, 333). Das gleiche Argument gilt auch für die *Selbstwelt*: auch das zunächst mit diesem Ausdruck Bezeichnete begegnet, wie die unzureichend als *Mitwelt* bezeichneten Anderen, zwar als in einer Welt seiend, aber nicht selbst vom Seinscha-

³³⁰ Es ist schwierig festzustellen, wäre aber eine genauere Untersuchung wert, inwiefern die in den religionsphänomenologischen Vorlesungen durchgeführten Auslegungen zu dieser Modifizierung des Verständnisses von Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt beigetragen haben.

³³¹ In dieser Form findet sich die Unterscheidung auch im folgenden Semester (vgl. GA 62, 352).

rakter der Welt.³³² Daher verwendet Heidegger die Begriffe der Mitwelt und Selbstwelt in späteren Texten nur mehr sporadisch und in modifizierter Form; am Begriff der Umwelt hingegen hält er fest, weil sich bei diesem berechtigterweise sagen lässt, dass das damit Bezeichnete den Charakter der Weltlichkeit hat.³³³

11.5.4. Die Auslegung urchristlicher Religiosität

In der Auslegung der vollzugsgeschichtlichen Situation geht es Heidegger darum anzuzeigen, wie diese der in dieser Situation stehenden Person gegeben ist; das urchristliche Leben ist wesentlich durch die *Selbsthabe* dieses Lebens bestimmt. Konkret untersucht Heidegger anhand des ersten Thessalonicherbriefes, „*als was* Paulus die Gemeinde in Thessaloniki hat und *wie* er sie hat“ (GA 60, 93). Heidegger fasst diese Beziehung folgendermaßen zusammen: „Paulus erfährt die Thessalonicher in zwei Bestimmungen: 1. Er erfährt sie als Gewordensein [...]. 2. Er erfährt, daß sie ein Wissen von ihrem Gewordensein haben [...]. D. h. ihr Gewordensein ist auch ein Gewordensein des Paulus. Und von ihrem Gewordensein wird Paulus mitbetroffen.“ (GA 60, 93) Das geteilte Wissen um das Gewordensein verbindet die Christen miteinander. Das Wissen um das Gewordensein ist zudem die erste wesentliche Erfahrung, in der das urchristliche Verständnis der Zeitlichkeit aufbricht. Dies lässt sich wiederum nicht objektgeschichtlich verstehen, sondern nur durch Beachtung der vollzugsgeschichtlichen Situation. Damit das christliche Gewordensein gelebt werden kann, muss es im eigenen Leben an- und übernommen werden. Es handelt sich hierbei um eine *Annahme*, die das gesamte Leben betrifft: „Es handelt sich um eine *absolute Ummwendung*, näher um eine *Hinwendung* zu Gott und eine *Wegwendung* von den Götzenbildern“ (GA 60, 95), die „das Wie des Sich-Verhaltens im faktischen Leben“ (GA 60, 95) bestimmt.

Die zweite Erfahrung des urchristlichen Verständnisses der Zeitlichkeit besteht in der Erwartung der Parusie: „Paulus lebt in einer eigentümlichen, ihm als Apostel eigenen Bedrängnis, in Erwartung der Wiederkunft des Herrn. Diese Bedrängnis artikuliert die eigentliche Situation des Paulus. Aus ihr heraus ist jeder Augenblick seines Lebens bestimmt.“ (GA 60, 98) Die Frage nach dem Wann der Parusie lässt sich nicht mit Rekurs auf die objektive Zeit beantworten, sondern verweist auf ein eschatologisches Zeitverständnis, dass sich nur im Vollzug der durch die Bedrängnis bestimmten Situation erfahren lässt (vgl. GA 60, 104): „Entscheidend ist, wie ich mich im eigentlichen

³³² Heidegger nimmt hier den phänomenologischen Weltbegriff, demzufolge mit Welt der universale Horizont des Verstehens aller Phänomene bezeichnet wird, in Anspruch. Zu Heideggers Weltbegriff in *Sein und Zeit* vgl. GA 2, 86-89.

³³³ Ab dem Vortrag *Der Begriff der Zeit* (1924) wird die Unterscheidung von Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt in jene von „In-der-Welt-sein“, „Mit-einander-sein“ und „Jeweiligkeit“ (GA 64, 112-113) überführt.

Leben dazu verhalte. Daraus ergibt sich der Sinn des ‚Wann‘, die Zeit und der Augenblick.“³³⁴ (GA 60, 99 f.) Daher ist auch der Terminus Erwartung in diesem Zusammenhang nur unter Vorbehalten angemessen, sofern wir normalerweise davon ausgehen, uns in der Erwartung auf ein in irgendeiner Form datierbares Ereignis zu beziehen, die Parusie sich einer solchen Datierung aber grundsätzlich entzieht.³³⁵ Jenseits jeder Datierbarkeit leitet „die Frage nach dem ‚Wann‘ [...] sich zurück auf mein Verhalten [...] und den Vollzug des Lebens selbst“ (GA 60, 104). Hierin zeigt sich wiederum die entscheidende Bedeutung des „Wie des Sich-Verhaltens zu dem, was mir im faktischen Leben begegnet“ (GA 60, 103). Der christliche Lebensvollzug ist überhaupt nicht so etwas wie eine besondere Beziehung auf ein bevorstehendes Ereignis, sondern „aus jenem Vollzugszusammenhang mit Gott erwächst erst so etwas wie Zeitlichkeit“ (GA 60, 114).³³⁶

Anhand der Interpretation des zweiten Thessalonicherbriefes verschärft Heidegger diese Auslegung, wonach der christliche Lebensvollzug in der absoluten Umwendung des Sich-Verhaltens im faktischen Leben oder, in anderen Worten, in einem radikalen Wandel des Vollzugssinns des Weltbezugs liegt, in dem die Zeitlichkeit des Christseins entspringt. Wenn es für die Parusie darauf ankommt, wie ich mich im faktischen Leben verhalte, dann besteht die wahre Bekümmernis in der Sorge darum, ob man den geforderten Glauben durchhalten kann oder aber an dieser Aufgabe verzweifelt (vgl. GA 60, 107).³³⁷

In einem letzten Schritt seiner Auslegung betont Heidegger, dass diese christliche Umwendung in der selbstweltlichen Bekümmernis die Welt in ihrem Gehalt überhaupt nicht betrifft. Die Umwendung betrifft einzig den Vollzug: „Bei aller Absolutheit der Umbildung des Vollzugs bleibt hinsichtlich der weltlichen Faktizität alles beim Alten.“ (GA 60, 117) Gehaltssinn und Bezugssinn „bestimmen in keiner Weise die Faktizität des Christen“ (GA 60, 119), diese bestimmt sich ausschließlich aus der im Vollzug erfahrenen Zeitlichkeit im genannten Sinn. Es lässt sich daher konkludieren, dass die Bekümmernis um den christlichen Lebensvollzug keinerlei Veränderung der bestehenden, weltlichen Verhältnisse impliziert, sondern dem Streben nach solcher Veränderung in Heideggers Deutung sogar entgegen steht, sofern christliches Leben

³³⁴ Es taucht an dieser Stelle erstmals in Heideggers Textkorpus die Thematik des Augenblicks auf, die für die Konzeption der Zeitlichkeit in *Sein und Zeit* eine wichtige Rolle spielt und in deren Zusammenhang sich auch mehrere Hinweise auf Kierkegaard finden. Siehe Kapitel 14.2.3.

³³⁵ Für eine Untersuchung von Kierkegaards Verständnis der „Erwartung des Glaubens“ im Ausgang von Überlegungen Heideggers vgl. Thonhauser 2014a.

³³⁶ Es ist naheliegend, strukturelle Analogien zwischen diesen Überlegungen zur Parusie und Heideggers Ausführungen zum „Sein zum Tode“ zu erkennen (vgl. Klun, 2005, 110). Heidegger verweist am Ende von § 49 „Abgrenzung der existenzialen Analyse des Todes“ unter anderem auf Paulus (vgl. GA 2, 331). Für eine Behandlung des „Sein zum Tode“ siehe Kapitel 15.

³³⁷ In diesem Zusammenhang steht laut Heidegger auch die Verkündigung des Antichristen; sie verschärft die Notwendigkeit und Dringlichkeit der Entscheidung (vgl. GA 60, 110 f.).

danach trachtet, sich nicht durch die Bekümmernung um die weltlichen Verhältnisse bestimmen zu lassen.

11.6. Die Augustinus-Vorlesung

Im folgenden Semester liest Heidegger zum Thema *Augustinus und der Neuplatonismus*.³³⁸ Bereits durch den Titel wird angedeutet, was Heidegger in der Einleitung explizit festhält, dass nämlich Augustinus, im Gegensatz zu Paulus, für eine Untersuchung des Urchristentum in Auseinandersetzung mit dem Griechentum nicht der geeignete Ort ist, weil sein Denken bereits durch eine Mischung dieser beiden Traditionsstränge charakterisiert ist, die in zweifacher Hinsicht besteht: „Einmal, sofern das Christentum, in das Augustinus hineinwächst, schon völlig vom Griechischen durchsetzt ist, und weil das Griechische im Neuplatonismus schon eine ‚Hellenisierung‘ und Orientalisierung, wenn nicht gar, was mir sehr wahrscheinlich ist, eine Christianisierung erfahren hat.“³³⁹ (GA 60, 171) Bei Augustinus kann, Heidegger zufolge, also bereits die Vermengung von Griechentum und Christentum in eine griechisch-christliche Lebensauslegung beobachtet werden, die Heidegger als wesentlichen Gegenstand seines destruktiven Projekts identifiziert.³⁴⁰ Für unsere Untersuchung ist von besonderem Interesse, dass sich in dieser Vorlesung, neben der vier Semester später stattfindenden Vorlesung *Hermeneutik der Faktizität* (vgl. GA 63) die meisten Erwähnungen Kierkegaards in den frühen Freiburger Vorlesungen finden (auch wenn der Großteil von diesen nicht im Vorlesungstext selbst, sondern in Entwürfen und Notizen zur Vorlesung zu finden ist).

Für Heideggers Augustinus-Interpretation bleibt die – bereits aus der *Paulus-Vorlesung* bekannte – Unterscheidung von objektgeschichtlichem Zusammenhang und vollzugsgeschichtlicher Situation leitend. In der Einleitung grenzt sich Heidegger dementsprechend von den Augustinus-Auffassungen von Troeltsch, Harnack und Dilthey ab (vgl. GA 60, 160-164), zu denen er festhält, dass sie allesamt nur einen objektgeschichtlichen Zugang suchen. Heidegger selbst dagegen möchte eine „phänomenologische

³³⁸ Neben dieser Vorlesung hat sich Heidegger auch an anderer Stelle mit Augustinus beschäftigt; seine Beschäftigung kreist dabei durchgehend um die Bücher X und XI der *Confessiones*. Neben zahlreichen kürzeren Erwähnungen in anderen Texten (so weist Heidegger zum Beispiel in *Sein und Zeit* auf Buch X (vgl. GA 2, 59 und 227) und Buch XI (vgl. GA 2, 564) der *Confessiones* hin) finden sich zwei Schriftstücke, die sich dezidiert mit Augustinus befassen: Im WS 1930/31 hielt er ein Seminar zu Buch XI der „Confessiones“, das neuerdings in Band 83 der *Gesamtausgabe* erschienen ist (vgl. GA 83, 39-82). Am 26. Oktober 1930 hielt er den Vortrag *Des heiligen Augustinus Betrachtung über die Zeit. Confessiones lib. XI* an der Erzabtei St. Martin in Beuron.

³³⁹ Heidegger schreibt in seinen Entwürfen zur Vorlesung von Augustinus Abhängigkeit von der griechischen Tradition, die dazu führt, dass auch seine Ausführungen bereits als Zeichen des Abfalls gelesen und entsprechend destruiert werden müssen: „*Memoria* nicht radikal existenziell vollzugshaft, sondern griechisch, *gehaltlich* abfallend“ (GA 60, 247).

³⁴⁰ In *Sein und Zeit* schreibt Heidegger daher, dass es ihm in dieser Vorlesung um die „Interpretation der augustinischen – das heißt griechisch-christlichen – Anthropologie“ (GA 2, 264) ging.

Interpretation von *Confessiones Liber X*“ – so der Titel des Hauptteils der Vorlesung – im Sinne einer Auslegung der vollzugsgeschichtlichen Situation bieten. Im Unterschied zur *Paulus-Vorlesung* zielt Heidegger dabei viel stärker auf ontologische Fragen ab; es geht ihm in seiner Auslegung – wie er ein paar Jahre später schreibt – um die „ontologischen Grundlagen der Augustinischen Anthropologie“ (GA 20, 418).³⁴¹

Das leitende Element von Heideggers Interpretation ist die Bekümmernis um das eigene Leben. Für das Verständnis der Vorlesung ist es hilfreich, sich bereits zu Beginn klar zu machen, was damit gemeint ist. Es zeigt sich dabei, dass Heidegger bei Augustinus Grundbestimmungen findet, die für seine eigene Hermeneutik der Faktizität von zentraler Bedeutung sind und auch noch in der Daseinsanalytik von *Sein und Zeit* eine wichtige Rolle spielen. Heidegger geht davon aus, dass der Untersuchungsgegenstand als ein „bestimmtes *Wie des Seins* des Lebens“ angesetzt ist, nämlich als „*mein* Leben“ (GA 60, 242); Augustinus’ anthropologische Bestimmungen sind vor dem Hintergrund der vollen Struktur faktischen Lebens zu verstehen und zielen auf das Phänomen der *Selbsthabe*.³⁴² „Augustinus sieht klar die Schwierigkeit und das letztlich ‚Beängstigende‘ des Daseins in solchem Sichselbsthaben (in der vollen Faktizität).“ (GA 60, 241) Es geht demnach bei Augustinus – wie auch in Heideggers Hermeneutik der Faktizität – um „radikales faktisch historisches Sichselbsthaben“ (GA 60, 244). Heidegger bestimmt die Selbsthabe im Rahmen der augustininischen Anthropologie genauer als die „Bekümmernis um das Sein seiner selbst“ (GA 60, 245). Es ist dadurch bestimmt, dass „das Leben erfährt, daß es in seinem vollen Eigenvollzug um es selbst, um sein *Sein* geht“ (GA 60, 243). An dieser Stelle findet sich erstmals die aus *Sein und Zeit* bekannte, formal anzeigende Grundbestimmung des Daseins, das es ein Seiendes ist, dem es „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“ (GA 2, 16). Nach dieser Anzeige der von Heidegger anvisierten Grundstruktur des zu untersuchenden Phänomens, soll im Folgenden der Gang der Vorlesung nachgezeichnet werden.

11.6.1. Selbstsuche als Gottsuche

Ausgehend von Augustinus’ Frage: „Was liebe ich, wenn ich dich, d. h. Gott, liebe?“ interpretiert Heidegger zunächst den Zusammenhang von Gottsuche und Selbst-

³⁴¹ Kisiel schreibt zu dieser ontologischen Stoßrichtung der Vorlesung: „Das Wesen der christlichen Faktizität kann nicht von der Philosophie selbst behandelt werden! Heidegger nimmt nicht den Weg Kierkegaards auf, der letztlich ein ‚religiöser Schriftsteller‘ war. Stattdessen bereitet Heidegger schon in dieser Vorlesung seine ontologische Wende vor. Die ganze Interpretation des Augustinus hat den methodischen Zweck, die philosophisch noch nicht gesehenen Phänomene der Selbstbekümmernis bereit zu legen, die für eine Problematik des Sinnes des faktischen Seins, der im Begriff des Lebens liegt, wichtig sind.“ (Kisiel 1987, 113)

³⁴² Heidegger schreibt daher in den Entwürfen zur Vorlesung: „Vita (Leben) ist kein bloßes Wort, kein formaler Begriff, sondern ein Strukturzusammenhang, den Augustin selbst gesehen hat, allerdings mit noch nicht ausreichender begrifflicher Schärfe.“ (GA 60, 298)

auslegung bei Augustinus (vgl. GA 60, 178-192). Die Gottsuche vollzieht sich durch Selbstausslegung der Seele im Aufstieg in Richtung Gott. Im Sinne einer vollzugsge-schichtlichen Auslegung möchte Heidegger Augustinus' Ausführungen in ihrem exis-tenziellen Bewegungssinn lesen. Es zeigt sich dabei, dass die Gottsuche nicht nur ver-bunden ist mit der Selbstausslegung, sondern die gesamte Faktizität des gottsuchenden Selbst bestimmt.

Im Zusammenhang mit dieser Schlussfolgerung steht einer der beiden Hinweise auf Kierkegaard, die sich im Vorlesungstext befinden:

D. h. im Gott-Suchen kommt etwas an mir selbst nicht nur zum ‚Ausdruck‘, sondern es macht meine Faktizität aus und Bekümmern darum. [...] D. h. im Suchen dieses Etwas als Gott komme ich selbst dabei in eine ganz andere Rolle. Ich bin nicht nur *der*, *von* dem das Suchen ausgeht und irgendwo sich hinbewegt, oder *in* dem das Suchen geschieht, sondern der Vollzug des Suchens selbst ist etwas von dem selbst. Was heißt ich ‚bin‘? (Es kommt zur ‚Vorstel-lungs‘gewinnung des Selbst, was ich für eine Vorstellung von mir selbst habe. Kierkegaard). (GA 60, 192)

Dass Kierkegaard in diesem Zusammenhang für Heidegger von großer Wichtigkeit ist, wird dadurch untermauert, dass Heidegger in den Entwürfen zur Vorlesung zwei Kier-kegaard-Zitate notiert, die in direktem Zusammenhang mit der Thematik von Selbst-ausslegung und Gottsuche stehen (vgl. GA 60, 248). Beide stammen aus *Die Krankheit zum Tode*: „Den Maßstab für das Selbst bildet immer: was das ist, demgegenüber es ein Selbst ist; dieses ist aber wieder die Definition von ‚Maßstab‘.“³⁴³ (SGW1 KT, 76 / SKS 11, 193) – „Je mehr Vorstellung von Gott, um so mehr Selbst; je mehr Selbst, um so mehr Vorstellung von Gott.“ (SGW1 KT, 77 / SKS 11, 194) Es ist also deutlich, dass Kierkegaard im Kontext der Frage, was es heißt, ein Selbst zu sein bzw. zu werden, eine zentrale Rolle einnimmt.³⁴⁴

Es ist dabei bemerkenswert, dass Heidegger – im Gegensatz zu weiten Teilen der philosophischen Rezeption der *Krankheit zum Tode*, die versucht, den ersten Abschnitt dieser Schrift aus sich selbst heraus verständlich zu machen, ohne auf die theologi-schen Voraussetzungen zu rekurren –³⁴⁵ gerade nicht den ersten Abschnitt dieser

³⁴³ Für eine kritische Übersetzung und Interpretation von Kierkegaards Bestimmung von „Maß“ (*Maal*) und „Maßstab“ (*Maalestok*) vgl. Thonhauser 2011a, 101 f.

³⁴⁴ Der Zusammenhang von Kierkegaards Konzeption des Selbst und Heideggers Verständnis des Daseins wird in Kapitel 13 in sachlicher Hinsicht behandelt. Hier geht es zunächst darum, den Ein-fluss Kierkegaards im Text dieser Vorlesung nachzuzeichnen.

³⁴⁵ Als markantestes Beispiel für diese Tradition vgl. Theunissen 1991 und 1993. Die Interpretation von Theunissen hat eine kontroverse Debatte ausgelöst, die im *Kierkegaard Studies Yearbook* 1996 dokumentiert ist. Für eine Nachzeichnung dieser Debatte vgl. Thonhauser 2011a, 55-106. Bemer-kenswert ist für unseren Kontext, dass sich die Protagonisten der Debatte hinsichtlich der prinzipi-ellen Vorgehensweise weitgehend einig sind, den ersten Abschnitt der *Krankheit zum Tode* für sich genommen zu rekonstruieren und interpretieren.

Schrift zitiert, sondern den zweiten Abschnitt heranzieht, der die Thematik des ersten Abschnitts unter christlichen Prämissen wiederholt. Aus den beiden Zitaten wird deutlich, dass Heidegger Kierkegaard gerade von dessen theologischen Prämissen her liest, welche die Rede vom Selbst in dessen Bezug auf Gott festmachen. Heidegger bekräftigt diesen Zugang zu Kierkegaard auch in seinen späteren Stellungnahmen, in denen er die Thematik des Selbst in christlicher Perspektive als das zentrale an Kierkegaards Werk hervorhebt.³⁴⁶

Die zweite Erwähnung Kierkegaards im Vorlesungstext deutet ebenfalls in diese Richtung. Es handelt sich dabei um eine weitere Passage aus dem zweiten Abschnitt der *Krankheit zum Tode*, die von Heidegger im Kontext der einleitenden Frage nach dem Wissen um sich selbst zitiert wird (vgl. GA 60, 178): „Begreifen ist bei einem Menschen sein Umfassen des Menschlichen; aber Glauben ist ein Verhältnis zum Göttlichen.“ (SGW1 KT, 93 / SKS 11, 208) Heidegger folgt in seiner Augustinus-Auslegung Kierkegaard darin, dass der Mensch von sich aus nicht alles wissen kann – Begreifen kann er nur das Menschliche –, sondern auf das Vertrauen auf Gott im Glauben angewiesen ist, wenn er in diese weiteren Bereiche der Selbsterkenntnis vordringen möchte.

11.6.2. Wahrheit und Unwahrheit

In Heideggers Lektüre der *Confessiones* ist der nächste Schritt die Suche nach Gott als Suche nach der *vita beata*, dem seeligen Leben. Augustinus geht davon aus, dass alle irgendwie nach dem seeligen Leben streben und daher in irgendeiner Weise Kenntnis von ihm haben müssen (vgl. GA 60, 194). Jedoch ist es „gar nicht so ausgemacht, daß alle die *echte* beata vita anstreben“: Viele „fallen an das, was gerade ihnen verfügbar ist, was an umweltlichen und sonstigen Bedeutsamkeiten der Welt und des Selbst bequem ihnen erreichbar wird“ (GA 60, 197).

Was dagegen ihnen so nicht verfügbar ist, was nicht einfach zum Zugreifen da liegt [...], das wollen sie nicht so sehr, das machen sie nicht in dem Maße zu ihrem Willen, das werfen sie aus sich selbst sich nicht so als ‚Möglichkeit‘ entgegen, daß es genügend wäre, um sich seiner überhaupt bemächtigen zu können. Es fehlt so sehr an Bekümmerung darum, daß es, weil es eben in solcher erst in seiner genuinen Weise gegenständlich wird, gar nicht eigentlich da ist.³⁴⁷ (GA 60, 198)

Heidegger erörtert diesen Zusammenhang anhand eines Beispiels genauer: In einem gewissen Sinn wollen alle die Wahrheit; nämlich in jenem Sinn, dass sie die Wahrheit dem Irrtum vorziehen und nicht getäuscht werden wollen. Warum ist es aber trotzdem

³⁴⁶ Siehe Kapitel 20.5.

³⁴⁷ Die Wendung, dass das Leben sich selbst Möglichkeiten entgegen wirft, ist eine weitere Formulierung, die an die spätere Konzeption von *Sein und Zeit* erinnert.

so, dass viele nicht in der Wahrheit leben, dass „die *eigentliche* Wahrheit nicht geliebt, sondern gehaßt wird?“ (GA 60, 199 f.) Heideggers Antwort auf diese Frage ist ausgesprochen interessant, sowohl in Hinblick auf seine Konzeption von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als auch in Hinblick auf seine Kierkegaard-Rezeption. Heidegger schreibt, dass es sich so verhält, weil im alltäglichen Leben vorherrschend ist, was er als „Veritas in der Abfallsrichtung“ (GA 60, 200) bezeichnet: Ein Sich-halten an etwas Weltliches als eines Bedeutsamen, statt der eigentlichen Wahrheit zu folgen. Die Bemühung um dieses Bedeutsame ist zwar auch ein Streben nach der Wahrheit, aber kein echtes Bemühen um sie, sondern ein Abfall, der gerade vom Weg zur eigentlichen Wahrheit fernhält. Es zeigt sich hier eine christliche Version des Verfallens in die Uneigentlichkeit als Abfall von der eigentlichen Wahrheit.

Damit erhebt sich aber die Frage, was unter dieser eigentlichen Wahrheit zu verstehen ist, von der man abfällt und die anscheinend nur Christen zugänglich ist. Heidegger notiert dazu: „veritas und beata vita: existenzielle Wahrheit“ (GA 60, 200). Er notiert aber auch: „Auf dem Weg der Veritas aber zugleich der Einbruch der griechischen Philosophie.“ (GA 60, 201) Einerseits geht es also um die Anzeige eines christlichen Verständnisses von Wahrheit als existenzieller Wahrheit. Zu diesem Wahrheitsverständnis notiert Heidegger bereits in seinen religionsphänomenologischen Notizen: „Analyse des nicht intellektualisierten Glaubensphänomens (πίστις). Das dogmengeschichtliche und urchristliche Material ist daraufhin zu sondern und phänomenologisch auszuwerten. Das Phänomen des Vertrauens und des damit gegebenen spezifischen Sinnes von ‚Wahrheit‘.“ (GA 60, 323) Andererseits ist die Frage nach der Wahrheit laut Heidegger aber auch ein Ort, an dem die griechische Philosophie in die christliche Lebensauslegung eingebrochen ist, weswegen es für Heidegger darauf ankommt, wieder zu lernen, zwischen diesen beiden Verständnissen von Wahrheit zu differenzieren.

In diesem Kontext ist eine Stelle zu Kierkegaard aus Heideggers erster Marburger Vorlesung bemerkenswert:

Nur einmal noch entsteht ein neuer Versuch, der Idee der Wahrheit einen neuen Sinn zu geben: im *Neuen Testament* und im Anschluß daran bei *Augustin*. Dieser neue Sinn wird natürlich in den Evangelien nicht ausdrücklich expliziert, dagegen wäre es Aufgabe der Theologie gewesen, mit der Explikation des Glaubens einen solchen ursprünglichen Sinn von Wahrheit zu explizieren. Sie hat es versäumt. Auch das ‚Paradox‘ bei *Kierkegaard* ist nichts anderes als das Resultat des fundamentalen Versäumnisses der Interpretation der Idee der Wahrheit. (GA 17, 125 f.)

Es ist verwunderlich, dass Heidegger – der mit seiner Antwort auf die Frage nach einem christlichen Verständnis von Wahrheit in losen Andeutungen stecken bleibt – in diesem Zusammenhang bei Kierkegaard nur das „Paradox“ erwähnt und als unangemessen zurückweist, und nicht zum Beispiel den Satz aus der *Nachschrift*: „Die Wahrheit ist die Subjektivität“ (SGW1 AUN1, 248 / SKS 7, 173) oder die bereits im Kon-

text der indirekten Mitteilung diskutierte Unterscheidung von subjektiven und objektiven Denken heranzieht,³⁴⁸ um verständlich zu machen, wie ein christliches, existenzielles Wahrheitsverständnis aussehen könnte.³⁴⁹ Es stellt sich die Frage, ob es bei Climacus' Unterscheidung von subjektivem und objektivem Denken und der Betonung der Subjektivität als der Wahrheit nicht gerade um die von Heidegger hier anvisierte Unterscheidung eines griechischen (objektiven) und eines christlichen (subjektiven oder existenziellen) Wahrheitsbegriffes geht? Wenn dem so ist, dann ist sachlich nicht nachzuvollziehen, wieso Heidegger die kierkegaardschen Ausführungen an dieser Stelle nicht produktiv einbezieht, sondern nur darauf abzielt, sich von dem Dänen abzugrenzen.

11.6.3. *curare* und *tentatio*

Um wiederum zum Verlauf der Vorlesung zurückzukehren, muss nunmehr genauer bestimmt werden, inwiefern das Bekümmertsein (*curare*) bei Augustinus als Grundcharakter des Lebens eingeführt wird (vgl. GA 60, 271).³⁵⁰ Dieser Aspekt scheint für Heidegger eine zentrale Entdeckung seiner Augustinus-Auslegung zu sein, wie er auch noch in *Sein und Zeit* festhält: „Die in der vorstehenden existenzialen Analytik des Daseins befolgte Blickrichtung auf die ‚Sorge‘ erwuchs dem Verf. im Zusammenhang der Versuche einer Interpretation der augustininischen – das heißt griechisch-christlichen – Anthropologie mit Rücksicht auf die grundsätzlichen Fundamente, die in der Ontologie des Aristoteles erreicht wurden.“³⁵¹ (GA 2, 264)

³⁴⁸ Siehe Kapitel 10.3.2.

³⁴⁹ Haeckers Schrift *Der Begriff der Wahrheit bei Sören Kierkegaard* (vgl. Haecker 1932) erschien erst ein Jahrzehnt später.

³⁵⁰ Heidegger übersetzt *curare* hier mit „Bekümmertsein“; ein Ausdruck, der von ihm später nicht mehr verwendet wird. Die formal anzeigende Bestimmung der Strukturganzheit des Daseins im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* wird als „Sorge“ bezeichnet, wobei es sich ebenfalls um eine mögliche Übersetzung von *cura* handelt; Heidegger stellt diesen Zusammenhang auch explizit her (vgl. GA 2, 242 und 262-264). Der Ausdruck „Bekümmerung“ (*Bekymring*) spielt auch bei Kierkegaard, insbesondere in seinen Reden, eine wichtige Rolle (vgl. Thonhauser 2013a). Mir scheint, dass Bekümmerung bei Kierkegaard, wie auch bei Augustinus, eine zweiseitige Rolle hat, insofern sie einerseits ein notwendiges Movens der Selbstwerdung darstellt, andererseits aber immer in der Gefahr steht, in weltlichen Sorgen aufzugehen und daher der Uneigentlichkeit zu verfallen. Heidegger scheint dies in seiner Augustinus-Auslegung ebenfalls so zu sehen, wenn er die enge Verknüpfung von *curare* und *tentatio* betont. In *Sein und Zeit* verhält es sich, dem Begriff nach, anders: Der formal-anzeigende Begriff der Sorge soll dieser existenziellen Zweiseitigkeit entledigt rein ontologisch-existenzial gelesen werden. In der Sache hingegen verstärkt Heidegger die Zweiseitigkeit sogar, indem er davon ausgeht, dass faktisches Leben (alltägliches Dasein) immer und notwendig in der Tendenz des Verfallens steht.

³⁵¹ In einer Parallelstelle in der Vorlesung vom SS 1925 sagt Heidegger: „Schon vor sieben Jahren, als ich diese Strukturen im Zusammenhang der Versuche untersuchte, auf die ontologischen Grundlagen der Augustinischen Anthropologie zu kommen, bin ich auf das Phänomen der Sorge gestoßen.“ (GA 20, 418) Heideggers Jahresangabe konnte von mir nicht nachvollzogen werden.

In der *Augustinus-Vorlesung* erfolgt die Untersuchung der Strukturen faktischen Lebens vor allem anhand der *tentatio* (Versuchung): „Es gilt, diesen Grundcharakter, in dem Augustin das faktische Leben erfährt, die *tentatio*, schärfer zu fassen und daraus dann zu verstehen, inwiefern der in solcher Helligkeit und Vollzugsstufe Lebende sich selbst notwendig eine Last ist.“ (GA 60, 206) Schon alleine die Tatsache, dass Heidegger die Ausführungen zur *tentatio* als Auslegung der Faktizität liest, unterstreicht abermals die Bedeutung dieser Vorlesung für Heideggers eigene Hermeneutik der Faktizität. In diesem Zusammenhang verwendet Heidegger erstmals den aus *Sein und Zeit* bekannten Begriff „Existenzialien“, der in *Sein und Zeit* terminologisch fixiert als Bezeichnung für die Strukturen des Daseins gebraucht wird: „Sofern die Problematik den Sinnursprung in der Existenz hat – diese selbst vollzugsgeschichtlich faktisch –, sind alle in dieser Problematik aufzudeckenden Sinnexplikate *Existenzialien*, d. h. formal gesehene ‚Kategorien‘, und zwar *vollzugsgeschichtlich hermeneutisch*, nicht einstellungshafte Ordnungskategorien.“ (GA 60, 232) Heidegger versteht die *tentatio* genauer als „ein existenzieller Vollzugssinn, ein Wie des Erfahrens“ (GA 60, 248). Es zeigt sich hier zum ersten Mal bei Heidegger ein Verständnis von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Vollzugsmöglichkeiten.³⁵² Damit verbunden ist auch das erstmalige Aufbrechen eines existenzialen Verständnisses von „Möglichkeit“ (vgl. GA 60, 249),³⁵³ wie es ebenfalls aus *Sein und Zeit* bekannt ist (vgl. GA 2, 193). Das Verständnis des Verfallens als Vollzugsmöglichkeit des Lebens ist das zentrale Problem, das Heidegger an Augustinus’ Ausführungen zur *tentatio* interessiert.

Auch in diesem Zusammenhang finden sich in den Entwürfen zur Vorlesung mehrere Hinweise auf Kierkegaard. Es scheint Heidegger bei diesen um die Beantwortung der Frage zu gehen, wie die *tentatio* als Vollzugsmöglichkeit zu verstehen ist, und insbesondere darum, den Zusammenhang von eigentlichen und uneigentlichen Vollzugsmöglichkeiten verständlich zu machen. Heidegger scheint mit Kierkegaard sagen zu wollen, dass die mit dem uneigentlichen Vollzug einhergehende Erfahrung der Schuld als Anzeichen für die Möglichkeit des eigentlichen Vollzugs zu verstehen ist, weil in der Schuld erfahrbar ist, dass man ein Einzelner ist, der vor Gott steht. Die Erfahrung der Schuld ist daher zugleich eine Erfahrung der Freiheit und der Verantwortung. In diesem Zusammenhang nennt Heidegger zunächst zwei Zitate aus *Der Begriff der Angst* (vgl. GA 60, 257): „Die Schuld ist eine konkretere Vorstellung, die zur Freiheit in dem Verhältnis der Möglichkeit stehend möglicher und möglicher wird.“ (SGW1 BA, 107 / SKS 4, 411) – „Wer aber schuldig wird, der wird zugleich mit in dem schuldig, das die

³⁵² Die Rede von Vollzugsmöglichkeiten bezieht sich auf Herrmann, der Vollzugsmöglichkeiten (Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit) von gehaltlichen Möglichkeiten (alltägliche oder besondere Existenzweisen) unterscheidet (vgl. Herrmann 2005, 18). Siehe Kapitel 12.3.

³⁵³ Heidegger notiert dazu: „Die *Richtung des Erfahrens* zeigt an: Mögliches, *schließt Möglichkeiten auf*“ (GA 60, 253).

Schuld veranlaßte; denn die Schuld hat nie eine äußerliche Veranlassung, und wer in der Versuchung fällt, ist selbst schuldig *in* [Hervorhebung von Heidegger] der Versuchung.“ (SGW1 BA, 107 / SKS 4, 411) Einige Seiten später folgt ein Zitat aus *Die Krankheit zum Tode* (vgl. GA 60, 265): „Christlich verstanden liegt also die Sünde im Willen, nicht in der Erkenntnis; und diese Verderbtheit des Willens geht über das Bewußtsein des einzelnen hinaus.“ (SGW1 KT, 93 / SKS 11, 208) Zu diesem notiert Heidegger: „Daß die Sünde *vor* Gott ist, ist gerade das Positive an ihr. Die Kategorie der Sünde ist die Kategorie der Einzelheit.“ (GA 60, 265) In diesem Kontext stößt Heidegger auch erstmals auf das Phänomen der Angst (vgl. GA 60, 249). Auch in diesem Zusammenhang steht in den Entwürfen ein, wenn auch sehr kurzes Zitat Kierkegaards und zwar aus *Der Begriff der Angst* (vgl. GA 60, 268): „Die Angst entdeckt das Schicksal.“ (SGW1 BA, 160 / SKS 4, 458) Es zeigt sich hier ganz deutlich, wie Kierkegaard für ein neues Verständnis von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, das sich im Rahmen von Heideggers Augustinus-Auslegung entwickelt, eine wichtige Rolle spielt.

11.6.4. Die Formen der *tentatio* und die Eigentlichkeit

Im weiteren Verlauf seiner Vorlesung folgt Heidegger den drei Formen der *tentatio*, die Augustinus unterscheidet: *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum* und *ambitio saeculi*. Für unseren Kontext ist vor allem die zweite Form von Interesse, weil sie direkt in Heideggers eigene Bestimmung der Neugier eingegangen ist (vgl. GA 2, 226-230). Die zweite Form der *concupiscentia* unterscheidet sich darin von der ersten, dass in ihr die Sinnlichkeit nicht wie in der ersten Form der Lust, sondern der *curiositas*, der Neugier, dient. Beiden Formen ist gemeinsam, dass sie auf Umweltliches und nicht auf Selbstweltliches zielen und auch Mitweltliches nur umweltlich begegnen lassen: „Was an mitweltlichen Bezügen aufkommt, wird in den bestimmenden Erfahrungsbezug des Umgehens bzw. Umsehens hineingenommen.“ (GA 60, 227 f.) Die dritte Form der *tentatio*, die *ambitio saeculi*, unterscheidet sich von den ersten beiden, sofern es ihr ausdrücklich um das eigene Selbst geht, wobei auch die Mitwelt hier eine Rolle spielt, weil es dem Selbst um seine Position im Verhältnis zur Mitwelt geht (vgl. GA 60, 228 f.).³⁵⁴ Aber auch dieser Bezug auf das Selbst ist „ein Abfall da vor Gott der Mensch der Bedeutung nach ein ‚Nichts‘ ist. Das Leben in der Mitwelt, d. h. hier in der Möglichkeit des Gelobtwerdenkönnens, birgt in sich die Gefahr eines unversehnen Sich-selbst-Wichtignehmens“ (GA 60, 235).

Als Gegenbegriff zur *tentatio* bezeichnet *continentia* – von Heidegger nicht als „Enthaltbarkeit“, sondern als „Zusammenhalten“ übersetzt (vgl. GA 60, 205) – „in der Erfah-

³⁵⁴ Anklänge an diese Form der *tentatio* sind sowohl in Heideggers Ausführungen zum „Gerede“ als auch in seiner Charakterisierung des „Man“ zu vernehmen.

nung der *tentatio* die Weise und Richtung des Überwindens, Aufhaltens des Abfalls“ (GA 60, 237). In der Terminologie von Abfall und Überwindung, von verlieren und gewinnen seiner selbst, macht Heidegger hier eine weitere wesentliche Entdeckungen für seine Konzeption von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, nämlich die Gleichursprünglichkeit dieser beiden Vollzugsformen. Die zentrale Einsicht besteht darin, dass der Ansatz des faktischen Lebens als „Bekümmern um das *Sein* seiner selbst“ die Gefahr des „Sichselbstwichtignehmen“ (GA 60, 245) notwendig in sich enthält. Die *tentatio* ist in der *cura* immer schon eingeschrieben und das faktische Leben steht daher beständig in der Möglichkeit, sich selbst zu gewinnen und zu verlieren (vgl. GA 60, 246): „In der Selbstbekümmern bildet das Selbst aus [...] die radikale Möglichkeit des Abfalls, zugleich aber die ‚Gelegenheit‘ sich zu gewinnen.“ (GA 60, 245)

Heidegger entwickelt in dieser Vorlesung ein Verständnis von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als nicht aufeinander rückführbare, gleichursprüngliche Bestandteile faktischen Lebens, die diesem mit Notwendigkeit zukommen; genauer genommen handelt es sich dabei um existentielle Vollzugsmöglichkeiten der eigenen Existenz, das heißt um Weisen des Verhaltens zu sich selbst, in denen das Selbst in der Möglichkeit steht, sein eigenes Selbst zu gewinnen oder sich selbst zu verfehlen.

11.7. Motive des Urchristentums in Heideggers Hermeneutik der Faktizität: Faktische Lebenserfahrung und die „Zugespitztheit auf die Selbstwelt“

Nach diesen Nachzeichnungen von Heideggers Vorlesungen zu Paulus und Augustinus möchte ich nunmehr in systematischer Hinsicht nach deren Rolle für Heideggers Hermeneutik der Faktizität und seinen weiteren Denkweg fragen. Für die Interpretation der Rolle von Motiven des Urchristentums in Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen war Pöggeler in *Der Denkweg Martin Heideggers* vorgetragene Sichtweise lange Zeit richtungweisend. Im Nachwort zur zweiten Auflage erklärt Pöggeler: „In seiner Phänomenologie-Vorlesung vom Winter 1919/20 [...] ging Heidegger davon aus, daß das faktische Leben, das historisch sei, in der urchristlichen Religion entdeckt worden sei“ (Pöggeler 1990, 308 f.).³⁵⁵ Diese Interpretation, wonach das religiöse Leben des Urchristentums für Heidegger als Paradigma des faktischen Lebens überhaupt dient, ist die wahrscheinlich immer noch gängigste Deutung.³⁵⁶

³⁵⁵ Pöggeler vertrat diese Interpretation bereits vor der Abfassung von *Der Denkweg Martin Heideggers* in seinem für die Rezeption von Heideggers frühen Schriften richtungweisenden Aufsatz „Sein als Ereignis“ (vgl. Pöggeler 1959, 604).

³⁵⁶ Vgl. neuerdings Klun 2005, 115 und Fehér 2009, 115-120.

Es gibt aber auch Stimmen, die für eine leicht modifizierte Interpretation eintreten. Kisiel etwa wendet gegen diese Deutung ein, dass „nach Heideggers Schilderung im WS 1919/20 [...] die urchristliche Entdeckung nicht das faktische Leben als solches [ist], das schon in den vorigen Semestern durch reine urwissenschaftliche Betrachtung inhaltlich als ‚historisch‘ dargestellt wurde, sondern seine Zugespitztheit auf die Selbstwelt.“ (Kisiel 1987, 104) Kisiel vertritt also die These, das Neue an der Vorlesung vom WS 1919/20 (vgl. GA 58) sei die „Zurückführung der faktischen Lebenserfahrung zu ihrem Ursprungsgebiet in Selbsterfahrung, in der ‚Zugespitztheit des Lebens in der Selbstwelt‘. Diese Betonung der *Selbstwelt* ist der Beitrag des Urchristentums zur Problematik der faktischen Lebenserfahrung“ (Kisiel 1987, 104 f.). Mir erscheint das Argument von Kisiel plausibel, dass die faktische Lebenserfahrung als solche nicht der genuine Beitrag des Christentums zu Heideggers Hermeneutik der Faktizität sein kann; denn die faktische Lebenserfahrung konnte von ihm auch anhand von anderen Quellen entdeckt werden: er entwickelte sie bereits im Kontext seiner urwissenschaftlichen Betrachtungen und insbesondere durch die Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie.³⁵⁷ Für die faktische Lebenserfahrung ist das Urchristentum zwar ein wichtiges Paradigma, aber doch nur eines von mehreren. Von der „Zugespitztheit auf die Selbstwelt“ spricht Heidegger erstmals im WS 1919/20 (vgl. GA 58, 59). Heideggers Kommentar zu dieser Thematik spricht für Kisiels These: „Das tiefste historische Paradigma für den merkwürdigen Prozeß der Verlegung des Schwerpunktes des faktischen Lebens und der Lebenswelt in die Selbstwelt und die Welt der inneren Erfahrung gibt sich uns in der Entstehung des Christentums.“³⁵⁸ (GA 58, 61) Die Entdeckung, die Heidegger mit dem Urchristentum verbindet, ist demnach also die besondere Stellung, die der Selbstwelt in der faktischen Lebenserfahrung zukommt.³⁵⁹

In diesem Zusammenhang findet sich auch die erste Erwähnung Kierkegaards in Heideggers Textkorpus: „Diese altchristliche Errungenschaft wurde durch das Eindringen der antiken Wissenschaft in das Christentum verbildet und verschüttet. Von Zeit zu Zeit setzt sie sich in gewaltigen Erruptionen wieder durch (wie in *Augustinus*, in *Luther*,

³⁵⁷ Für Heidegger Anknüpfung an und Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie vgl. Schmidt 2005.

³⁵⁸ Kisiel meint, dass diese geistesgeschichtliche Einordnung auf Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* zurückgeht (vgl. Kisiel 1987, 104 f.).

³⁵⁹ Es wäre interessant, dieses Paradigma der Selbstwelt in Anknüpfung an das Urchristentum mit der Notiz „Merkmale für die Überarbeitung“ (vgl. GA 58, 197-199.) zu kontrastieren, die Heidegger in Anknüpfung an Scheler verfasst hat. Die Zugespitztheit auf die Selbstwelt wird darin nunmehr kritisch gesehen als Nachklang einer Ich-basierten Transzendentalphilosophie, die phänomenologisch auf den „Gesamtstrom des individuellen Seelenlebens“, aus dem sich Eigenes und Fremdes erst ausscheiden, zurückgeführt werden muss. Für diesen Themenkomplex vgl. Michalski 1997, insb. 166.

in *Kierkegaard*).“³⁶⁰ (GA 58, 205) In der Nachzeichnung der *Augustinus-Vorlesung* wurde angeführt, dass Heidegger im Zusammenhang mit der Thematik des Selbstseins mehrfach Kierkegaard zitiert. Für diese Verbindung spricht zudem, dass Heidegger im SS 1920, ein Semester nach der ersten Erwähnung Kierkegaards aber noch vor der *Paulus-Vorlesung*, die Selbstwelt – in einer deutlich an Kierkegaard erinnernden Formulierung – als „Dasein jedes Einzelnen als Einzelnen“ (GA 59, 169) bestimmt. Es zeichnet sich hier ab, dass Heidegger bereits vor seinen Vorlesungen zu Paulus und Augustinus durch ein Zusammenspiel seines neu gewonnen Interesses am Urchristentums und der Lektüre Kierkegaards zu einem neuen Verständnis des Selbstseins unter Betonung der Rolle der Selbstwelt geführt wurde, dass er dann in seinen religionsphänomenologischen Vorlesungen explizieren konnte.³⁶¹

11.7.1. Zusammenfassende Übersicht der religionsphänomenologischen Vorlesungen

Diesen Teil abschließend sollen die für diese Untersuchung wichtigsten Aspekte der Vorlesungen zu Paulus und Augustinus in wenigen Punkten zusammengefasst werden. Erstens markiert Heidegger in diesen Vorlesungen ganz deutlich die ausgezeichnete Bedeutung, die das Urchristentum der selbstweltlichen Erfahrung zuspricht und er bringt diese Akzentsetzung mit seinen eigenen Überlegungen zur Selbsthabe als wesentlichem Charakteristikum faktischen Lebens in Verbindung. In Anknüpfung daran stößt Heidegger in der Augustinus-Vorlesung auch auf das Bekümmertsein (*curare*) als Grundbestimmung faktischen Lebens; eine Entdeckung, die wichtig ist für Heideggers späteres Verständnis der Sorge als Grundstruktur des Daseins.

³⁶⁰ Auch in *Sein und Zeit* findet sich eine ähnliche Passage, hier aber verbunden mit einem Hinweis auf Luther: „Die *Theologie* sucht nach einer ursprünglicheren, aus dem Sinn des Glaubens selbst vorgezeichneten und innerhalb seiner verbleibenden Auslegung des Seins des Menschen zu Gott. Sie beginnt langsam die Einsicht *Luthers* wieder zu verstehen, daß ihre dogmatische Systematik auf einem ‚Fundament‘ ruht, das nicht einem primär glaubenden Fragen entwachsen ist und dessen Begrifflichkeit für die theologische Problematik nicht nur nicht zureicht, sondern sie verdeckt und verzerrt.“ (GA 2, 13 f.)

³⁶¹ Dass durch diese Priorisierung der Selbstwelt eine systematische Spannung in Heideggers Konzeption eingeführt wird, kann hier nur nebenbei erwähnt werden. Besonders deutlich ist diese im Vortrag *Der Begriff der Zeit*, wo sie allerdings in anderer Terminologie vorgetragen wird: Das „Ich bin“ bzw. die „Jeweiligkeit“ (die ebenfalls als Bezeichnungen für die selbstweltliche Dimension der Erfahrung gelesen werden können) wird zunächst als Grundcharakteristik des Daseins eingeführt, taucht dann aber unter der Anzeige der Grundstrukturen des Daseins noch einmal auf, als ein Teil der Trias von In-der-Welt-seins, Mit-einander-seins und Jeweiligkeit (dies sind Heideggers neue Bezeichnungen für die Trias von Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt). Hierin zeigt sich, dass Heidegger zugleich denken möchte, die Jeweiligkeit (Selbstwelt) sei mit dem In-der-Welt-seins und dem Mit-einander-seins gleichursprünglich („Dasein ist ebenso primär, wie es In-der-Welt-sein ist, auch *mein* Dasein“ (GA 64, 113); das Mit-einander-sein wird hier bezeichnenderweise nicht noch einmal gesondert genannt), wie auch diesen gegenüber ausgezeichnet („Alle Grundcharaktere müssen sich so in der Jeweiligkeit als der *je meinen* zusammenfinden.“ (GA 64, 113)).

Zweitens tauchen in der *Paulus-Vorlesung* zwei weitere Aspekte urchristlichen Lebens auf, die für Heideggers Hermeneutik der Faktizität und seine Daseinsanalytik eine wichtige Rolle spielen. Einerseits das urchristliche Verständnis der Zeitlichkeit, das sich in der Annahme des Gewordenseins und der Erwartung der Parusie vollzieht. Andererseits die Thematik der Umwendung (als Hinwendung zu Gott und Abwendung von den Götzenbildern). In der *Augustinus-Vorlesung* (die nur das 10. Buch der *Confessiones* behandelt und nicht zur Zeitabhandlung des 11. Buchs fortschreitet) wird die Thematik der Zeitlichkeit nicht weiter aufgegriffen; hingegen spielt die Thematik der Umwendung eine wichtige Rolle, nunmehr aber explizit behandelt anhand der Frage nach der Möglichkeit eines eigentlichen und uneigentlichen Lebensvollzuges.

In diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass Heideggers Auslegung der frühen christlichen Quellen zu dem Ergebnis kommt, dass für die christliche Existenz die weltlichen Verhältnisse bedeutungslos sind, weil es einzig auf die Art des Vollzugs ankommt. Bei der Umwendung, die im christlichen Lebensvollzug stattfinden soll, geht es mit anderen Worten um eine Änderung der Haltung, nicht um eine Änderung der Praxis. Drastisch formuliert lässt sich daher sagen, dass Heidegger in seiner Interpretation letztlich zu dem Ergebnis gelangt, dass die Sorge um einen christlichen Lebensvollzug einem Streben nach Veränderung der weltlichen Verhältnisse gegenüber bestenfalls gleichgültig ist oder diesem sogar entgegensteht, sofern das christliche Selbst sich nicht um solche Angelegenheiten kümmern soll.³⁶² Es ist außerdem auffällig, dass die Mitwelt in Heideggers religionsphänomenologischen Vorlesungen, sofern sie überhaupt vorkommt – in der *Paulus-Vorlesung* kommt sie so gut wie nicht vor – immer nur als Verfallensphänomen untersucht wird.³⁶³ An Heideggers Daseinsanalytik wird häufig der Vorwurf eines Sozialitätsdefizits herangetragen – ein Vorwurf, der in seiner Berechtigung erst noch zu prüfen sein wird.³⁶⁴ Die Nachzeichnung von Heideggers religionsphänomenologischen Vorlesungen deutet darauf hin, dass die Grundlagen für gewisse Tendenzen in Heideggers Werk, auf die sich die Vertreter dieses Vorwurfs stützen können, in Heideggers Auslegung christlichen Lebensverständnisses gelegt wurden.

³⁶² Bereits in seinen religionsphänomenologischen Notizen schreibt Heidegger: „Alles *mit* Religion tun, nicht *ans* Religion. Religion soll wie eine heilige Musik alles Tun des Lebens begleiten.“ (GA 60, 322)

³⁶³ Vgl. dazu Ruff: „Es fällt auf, daß Heidegger [...] in all seinen phänomenologischen Bemühungen, die christliche Lebenserfahrung zu verstehen, die mitweltlichen Bezüge der Selbstwelterfahrung explizit nur als Ruinanz oder die Selbstweltbekümmern steigende Bedrängnis zur Sprache bringt. Für den Vollsinn der Existenz [...] bleibt sie von untergeordneter Bedeutung.“ (Ruff 1997, 134) Das Wissen der Christen um ihr Gewordensein wird in der *Paulus-Vorlesung* zwar als geteiltes Wissen eingeführt; ein kommunales Verständnis christlichen Lebens wird von Heidegger aber nicht verfolgt.

³⁶⁴ Die Frage nach der Rolle der Sozialität im Denken Heideggers und Kierkegaards wird in Kapitel 18 aufgegriffen.

In engem Zusammenhang mit dieser Abwertung mitweltlicher Bezüge steht auch das Verständnis von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, das Heidegger in seiner *Augustinus-Vorlesung* – wenn auch nicht in dieser terminologischen Festlegung – entwickelt. In dieser Vorlesung werden dabei anhand der *tentatio* vor allem die uneigentlichen Vollzüge des faktischen Lebens untersucht (in der *Paulus-Vorlesung* hatten diese noch eine untergeordnete Rolle gespielt). In diesem Kontext taucht Kierkegaard sehr markant auf, und zwar in Hinblick auf die Frage nach der Möglichkeit eines eigentlichen Vollzugs des Selbst und dessen Zusammenhang mit den uneigentlichen Vollzügen. Kierkegaard ist in diesem Zusammenhang wie sonst nirgends in den frühen Freiburger und Marburger Vorlesungen präsent, wobei er insbesondere in den Entwürfen zur *Augustinus-Vorlesung* mehrfach zitiert wird.

11.8. Exkurs: Die Ambivalenz von methodischem und existenzialistischem Verständnis der Eigentlichkeit

Im vorherigen Kapitel wurde gezeigt,³⁶⁵ dass Heidegger einen Gegensatz markiert zwischen der Verfallentendenz faktischen Lebens, die zum Missverständnis seiner selbst und anderer Seiender führt, und der methodischen Ausbildung der ebenfalls im faktischen Leben angelegten Selbstausslegungstendenz, welche die Möglichkeit eines eigentlichen Verständnisses eröffnet. Im Gegensatz zur Uneigentlichkeit des Selbstverständnisses faktischen Lebens meint Eigentlichkeit hier das in der phänomenologischen Auslegung angestrebte Verständnis, die existenzialen Strukturen faktischen Lebens so zur Anzeige zu bringen, wie sie tatsächlich sind. Es erscheint mir fundamental, dieses methodische Verständnis von Eigentlichkeit zu betonen, weil es für eine angemessene Interpretation von Heideggers Hermeneutik der Faktizität (bzw. seiner Daseinsanalytik) eine große Rolle spielt. Denn es geht hierbei in letzter Konsequenz um nichts weniger als darum, verständlich zu machen, wie so etwas wie eine Hermeneutik der Faktizität als Selbstausslegung der Existenz (oder in der Terminologie von *Sein und Zeit*: eine Fundamentalontologie als existenziale Analytik des Daseins) überhaupt möglich ist.³⁶⁶

Angesichts dieser fundamentalen Bedeutung des methodischen Verständnisses von Eigentlichkeit für die Zielsetzung der frühen Freiburger Vorlesungen und das Projekt

³⁶⁵ Siehe Kapitel 10.5.

³⁶⁶ Diesen Aspekt hat Thurnher nachdrücklich betont: „Die Unterscheidung von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit, die Gegenüberstellung der Existenzweisen des Verfallens und der vorlaufenden Entschlossenheit, wie sie für die gesamte Anlage von ‚Sein und Zeit‘ charakteristisch ist, hat nicht so sehr den Sinn eines ontisch-existenziellen Appells, als vielmehr die aufgezeigte Bedeutung, den transzendentalen Horizont freizulegen, von dem her sich das Seinsverständnis explizieren läßt, und zwar sowohl in seiner inneren Möglichkeit wie auch in seiner geschichtlichen Bewegtheit, in seiner Tendenz zum Abfall in eine bloß vage und durchschnittliche Auffassung.“ (Thurnher 1999, 54)

von *Sein und Zeit*, mag es verwundern, wie es zu einer Rezeption von Heideggers frühem Hauptwerk kommen konnte, welche darin eine Art „Ethik“ von authentischem und inauthentischem Dasein erkennt.³⁶⁷ Auf welcher Grundlage ist diese existenzialistische Lektüre von *Sein und Zeit* möglich, die es ganz im Sinne eines Plädoyers für authentisches Selbstsein versteht?³⁶⁸ Wenn der methodische Sinn von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit beachtet wird, dann erscheint es widersinnig, daraus eine „Ethik des Selbstseins“ herleiten zu wollen. Wie kommt es also zu dieser (Fehl-)Deutung?

Meines Erachtens hat es damit zu tun, dass in Heideggers Auslegung urchristlicher Faktizität andere Akzentsetzungen für das Verständnis von Eigentlichkeit anklingen, die eine existenzialistische Deutung authentischen Selbstseins weit weniger abwegig erscheinen lassen. Dies lässt sich zeigen, wenn die Frage gestellt wird, worum es in der Eigentlichkeit letztlich geht: Betrifft Eigentlichkeit die Lebensauslegung oder den Lebensvollzug? Während eine streng methodische Fassung es nahelegt, dass es um die Frage eines angemessenen Verständnis der Strukturen faktischen Lebens geht, was die Anstrengung um eine methodische Ausbildung des Verstehens impliziert, legt die Fassung von Eigentlichkeit, die in den religionsphänomenologischen Vorlesungen mitschwingt, es nahe, dass es dabei um die existenziellen Vollzugsmöglichkeiten des Lebens geht. Diese beiden Aspekte sind zwar nicht voneinander zu trennen, vor allem insofern auch die methodische Ausbildung des Verstehens eine existenzielle Anstrengung erfordert. Sie zeichnen aber für die Rezeption verschiedene Möglichkeiten vor, insofern in ihnen unterschiedliche Paradigmen der Eigentlichkeit leitend werden: Im methodischen Verständnis zeigt sich eine „Identifizierung der Phänomenologie mit Eigentlichkeit“ (Kisiel 1992b, 107), also mit anderen Worten eine Engführung der hermeneutisch-phänomenologischen Ausbildung des Verstehens mit der Eigentlichkeit der Selbstausslegung des Lebens; die phänomenologische Forschung wird zum paradigmatischen Fall eines eigentlichen Lebensvollzugs. Auf der anderen Seite bekundet sich in den religionsphänomenologischen Vorlesungen eine „Verwandtschaft zwischen der christlichen Lebenserfahrung [...] und der formal angezeigten Eigentlichkeit des Lebens“ (Klun 2005, 115); es wird hier also nahe gelegt, dass die christliche Existenz als eine Art Paradigma für einen eigentlichen Lebensvollzug fungiert.

³⁶⁷ Ein Beispiel ist der Aufsatz mit dem Titel „Who is Dasein? Towards an ethics of authenticity“ (vgl. Macann 1992). An dieser Stelle kann auch an die Anekdote von Walter Schulz erinnert werden, der berichtet, dass er in seiner Jugend – inspiriert durch die Lektüre von *Sein und Zeit*, das er ganz existenziell als Aufruf zum Selbstsein verstand – Heidegger einen Aufsatz zu einer „Philosophie des Selbstseins“ schickte; in der sicheren Überzeugung, dieser sei ganz im Sinn von *Sein und Zeit* verfasst. In seiner Antwort bezeichnete Heidegger solche Aufsätze als „Unfug“ und riet Schulz zum Studium Kants (vgl. Schulz 1977, 223).

³⁶⁸ Luckner nennt es das „*existenzialistische Mißverständnis* der Leser Heideggers“, wenn diese darin eine „Ethik der Eigentlichkeit“ sehen, „nach der man, platt gesagt, eigentlich oder authentisch existieren soll und uneigentlich existieren nicht soll, oder noch platter gesagt; nach der ‚eigentlich‘ gut und ‚uneigentlich‘ schlecht wäre“ (Luckner 2007, 155).

Diese Ambivalenz zeigt sich auch in Hinblick auf die Frage nach der Stellung mitweltlicher und umweltlicher Bezüge. Bei der Nachzeichnung der religionsphänomenologischen Vorlesungen hat sich gezeigt, dass in diesen eine Abwertung umweltlicher und insbesondere mitweltlicher Verhältnisse einhergeht; die um- und mitweltlichen Bezüge werden hier – zumindest tendenziell – als Zeichen des Verfallens interpretiert. Wenn aber jeder Umgang mit den Dingen und mit Anderen in der Tendenz steht, uneigentlich zu sein, kann Eigentlichkeit nur in einem besonderen existenziellen Vollzug des jeweiligen Selbst bestehen, für den die weltlichen Verhältnisse und die Beziehung zu Anderen keine – zumindest keine essentielle – Rolle spielt. Eigentliches Leben wird dann zur Aufgabe des solitären Einzelnen: „An der Verfallensgeneigtheit liegt es, daß das Leben, das eigentlich je solches des Einzelnen ist, meist nicht als dieses gelebt wird.“ (GA 62, 358) Wenn Eigentlichkeit hingegen streng methodisch gefasst wird, gibt es keinen Grund, wieso darin eine solche Abwertung um- und mitweltlicher Bezüge impliziert sein sollte. Denn es geht hier gerade um ein angemessenes Verständnis von Selbst und Welt, wobei das Selbstverständnis in gleicher Weise wie das Verständnis anderer Seiender von der Gefahr des Missverständnisses betroffen ist. Wenn die Eigentlichkeit als das Streben nach einem angemessenen Verständnis von Selbst und Welt verstanden wird, dann kann sie auch nicht als ein besonderer Vollzug des jeweiligen Selbst gefasst werden.

Der Unterschied zwischen der methodischen und der existenzialistischen Fassung lässt sich schließlich auch an der Frage festmachen, ob Eigentlichkeit eine Überwindung der uneigentlichen Vollzüge impliziert. Einer existenzialistischen Konzeption scheint eine klare teleologische Orientierung in Richtung eigentliches Selbstsein eingeschrieben, die uneigentliches Leben zu überwinden sucht. Heidegger betont jedoch an zahlreichen Stellen, dass Eigentlichkeit in keiner Überwindung der Uneigentlichkeit bestehen kann, weil eine solche Überwindung überhaupt keinen Sinn macht. Heidegger hält nämlich deutlich an der Gleichursprünglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit fest.³⁶⁹ Beide Vollzugsmöglichkeiten sind demnach immer in der Struktur faktischen Leben anzutreffen; faktisches Leben steht notwendig in der Möglichkeit, eigentlich und uneigentlich vollzogen zu werden.³⁷⁰

³⁶⁹ In *Sein und Zeit* schreibt Heidegger dazu: „Erschlossen in seinem ‚Da‘, hält es sich gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit. Das gilt ‚eigentlich‘ gerade von der Entschlossenheit als der eigentlichen Wahrheit. Sie eignet sich die Unwahrheit eigentlich zu. Das Dasein ist je schon und demnächst vielleicht wieder in der Unentschlossenheit. Dieser Titel drückt nur das Phänomen aus, das als Ausgeliefertsein an die herrschende Ausgelegtheit des Man interpretiert wurde.“ (GA 2, 396)

³⁷⁰ Es ist kein Zufall, dass es insbesondere Gadamer war, der die Gleichursprünglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit in seinen Deutungen betont (vgl. Gadamer 1987b, 278); denn dieser Gedanke ist wesentlich für ein hermeneutisches Verständnis des Verstehens, wie es von ihm ausgebildet wurde.

B.

Die Existenzialanalytik der Marburger Jahre

Zum Abschluss der Einleitung in den zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* findet sich folgender Hinweis auf Kierkegaard:

Im 19. Jahrhundert hat *S. Kierkegaard* das Existenzproblem als existenzielles ausdrücklich ergriffen und eindringlich durchdacht. Die existenziale Problematik ist ihm aber so fremd, daß er in ontologischer Hinsicht ganz unter der Botmäßigkeit *Hegels* und der durch diesen gesehenen antiken Philosophie steht. Daher ist von seinen ‚erbaulichen‘ Schriften philosophisch mehr zu lernen als von den theoretischen – die Abhandlung über den Begriff der Angst ausgenommen. (GA 2, 313)

Die Platzierung dieser Anmerkung ist nicht zufällig: Im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* werden jene Themen behandelt, die gemeinhin als „existenzialistisch“ gelten. Heidegger bewegt sich dabei häufig in Begrifflichkeiten und schöpft viele Elemente, die in seiner Strukturanalyse eine wichtige Rolle spielen, aus Erfahrungshorizonten, die den kierkegaardschen sehr ähnlich sind. Die Konzeptionen der Angst, des Gewissens, des Seins zum Tode und das daraus entspringende Verständnis des eigentlichen Selbst kommen hier in den Sinn.³⁷¹ Dies ist sicherlich ein Grund, wieso es sich aufdrängt, Heideggers Kierkegaard-Rezeption anhand des zweiten Abschnitts von *Sein und Zeit* zu diskutieren. Kann es sein, dass Heidegger diese Tendenz antizipiert und mit seinem Hinweis präventiv darauf reagiert hat?

Sein und Zeit ist ein vielschichtiges, mehrdeutiges Werk. Gadamer wies wiederholt auf die „doppelte Motivik“ hin, die dieses Werk durchzieht:

Der ganze Aufbau der Gedankenführung von ‚Sein und Zeit‘ scheint von einer doppelten Motivik beherrscht, die nicht voll zum Ausgleich gekommen ist: auf der einen Seite von der ontologischen Auszeichnung der ‚Erschlossenheit‘ des Daseins, die allen ontischen Phänomenen des Daseinsvollzuges und gerade auch der inneren Spannung von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit des Daseins voraus- und zugrundeliegt. Auf der anderen Seite geht es dem Denken eben um die Freilegung der Eigentlichkeit des Daseins gegenüber seiner ihm inhärenten Uneigentlichkeit, freilich nicht im Sinne des existenziellen Appells im Sinne von Jaspers, sondern damit ihm die wahre Zeitlichkeit abgehoben und der Zeithorizont des Seins in seiner universalen Reichweite gewonnen werden soll.³⁷² (Gadamer 1987b, 278)

³⁷¹ Während die anderen hier genannten Begriffe in eigenen Kapiteln untersucht werden, verzichte ich auf eine Behandlung von Heideggers Ausführungen zum Gewissen. Der wesentliche Grund dafür ist, dass sich in diesem thematischen Kontext keine Hinweise auf Kierkegaard finden. Ich habe mich daher auch dafür entschieden, die Konzeption eigentlichen Selbstseins ohne explizite Erwähnung des Gewissens zu diskutieren. Für eine Diskussion des Gewissens bei Luther, Kierkegaard und Heidegger vgl. Welz 2011. Welz kommt zu dem Schluss, dass die Unterschiede überwiegen und Heideggers Denken mit der christlichen Theologie, die auch bei Kierkegaard zum Ausdruck kommt, schwer vereinbar ist.

³⁷² An anderer Stelle schreibt Gadamer: „Nun ist es richtig, daß Heideggers großer Erstling ‚Sein und Zeit‘ zwei sehr verschiedene Aspekte bot. Was seine revolutionäre Wirkung ausübte, war das zeitkritische Timbre und das existenzielle Engagement, das sich im Vokabular der Kierkegaardnachfolge ausdrückte. Auf der anderen Seite lehnte sich Heidegger damals an Husserls phänomenologi-

Dadurch lässt sich auch die erste Rezeptionswelle erklären, die sich insbesondere auf das zweite Motiv stürzte: „Bekanntlich war die erste Wirkung von ‚Sein und Zeit‘ – insbesondere auf die Theologie – die eines existenziellen Appells zum Vorlaufen zum Tode, eines Aufrufs zur ‚Eigentlichkeit‘. Man hörte mehr Kierkegaard heraus als Aristoteles.“ (Gadamer 1987b, 266) Heideggers spätere Selbstinterpretation hat vor allem das Anliegen, gegen diese „existenzialistische“ Deutung seines Werks zu opponieren. Dafür erscheint es ihm notwendig, das Motiv des eigentlichen Selbstseins zurückzudrängen und das Werk auf eine Untersuchung der ontologischen Rolle des Daseins für das Verständnis von Sein überhaupt festzulegen.³⁷³

Doch wie ist in diesem Licht sein Hinweis auf Kierkegaard zu interpretieren? Heidegger erklärt, dass „*Kierkegaard* das Existenzproblem als existenzielles ausdrücklich ergriffen und eindringlich durchdacht“ hat, dass ihm die „existenziale Problematik“ aber „fremd“ sei.³⁷⁴ Um Heideggers Stellungnahme nachzuvollziehen, ist es nötig, das Verhältnis einer existenziellen und einer existenzialen Problembehandlung genauer zu bestimmen. Eine Deutung wäre es, den Unterschied zwischen „existenzial“ und „existenziell“ in der Kohärenz der Strukturbeschreibung festzumachen. Dann ließe sich zum Beispiel sagen, dass sich zwar die Strukturmomente von Heideggers Bestimmung der Sorge bereits in der *Krankheit zum Tode* finden lassen, dass sie dort aber nur als ungeordnete Einsichten, nicht als Elemente einer einheitlichen Struktur behandelt werden. Oder es ließe sich zeigen, dass die Überlegungen zu den Ekstasen der Zeitlichkeit (Zukunft, Gegenwart, Gewesenheit) bereits in *Der Begriff Angst*, *Wiederholung* und weiteren Schriften Kierkegaards vorgezeichnet sind, aber nicht in systematischer Form eingeordnet werden. Obwohl dies Anlass für interessante Arbeiten sein kann, erscheint es mir mittlerweile als eine verkürzte Sichtweise.³⁷⁵

Denn erstens zeigt eine genealogische Untersuchung von Heideggers Werk, dass in solcher Hinsicht in erster Linie nicht Kierkegaard, sondern andere Quellen berücksichtigt werden müssen. Die systematischen Zusammenhänge innerhalb einer christlichen Anthropologie konnte Heidegger zum Beispiel nachhaltiger bei Augustinus entdecken. Auch die maßgebliche Rolle von Aristoteles sollte hier nicht vergessen werden, an den Heidegger für die Systematik seiner Untersuchung in größerem Ausmaß anknüpfen konnte als an christliche Quellen.³⁷⁶

schen Idealismus immerhin so weit an, daß Jaspers' Widerstand verständlich war.“ (Gadamer 1987b, 183)

³⁷³ Heideggers Selbstdeutung von *Sein und Zeit* wird im dritten Abschnitt behandelt. Siehe Kapitel 19.1.

³⁷⁴ Die Fortsetzung des Zitats, die Kierkegaards Verhältnis zu Hegel betrifft, wird im dritten Abschnitt neuerlich aufgegriffen und diskutiert. Siehe Kapitel 20.2.

³⁷⁵ Dies war die Fragehinsicht, die ich in meiner früheren Arbeit zum Verhältnis von Heidegger und Kierkegaard verfolgt habe (vgl. Thonhauser 2011a).

³⁷⁶ So bemerkt auch Heidegger selbst: „*Inhaltlich* mögen in der ‚Anthropologie‘ bei *Paulus* und *Augustinus* sehr viel reichere Lebenszusammenhänge sichtbar werden als bei *Aristoteles*; sie werden aber

Doch ein zweiter Punkt scheint mir wichtiger zu sein. Meines Erachtens ist es unzureichend, den Unterschied zwischen einer „existenzialen“ und einer „existenziellen“ Untersuchung in der systematischen Kohärenz festzumachen. Die Unterscheidung von existenzial und existenziell hat einen methodischen Sinn. Die Differenz liegt nicht in den untersuchten Phänomenen und auch nicht in der Kohärenz der ausgearbeiteten Struktur, sondern im Status der Analyse. Was Heidegger dann in seinem kurzen Hinweis zu sagen scheint und worin ich ihm Recht gebe, ist Folgendes: Bei Kierkegaard finden sich zwar durchaus zahlreiche und namhafte Einsichten zur Existenzanalyse,³⁷⁷ aber der Status seiner Analyse ist ein prinzipiell anderer als jener Heideggers, und insofern ist ihm die existenziale Problemstellung fremd. Wenn dieser Unterschied im Status der Analyse nicht beachtet und der spezifische Charakter einer existenzialen Untersuchung nicht verstanden wird, dann führt dies zu einer Lektüre Heideggers im Lichte Kierkegaards, die es verunmöglicht, das Verhältnis der beiden Denker angemessen zu interpretieren.³⁷⁸

Worin besteht nunmehr der besondere Status der existenzialen Problematik? Letztlich handelt es sich dabei um einen recht traditionellen Gedanken. Die Existenzialanalytik zielt auf eine ontologische Bestimmung des Daseins, das heißt, dass in *Sein und Zeit* nach den invarianten Strukturen, die zum Sein des Daseins gehören, gefragt wird.³⁷⁹

nicht so sehr in einer philosophischen Befragung des Daseins zugänglich, sondern im *Glauben*, d.h. aus einer anderen Grundstellung zum Dasein.“ (Heidegger [1922/23] 2007, 31)

³⁷⁷ Inwiefern diese ebenfalls als existenziale Strukturbeschreibungen zu bezeichnen sind, ist nochmals eine andere Frage. Sie haben aber jedenfalls nicht den Status einer existenzialen Analytik, weil sie eine andere Zielsetzung verfolgen.

³⁷⁸ Gadamer meint, dass dies ein tatsächlich häufig anzutreffendes Missverständnis ist, das aus einem Übersehen von Heideggers genuiner Fragestellung herrührt: „Als 1927 Martin Heideggers ‚Sein und Zeit‘ erschien und die ‚Existenzphilosophie‘ sich als revolutionäre Kritik an der Tradition an dieses Buch anschloß, wußten nur die Eingeweihten, daß es ein neuer philosophischer Einsatz war, in dem zwar Kierkegaard und die philosophischen Motive von Jaspers’ Kierkegaard-Rezeption unverkennbar waren, aber den Ausgangspunkt einer grundsätzlich neuen Fragestellung bildete, die in ganz andere Dimensionen zurückwies. In der größeren Öffentlichkeit erschien dieses Buch als Existenzphilosophie. Den Boden für diese ‚existenzielle‘ Inanspruchnahme Heideggers aber hatte vor allem Karl Jaspers bereitet, der Kierkegaards Existenzdialektik in Heidelberg als akademischer Lehrer wiederholte.“ (Gadamer 1977b, 203)

³⁷⁹ Es erhebt sich die Frage, wie dieses Streben nach einer Bestimmung der invarianten Strukturen des Daseins mit der Einsicht in die Geschichtlichkeit des Philosophierens, die in den frühen Freiburger Vorlesungen leitend ist und für Heideggers Denken eine so wichtige Rolle spielt, zusammenpasst. Es scheint ein Punkt des Scheiterns von *Sein und Zeit* darin zu liegen, dass diese beiden Perspektiven nicht vermittelt werden konnten. Denker sieht einen Widerspruch hinsichtlich der Rolle der Geschichte als einen der wesentlichen Gründe, wieso *Sein und Zeit* ein unvollendetes Werk blieb: „Heideggers Projekt einer Fundamentalontologie kann nur dann sinnvoll sein, wenn der Sinn von Sein sich auch ein für allemal im Dasein offenbart. Der Sinn von Sein muss sich, anders gesagt, in der Apriori-Struktur der Existenzialien, die für das Sein des Daseins konstitutiv sind, ausdrücken können. Da aber Heidegger den faktischen und geschichtlichen Charakter des Daseins betont, muss auch die existenziale Struktur des Daseins geschichtlich vermittelt und deshalb veränderlich sein. Und selbst das Apriori wird von Heidegger noch als geschichtliches verstanden. Beides zusammen führt aber am Ende dazu, dass das Sein sich niemals vollständig im Dasein offenbaren

Dies erfolgt freilich nicht im Sinn einer herkömmlichen Wesensbestimmung, weswegen Heideggers Analyse auch einen eigentümlichen Ausgangspunkt nehmen muss: die Alltäglichkeit des Daseins.

Die Wesensbestimmung ist eine Frage, die sich Kierkegaard nicht stellt und die er sich auch gar nicht stellen möchte. Kierkegaards Frage ist eine andere: Wie ist eine Existenz als Christ möglich? Die Frage nach der Struktur der Existenz wird bei Kierkegaard also insofern gestellt, als er daran interessiert ist, wie diese Existenz beschaffen sein muss, wenn der christliche Glauben an Gott in dieser tragend sein soll? Die Konsequenz dieser unterschiedlichen Fragestellungen kommt zum Beispiel bei der Frage nach dem Status der Alltäglichkeit zum Vorschein. Kierkegaard sieht es als seine Aufgabe an, in der Christenheit – das heißt im Kulturchristentum, das vergessen hat, was es eigentlich heißt, ein Christ zu sein – auf das Christentum aufmerksam zu machen. In *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller* erklärt Kierkegaard: „Ohne Autorität‘ auf das Religiöse, das Christliche, ‚aufmerksam zu machen‘: das ist die Kategorie für meine ganze schriftstellerische Tätigkeit, als Ganzes betrachtet.“ (SGW1 WS, 166 / SKS 13, 19) und äußert sich anschließend ausführlich zu seiner „Position als religiöser Schriftsteller in der ‚Christenheit““ (SGW1 WS, 167-170 / SKS 13, 23-27). So wird die Christenheit zur Situation seiner Verfasserschaft; dies ist jedoch eine kontingente Gegebenheit und sagt nichts darüber aus, was es heißt, ein wahrer Christ zu sein. Heidegger hingegen muss die Alltäglichkeit und ihr Verständnis der Sache in anderer Weise ernst nehmen, weil sie den Boden seiner Analyse bereitet. Die Alltäglichkeit soll bei Heidegger nicht überwunden werden, und sie kann es auch gar nicht, weil sie ein notwendiger Bestandteil der Struktur des Daseins ist.

Es deutet sich hier eine Bestimmung des Verhältnisses von Heideggers existenzialer Analytik der Marburger Jahre zu Kierkegaard an, welche die Analysen in diesem Abschnitt wiederholt bekräftigen werden: Einerseits lässt sich eine Anknüpfung Heideggers an Kierkegaard in den konkreten Phänomenbeschreibungen beobachten, die sich auch häufig darin abzeichnet, dass er mit den gleichen Begrifflichkeiten operiert.³⁸⁰ Andererseits dürfen diese Gemeinsamkeiten in den Phänomenbeschreibungen nicht dazu verleiten, die unterschiedlichen Fragestellungen, in die diese eingebettet sind, zu missachten. Werden diese berücksichtigt, dann zeigt sich, dass Heidegger und Kier-

kann.“ (Denker 2011, 88). Auch Figal verortet das Scheitern von *Sein und Zeit* darin, dass der Schritt von der Philosophie der Zeit zur Zeit der Philosophie nicht gelingt (vgl. Figal 1988, 274). Diese Thematik kann im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter verfolgt werden.

³⁸⁰ Denker betont, „dass Heidegger die meisten Phänomene des Daseins, die er analysiert, der christlichen und antiken Tradition entnommen hat. Daraus entstand das Missverständnis, Heidegger sei so etwas wie ein neuer Kierkegaard, auch wenn er nicht so schön und verständlich schreiben könne wie dieser.“ (Denker 2011, 90)

kegaard zwar die gleichen Phänomene behandeln, dabei aber häufig zu gegensätzlichen Konzeptionen gelangen.³⁸¹

In den Texten der Marburger Jahre kommt erschwerend hinzu, dass die zahlreichen Anleihen in Begrifflichkeit und Phänomenbestand nicht mit einer äquivalenten Anzahl an expliziten Stellungnahmen korrelieren. Es ist vielmehr so, dass in den Schriften dieser Periode kaum eine explizite Auseinandersetzung mit Kierkegaard stattfindet, sondern dieser bestenfalls selten und beiläufig Erwähnung findet.³⁸² Die folgenden Ausführungen können sich daher nur auf vereinzelte Hinweise von Heideggers Seite stützen und sind ansonsten darauf angewiesen, die Zusammenhänge anhand einer sachlichen Behandlung der in den Texten behandelten Themen zu rekonstruieren.

Das erste Kapitel dieses Abschnitts stellt zum einen eine Art Überleitung zwischen der Behandlung der frühen Freiburger Vorlesungen und der Auseinandersetzung mit dem Denken in und um *Sein und Zeit* dar. Zum anderen bildet dieses Kapitel gemeinsam mit dem abschließenden eine thematische Klammer um diesen Abschnitt der Arbeit. Beide Kapitel kreisen um die Thematik der Sozialität. In diesen Kapiteln findet auch die intensivste Auseinandersetzung mit Sekundärliteratur statt, die zum Ziel hat, die verschiedenen Deutungen Kierkegaards, Heideggers und des Verhältnisses der beiden kritisch zu würdigen. Im ersten Kapitel wird das Verhältnis von Kierkegaards Kulturkritik der „Menge“ und Heideggers existenzialer Analytik des „Man“ untersucht. Dabei zeigt sich besonders deutlich der einleitend hervorgehobene, unterschiedliche Status der Analysen des Dänen und des Deutschen (12). Im abschließenden Kapitel wird die Frage nach der Rolle des Sozialen im Denken Heideggers und Kierkegaards noch einmal in systematischer und rezeptionshistorischer Hinsicht aufgegriffen. Dabei werden Heideggers Konzeptionen eigentlichen Selbstseins, Mitseins und Miteinanderseins systematisch umrissen und auf die Spuren Kierkegaards, die in ihnen enthalten sind, hin befragt (18). Die fünf dazwischen angeordneten Kapitel konzentrieren sich auf einzelne Aspekte der Daseinsanalytik, um diese thematisch geordnet nach sachlichen Kriterien zu untersuchen. Die im ersten dieser Kapitel enthaltenen Darstellungen von Kierkegaards Verständnis des Selbst und Heideggers Konzeption des Daseins (13) bilden die sachliche Basis für die folgenden Studien, die sich mit der Zeitlichkeit (14), der Endlichkeit (15), der Angst (16) und der Geschichtlichkeit (17) beschäftigen und

³⁸¹ Diese These wurde auch von Figal vertreten: „Auf den ersten Blick sind es sicher dieselben Phänomene, um die es bei Heidegger und bei Kierkegaard geht. Aber ebenso sicher scheint es mir falsch zu sein, Heidegger als einen Epigonen Kierkegaards aufzufassen, der dessen Gedanken lediglich modifiziert, um sie in das Konzept einer radikal profanen Daseinsanalyse integrieren zu können. Demgegenüber möchte ich die These vertreten, daß Heidegger und Kierkegaard zwar von der selben Problemstellung ausgehen, aber in der Kritik dieser Problemstellung zu einander ausschließenden Konzeptionen gelangen, weil sie verschiedene Aspekte der Ausgangsproblematik aufnehmen bzw. verwerfen.“ (Figal 1983, 136)

³⁸² Siehe Kapitel 9.2.

den Anknüpfungen Heideggers an Kierkegaard sowie den sachlichen Gemeinsamkeiten und Unterschieden der Konzeptionen beider Denker in den einzelnen Strukturmomenten von Selbst respektive Dasein nachspüren.

12. Von der Kulturkritik der „Menge“ zur existenzialen Analytik des „Man“

Der Zusammenhang der Ausführungen Kierkegaards zur Menge und Heideggers zum Man sowie die damit verknüpfte Frage nach den Konzeptionen von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit stellt (neben der Analyse der Angst)³⁸³ das meist diskutierte Thema in der Forschungsliteratur zum Verhältnis von Kierkegaard und Heidegger dar.³⁸⁴ In der Literatur dominierte dabei lange Zeit die Ansicht, dass Heidegger seine wesentlichen Einsichten von Kierkegaard übernommen habe,³⁸⁵ wobei diese Deutung bei manchen Interpreten noch durch die Einschätzung ergänzt wurde, dass Kierkegaards Ausführungen letztlich jenen Heideggers überlegen seien.³⁸⁶ Im Gegensatz zu diesen Positionen werde ich dafür argumentieren, dass trotz großer Ähnlichkeiten in den konkreten Phänomenbeschreibungen eine grundlegende Differenz zwischen Kierkegaards und Heideggers Überlegungen besteht.³⁸⁷

Bereits unter Heideggers Zeitgenossen war der Zusammenhang seiner Analysen des Man mit Kierkegaards Ausführungen zur Menge ein diskutiertes Thema. So schreibt etwa Heideggers Schüler der ersten Generation, Karl Löwith, bereits 1930: „Es kann nicht gut ein bloßes ontisches Mißverständnis sein, wenn man, besonders bei der Analyse des ‚Man‘ so oft an Kierkegaard und seine ‚Kritik der Gegenwart‘ und seinen ‚Begriff der Angst‘ erinnert wird, oder auch an andere, spezifisch *protestantische* Kennzeichnungen der Öffentlichkeit des Lebens.“³⁸⁸ (Löwith 1930a, 385) Löwith verweist auf zwei Übersetzungen Kierkegaards: *Der Begriff Angst* und *Kritik der Gegenwart*.

³⁸³ Siehe Kapitel 16.

³⁸⁴ Die Literatur zu diesem Thema kreist einerseits um die Thematik von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit (vgl. Figal 1983, Hall 1984, Magurshak 1987, Berthold-Bond 1991 und Huntington 1995). Andererseits gibt es auch eine Reihe von Arbeiten, die sich dezidiert mit der Thematik von „Menge“ und „Man“ auseinandersetzen (vgl. Hoberman 1984, Tuttle 1996, Dreyfus 1999, Hannay 1999 und Thurnher 2008).

³⁸⁵ Vgl. zum Beispiel Hall, der schreibt: „I will argue that virtually all of Heidegger’s insights into the nature of authenticity and inauthenticity are to be found ‚presecualized‘ (that is, with religious overtones) in Kierkegaard.“ (Hall 1984, 179)

³⁸⁶ Exemplarisch kann hier Magurshak herangezogen werden: „Heidegger, deeply influenced by the work of this ‚religious writer,‘ made this work his own to such an extent that he failed to realize how much his own existential reflections relied upon Kierkegaard’s writings.“ (Magurshak 1987, 210) – „For now, it has at least been shown to what extent *Being and Time* seems to have been influenced by *The Sickness unto Death*, and in what respect the latter’s contribution to existential phenomenology is more adequate than that of the former.“ (Magurshak 1987, 237) Weitere Beispiele für diese Sichtweise sind Berthold-Bond 1991 und Huntington 1995.

³⁸⁷ Dieses Kapitel wurde bereits in einer früheren Version veröffentlicht (vgl. Thonhauser 2014b).

³⁸⁸ Löwith verweist gleich anschließend auch auf die Unterschiede zwischen Heidegger und Kierkegaard: „Unbeschadet aber der nahen Verwandtschaft der leitenden Existenzbestimmungen in Heideggers Analytik des je eigenen Daseins zu Kierkegaards Begriff von der Existenz des Einzel-

Aufgrund der sachlichen Gemeinsamkeiten, die zwischen *Kritik der Gegenwart* und den Ausführungen zum Man in *Sein und Zeit* bestehen, und durch Löwiths Aussage bestärkt, habe ich in früheren Arbeiten zu Kierkegaards Menge und Heideggers Man die Rolle von *Kritik der Gegenwart* für Heideggers Denken betont.³⁸⁹ Bei der Untersuchung von Heideggers Kierkegaard-Lektüre stellte sich aber heraus, dass sich Heideggers Rezeption von Haeckers Übersetzungen nicht durch Quellen belegen lässt – mit der Ausnahme der Ausgabe der *Tagebücher*.³⁹⁰ Das Studium von Heideggers Kierkegaard-Lektüre legt vielmehr eine andere Quelle für sein Studium von Kierkegaards Ausführungen zur Menge nahe: Die Beilage „Zur Widmung an ‚jenen Einzelnen‘“ aus *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller* (vgl. SGW1 GWS, 79-86 / SKS 16, 85-92). In diesem Text, den Heidegger nachweislich gelesen hat, äußert sich Kierkegaard ausführlich zum Gegensatz von Menge und Einzelem.

Entgegen diesem rezeptionshistorischen Vorbehalt kann festgehalten werden, dass „Kritik der Gegenwart“ damals ein geflügeltes Wort war, dem sich auch Heidegger in affirmativer Weise bediente: „Es gehört zur philosophischen Forschung, Kritik der Gegenwart zu sein.“ (Heidegger [1925] 1993, 175) Ein Blick auf die Publikationen während seiner Studienzeit lässt zudem vermuten, dass Heidegger 1914, zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von *Kritik der Gegenwart*, Sympathien für einen religiös motivierten Kulturkonservatismus hatte, wie er in Haeckers Ausgabe zum Ausdruck kommt.³⁹¹ Ich werde daher in den folgenden Ausführungen auf *Kritik der Gegenwart* und „Zur Widmung an ‚jenen Einzelnen‘“ zurückgreifen.

In Hinblick auf seine religiöse Einstellung war Heideggers Denken von der Studienzeit bis zu seinen frühen Freiburger Vorlesungen einem deutlichen Wandel unterworfen: Im Gleichklang damit, dass Heidegger das sicher geglaubte Fundament des Katholizismus im Laufe der 1910er Jahre zunehmend fragwürdig wurde, was schließlich zum sogenannten „Bruch mit dem ‚System des Katholizismus‘“ führte,³⁹² entfremdete sich Heidegger auch immer deutlicher einer christlichen Kulturkritik. Besonders deutlich kommt dies in einem Brief an seine Frau vom 8. September 1920 zum Ausdruck, in dem er explizit auf Haecker Bezug nimmt: „So ist es mir heute [...] klar, wie lächerlich

nen [...] unterscheidet sich diese philosophische Analyse des Daseins von jener und jeder theologischen prinzipiell und radikal dadurch, daß sie auf dem Wege der ontologischen Formalisierung eben gerade die theologischen Vorurteile aus dem, was Kierkegaards unvergleichliche Geisteskraft an existenziellen Phänomenen erschlossen hat, entfernt und so von Grund aus verwandelt hat.“ (Löwith 1930a, 386)

³⁸⁹ Vgl. Thonhauser 2012a und 2014b.

³⁹⁰ Siehe Kapitel 9.3.1.

³⁹¹ Für Heideggers Publikationen während der Studienzeit vgl. GA 13, 1-7, GA 16, 3-14 und Denker/Büchin 2005, 38-115. Für eine allgemeine Besprechung von Heideggers Lebens- und Denkweg bis 1919 vgl. Denker 2004.

³⁹² Für eine Diskussion dieses „Bruchs“ und der Entwicklung, die dazu führte, siehe die Einleitung von Kapitel 11.

doch die Schimpftiraden von Häcker sind [...] u. allmählich wird mir auch die Echtheit dieser Literaten christlicher [ein unleserliches Wort; Anm. G.T.] zweifelhaft.“ (Heidegger 2005, 115) Die Verortung dieser Aussage in der Korrespondenz mit seiner Frau und die Art der Formulierung sind deutliche Hinweise darauf, dass Heidegger mit dieser Ablehnung Haeckers auch eine Distanzierung von seiner eigenen früheren Position vollzieht. Das Wort „allmählich“ deutet zugleich darauf hin, dass Heidegger sich nicht vollständig von seiner früheren Sicht zu lösen vermag; es zeichnet sich vielmehr ein fortbestehendes Ringen darüber ab, wie er sich im Verhältnis zu Bestrebungen, wie Haecker sie vertritt, positionieren soll. Die Annahme liegt nahe, dass Heidegger zwar einerseits die philosophische Gehaltlosigkeit der religiös motivierten Elaborate Haeckers proklamiert, aber zugleich weiterhin dem Kulturkonservatismus, der in diesen zum Ausdruck kommt, verbunden bleibt.³⁹³ Vielleicht ist diese Doppelbewegung der zunehmenden Abgrenzung und fortbestehenden Verbundenheit mit ein Grund dafür, dass Heideggers Ausführungen zum Man von einer fundamentalen Ambivalenz durchzogen sind, die besonders deutlich wird, wenn sie in Hinblick auf ihren Zusammenhang mit Kierkegaards Überlegungen zur Menge interpretiert werden.³⁹⁴

³⁹³ Heidegger kommt in seinem Textkorpus nur noch einmal explizit auf Haecker zu sprechen, und zwar in nicht gerade rühmlicher Weise im Zusammenhang mit seinen Verstrickungen mit dem Nationalsozialismus. In seiner Vorlesung vom SS 1935 *Einführung in die Metaphysik* – zu einem Zeitpunkt, als Haecker bereits mit Repressalien konfrontiert war – sagt Heidegger (Haecker zwar namentlich nicht nennend, aber eindeutig auf eine seiner neuesten Publikationen anspielend): „Zwar gibt es jetzt Bücher mit dem Titel: ‚Was ist der Mensch?‘ Aber diese Frage steht nur in Buchstaben auf dem Buchdeckel. Gefragt wird nicht; keineswegs deshalb, weil man das Fragen bei dem vielen Bücherschreiben nur vergessen hätte, sondern weil man eine Antwort auf die Frage bereits besitzt, und zwar eine solche Antwort, mit der zugleich gesagt wird, daß man gar nicht fragen darf. Daß jemand die Sätze, die das Dogma der katholischen Kirche aussagt, glaubt, ist Sache des Einzelnen und steht hier nicht in Frage. Daß man aber auf den Buchdeckel seiner Bücher die Frage setzt: Was ist der Mensch?, obgleich man nicht fragt, weil man nicht fragen will und nicht kann, das ist ein Verfahren, das von vornherein jedes Recht verwirkt hat, ernst genommen zu werden. Daß dann z. B. die Frankfurter Zeitung ein solches Buch, in dem lediglich auf dem Buchdeckel gefragt wird, als ‚ein außerordentliches, großartiges und mutiges Buch‘ anpreist, zeigt auch dem Blindesten, wo wir stehen.“ (GA 40, 151) An diesem Zitat lässt sich ablesen, dass Heideggers Kritik 1935 eindeutig an Haeckers religiöse Grundüberzeugung adressiert ist.

³⁹⁴ Es kann an dieser Stelle nur beiläufig darauf hingewiesen werden, dass Jaspers 1931 – ebenfalls in offensichtlicher Anknüpfung an Kierkegaard, aber ohne diesen namentlich zu erwähnen und auch ohne dessen Intentionen verpflichtet zu sein – eine differenziertere und zugleich oberflächlichere Bestimmung der Masse entwickelte als sie bei Kierkegaard oder Heidegger zu finden ist: Oberflächlicher ist sie insofern, als sie weder eine religiöse Fundierung wie bei Kierkegaard noch eine existenziale Einbettung wie bei Heidegger erfährt; differenzierter ist sie hinsichtlich der konkreten Beschreibung der Phänomene. Jaspers unterscheidet drei Formen von Masse: 1) „Masse als *lockerer Haufen ungegliederter Menschen*“; diese Form der Masse habe es immer gegeben; 2) „Masse als *Publikum*“; diese gestalte sich je historisch typisch aus; 3) „Masse als die *Gesamtheit* der Menschen, welche in einem *Apparat der Daseinsordnung* so gegliedert sind, daß Wille und Eigenschaft der Majoritäten den Ausschlag geben müssen“, dies sei die spezifische Macht unserer Zeit (vgl. Jasper 1931, 35). Im weiteren Verlauf gibt Jaspers mehrere Bestimmungen dieser dritten Form der Masse: „Der im Daseinsapparat gegliederten Masse gilt die *Fiktion der Gleichheit*.“ (Jaspers 1931, 36) In ihr herrsche die „Sprache der Verschleierung“ (Jaspers 1931, 41), die Entscheidungslosigkeit, der Ausgleich und der

Im Folgenden werden Heideggers Anknüpfung an Kierkegaard, wie sie sich in seinen Beschreibungen der Phänomene abzeichnen, im Detail behandelt: zuerst in Hinblick auf die Strukturen des Man (12.1); sodann unter Bezugnahme auf die Charakteristika des Verfallens (12.2) – schon dabei zeigen sich erste Unterschiede, insbesondere in Hinblick auf die Rolle des Geredes. Es folgt eine Diskussion des ambivalenten Status der Strukturen des „Man“ und „Verfallens“ in *Sein und Zeit*. Ein genaues Verständnis dieser Ambivalenz ist eine wertvolle Hilfe für eine angemessene Interpretation von Heideggers Kierkegaard-Rezeption; denn eine Seite dieser Ambivalenz, die Kritik des Konformismus, entspricht Heideggers Anknüpfung an Kierkegaard, während die konstitutive Rolle des Man, welche die andere Seite der Ambivalenz darstellt, die Stelle markiert, an dem er von diesem abweicht (12.3). Abschließend werden die Unterschiede zwischen den Konzeptionen Heideggers und Kierkegaards eingehend diskutiert. Die entscheidende Differenz wird in der unterschiedlichen Bewertung des Status der Menge respektive des Man und einer damit verbundenen, abweichenden Bestimmung des Verhältnisses von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit festgemacht: Während Kierkegaards Menge – zumindest wenn wir der Mehrheitsdeutung folgen, die in der deutschsprachigen Rezeption vorherrschend war – als eine zeittypische Erscheinung verstanden wird, bestimmt Heidegger das Man als ein Existenzial, also als ein Strukturmoment des Daseins, das diesem notwendig zukommt. Daraus folgt, dass ein eigentliches Selbstsein laut Heidegger nur als Modifikation des Man-selbst erreicht werden kann, während Kierkegaards Konzeption auf eine Ursprünglichkeit des Selbst verweist, die nicht in analoger Weise auf dessen uneigentliche Formen rückbezogen bleibt (12.4). Am Ende werden die wichtigsten Ergebnisse dieses Kapitels noch einmal zusammengefasst (12.5)

12.1. Kierkegaards „Menge“ und Heideggers „Man“

In einem ersten Schritt sollen die Gemeinsamkeiten der Phänomenbeschreibungen, die Heidegger unter dem Titel „Man“ zusammenfasst, mit Kierkegaards Bestimmungen der Menge nachgezeichnet werden. In *Kritik der Gegenwart* schreibt Kierkegaard, dass „in einer leidenschaftlichen Zeit Begeisterung das einende Prinzip“ (Haecker 1914g, 21) sei; in der Begeisterung sind die Menschen auf eine Idee hin ausgerichtet, für die sie sich gemeinsam einsetzen. Dagegen ist „in einer leidenschaftslosen und stark reflektierten Zeit Neid das negativ einende Prinzip“ (Haecker 1914g, 21). Auch Neid solle als ein Prinzip gesehen werden, das die Gesellschaft zusammenhält, jedoch nicht mehr in einem positiven Sinn wie die Begeisterung, sondern in bloß negativer Weise; im Neid

Kompromiss (vgl. Jaspers 1931, 43). Heidegger hatte für diese Analyse Jaspers ausgesprochen wenig übrig: Am 29. August 1932 schreibt er an Bultmann: „Über das Göschendbändchen bin ich *nur entsetzt*, ich bedauere, daß Jaspers so etwas gemacht hat.“ (Bultmann/Heidegger 2008, 179)

gäbe es keine Idee mehr, für die sich die Menschen gemeinsam einsetzen, dennoch seien die Menschen im Neid aufeinander bezogen, nämlich in Hinblick auf den Vergleich, den sie zwischen einander anstellen. Der kultivierte Neid, der dazu übergegangen ist, sämtliche Angelegenheiten des gemeinsamen Lebens zu bestimmen, wird als „Ressentiment“ bezeichnet (vgl. Haecker 1914g, 22).³⁹⁵ Analog dazu schreibt Heidegger, dass dem alltäglichen Umgang mit anderen „ständig die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen“ innewohne, der sich in vielfacher Weise manifestieren könne: etwa dann, wenn der Zurückliegende versucht, den Abstand gegenüber anderen aufzuholen; oder dann, wenn der Vorneliegende bemüht ist, die anderen bei dem Versuch des Ausgleichs niederzuhalten; oder auch im generellen Bemühen darum, Unterschiede auszugleichen und alle gleich zu machen. Heidegger bezeichnet dieses Phänomen der Gleichmache als „Abständigkeit“ (vgl. GA 2, 168 und GA 20, 338), um auch terminologisch einzufangen, dass es dem Dasein darin um den Abstand zu anderen geht. „Neid“ und „Abständigkeit“ betonen die Rolle des ständigen Vergleichs mit anderen; einem auf dieser Grundlage gebauten Miteinandersein gehe es in erster Linie darum, wechselseitig aufeinander aufzupassen und die Möglichkeiten der anderen zu beschränken.³⁹⁶

Der Vergleich mit anderen erfolge dabei in Relation auf einen Standard – die „Durchschnittlichkeit“: „Diese Durchschnittlichkeit ist eine existenziale Bestimmung des Man; sie ist das, um das es dem Man wesentlich geht.“ (GA 20, 338 f.) Der Neid bzw. die Abständigkeit zielen in ihrem ständigen Vergleichen darauf, die anderen an die Durchschnittlichkeit zu binden und jede aufkeimende Ausnahme wieder in den Bereich des Durchschnittlichen zu drängen. „Das Ressentiment der Charakterlosigkeit [...] richtet sich gegen das Ausgezeichnete, das ist, und gegen das, das aufkommen will“ (Haecker 1914g, 25), schreibt Kierkegaard,³⁹⁷ und Heidegger erklärt, den Gedanken ergänzend: „Deshalb hält es sich faktisch in der Durchschnittlichkeit dessen, was sich gehört, was man gelten lässt und was nicht, dem man Erfolg zubilligt, dem man ihn versagt. Diese Durchschnittlichkeit in der Vorzeichnung dessen, was gewagt werden kann und darf, wacht über jede sich vordrängende Ausnahme.“ (GA 2, 169) Das Bemühen um „Durchschnittlichkeit“ und damit verbunden um das Niederhalten sich vordrängender Ausnahmen, die außerhalb des von der „Durchschnittlichkeit“ vorgezeichneten Rahmens der alltäglich akzeptablen Möglichkeiten liegen, bezeichnen Kierkegaard und Heidegger als „Nivellierung“ bzw. „Einebnung“: Für Kierkegaard ist das „etablierte

³⁹⁵ Die Unterscheidung von „Neid“ und „Ressentiment“ ist eine Hinzufügung von Haecker; Kierkegaard gebraucht in beiden Fällen „Misundelse“.

³⁹⁶ Heidegger schreibt dazu: „Das Miteinandersein im Man ist ganz und gar nicht ein abgeschliffenes, gleichgültiges Nebeneinander, sondern weit mehr ein gespanntes Aufeinander-aufpassen, ein heimliches Sich-gegenseitig-abhören.“ (GA 20, 387)

³⁹⁷ Kierkegaard bezeichnet den Neid auch als „eine Art Gleichgewichtsnotwehr gegen das Ausgezeichnete“ (Haecker 1914g, 23).

Ressentiment“, das keine Auszeichnungen mehr zulässt, sondern alles in der „Durchschnittlichkeit“ eingeebnet wissen möchte, die „Nivellierung“ (Haecker 1914g, 25); für Heidegger enthüllt das Streben nach „Durchschnittlichkeit“ eine weitere, „wesenhafte Tendenz des Daseins, die wir die *Einebnung* aller Seinsmöglichkeiten nennen“ (GA 2, 169).

Kierkegaard gelangte in diesem Zusammenhang zu der Einsicht, dass die Leistung der „Nivellierung“ keinen bestimmten Individuen zugerechnet werden könne; es gibt mit anderen Worten niemanden, der für die Nivellierung verantwortlich gemacht werden kann. Der „Akteur“, der die Nivellierung vorantreibe, sei vielmehr ein „Phantom“, nämlich das „Publikum“ (vgl. Haecker 1914g, 34). Diese Bestimmung des Publikums als einer anonymen Macht spiegelt sich in Heideggers Charakterisierung des Man: „Jeder ist die anderen, keiner er selbst. Das ‚Man‘ ist das ‚Niemand‘, dem das alltägliche Dasein von ihm selbst her sich ausliefert.“ (GA 64, 27) Neben dieser Beschreibung des „Man“ als „Niemand“ bereitet Kierkegaard mit der Bestimmung des „Publikums“ als eines „Phantoms“ aber auch noch einen weiteren, wichtigen Schritt in Heideggers Analyse wesentlich vor. Für Heidegger konstituieren die drei bisher genannten Tendenzen – „Abständigkeit“, „Durchschnittlichkeit“ und „Einebnung“ – das, was er als „Öffentlichkeit“ bezeichnet (vgl. GA 2, 127 und GA 20, 339).

In der Vorlesung *Hermeneutik der Faktizität* zeigen sich die Ähnlichkeiten zu Kierkegaard besonders deutlich. Heidegger schreibt hier aus dem Kontext seines Projekts während der frühen Freiburger Vorlesungen, einer methodischen Ausbildung der Selbstausslegung des Daseins. Das für diese Ausbildung der Auslegung notwendige „Wachsein des Daseins“ sei „nichts für die allgemeine Menschheit, nicht für ein Publikum [...] kein Gegenstand allgemeinen Rasonnements und öffentlicher Diskussion“ (GA 63, 19). Heidegger verwendet hier exakt jene Begrifflichkeiten, die Haecker in seiner Übersetzung von *Kritik der Gegenwart* gebraucht; der Verweis auf die „allgemeine Menschheit“ könnte ebenfalls als verstecktes Zitat gelesen werden; denn Kierkegaard schreibt, dass die Nivellierung unter anderem darin bestehe, dass sie nicht auf den konkreten Menschen reflektiere, sondern auf eine Abstraktion, nämlich die „reine Menschheit“ (vgl. Haecker 1914g, 30).

Inhaltlich ist an diesen Ausführungen interessant, dass „Öffentlichkeit“ und „Man“ wie Synonyme gebraucht werden und Öffentlichkeit daher immer mit „Uneigentlichkeit“ verbunden ist. In der Abhandlung *Der Begriff der Zeit* wird dies besonders deutlich:

Die Durchschnittlichkeit des ‚Man‘ vollzieht diese Einebnung als Öffentlichkeit. Die Öffentlichkeit regelt Ansprüche und Bedürfnisse, umgrenzt Art und Reichweite der Daseinsauslegung und die Möglichkeiten des Fragens. Die Öffentlichkeit behält zumeist recht, nicht aus Vertrautheit und ursprünglicher Aneignung, sondern aus ihrem Nichteingehen auf die Sachen und der Unempfindlichkeit gegen Niveauunterschiede. Sie entbindet von ursprünglichen Entscheidungen und hat immer schon für einen gewählt. (GA 64, 27)

Meines Erachtens ist es für Heidegger nur deswegen so naheliegend, „Öffentlichkeit“ auf diese einseitige Weise als prinzipiell uneigentlich zu bestimmen, weil er mit dieser Bestimmung direkt an Kierkegaards Ausführungen zum „Publikum“ anknüpft. Wenn Heidegger von der „Öffentlichkeit“ spricht, dann scheint er damit von vornherein ausschließlich Phänomene im Blick zu haben, die unter Kierkegaards Bestimmung des „Publikums“ fallen.

Es stellt sich hier die Frage, ob dies nicht eine unzutreffende Verallgemeinerung von Kierkegaards Diagnosen zum „Publikum“ darstellt. Denn bei Kierkegaard wird der Begriff des „Publikums“ in Hinblick auf ein konkretes Phänomen eingeführt: das Aufkommen der Massenmedien, weswegen das „Publikum“ für ihn aufs engste mit der „Presse“ verknüpft ist (vgl. Haecker 1914g, 34 ff.).³⁹⁸ Bei Heidegger werden die Diagnosen, die Kierkegaard mit Blick auf das Phänomen der Massenmedien getroffen hat, auf den gesamten Bereich öffentlichen Lebens erweitert. Die Berechtigung einer solchen Verallgemeinerung erscheint fragwürdig. Zumindest ist es auffällig, dass „hier jeder Bezug zu einem Verständnis der Öffentlichkeit, wie sie seit Kant die politische Philosophie beschäftigt“ (Trawny 2010, 31), fehlt.³⁹⁹ Die Verengung des Konzepts der Öffentlichkeit, die sich bei Heidegger abzeichnet, hat beträchtliche Konsequenzen, die hier nur angedeutet werden können: Erstens ist es offensichtlich, dass ein Verständnis von Öffentlichkeit, das diese ausschließlich mit der Uneigentlichkeit identifiziert, mit

³⁹⁸ Das Aufkommen der Massenmedien stellte eine Entwicklung dar, die Kierkegaard anhand der Zeitungslandschaft des Kopenhagens der 1840er Jahre in Ansätzen beobachten konnte und deren weiteren Fortgang er auf bemerkenswerte Weise antizipierte. Haecker greift gerade diese Stoßrichtung in Kierkegaards Text auf und entfaltet in seinem Nachwort zur Übersetzung eine ausführliche medienkritische Polemik (vgl. Haecker 1914g, 72 ff.).

³⁹⁹ Trawny erklärt: „Öffentlichkeit ist für Heidegger von vornherein und immer ein Raum von Falschheit und Entfremdung. Es ist erstaunlich, dass der Philosoph nicht einmal im Ansatz eine essenzielle Notwendigkeit ihres Vorhandensein anerkannte [...]. Bei Heidegger erscheint die Öffentlichkeit als Ver- und Entstellung der Sprache, die demnach auf eine ihr zugängliche Wahrheit bezogen bleibt. Die Öffentlichkeit ist das Falsche, in dem es kein Wahres geben könne.“ (Tawny 2010, 30 f.) In unerreichter Klarheit und Umsichtigkeit wurde dieser Punkt von Arendt hervorgehoben. Obwohl Arendt Heideggers Analyse des Man als Kulturkritik liest, vertritt sie die Einschätzung, dass Heidegger damit ganz entscheidende Einsichten in die grundlegenden Strukturen der Sozialität eröffnet. Ihre Begrenztheit zeigen seine Analysen hingegen, sofern sie so verstanden werden, als würden sie den gesamten Bereich öffentlichen Lebens abdecken: „Still, these phenomenological descriptions offer most penetrating insights into one of the basic aspects of society [...]. Their limitations appear only if they are taken to cover the whole of public life.“ (Arendt 1994, 433) Die Schwächen oder Begrenztheiten von Heideggers Denken zeigen sich insbesondere in Hinblick auf die Dimensionen des sozialen und politischen Lebens, die über das Man hinausgehen: „More important, therefore, are the limitations inherent in the concept which is meant to cover the public realm outside of *das Man*, outside of society and public opinion.“ (Arendt 1994, 433) Zu Heideggers Verhältnis zur Öffentlichkeit konstatiert Arendt, dass dieses von Ablehnung und Feindschaft geprägt ist: „Thus we find the old hostility of the philosopher toward the *polis* in Heidegger’s analyses of average everyday life in terms of *das Man* (the ‘they’ or the rule of public opinion, as opposed to the ‘self’) in which public realm has the function of hiding reality and preventing even the appearance of truth.“ (Arendt 1994, 432 f.)

der Demokratie in einem Spannungsverhältnis steht: Ein Befürworter der Demokratie muss von der zumindest prinzipiellen Möglichkeit einer öffentlichen Verständigung, der es wirklich um die Sache geht und die nicht auf die Sachferne des Man reduziert werden kann, ausgehen; denn wenn Heideggers Diagnose, dass die öffentliche Meinung immer und ausschließlich uneigentlich ist, zuträfe, dann wäre es schwierig, für den Wert öffentlicher Meinungsbildung und Entscheidungsfindung zu argumentieren.⁴⁰⁰

Auch abgesehen von diesem Exkurs zur Demokratietheorie ist klar, dass es auf der Basis einer Gleichsetzung von Öffentlichkeit und Uneigentlichkeit fraglich wird, ob ein öffentlicher Austausch jemals zu einem eigentlichen Verständnis etwas beitragen kann. Diese Sicht hat weitreichende Konsequenzen für die Konzeption der Eigentlichkeit: Denn wenn aus der Öffentlichkeit nichts für ein eigentliches Verständnis gewonnen werden kann, dann ist es naheliegend, Eigentlichkeit als eine individuelle Errungenschaft (bzw. als Leistung von kleinen, esoterischen Zirkeln) zu verstehen; Eigentlichkeit stünde dann immer in der Gefahr, durch ein Teilen mit Anderen einem Einbruch der Öffentlichkeit und damit dem Übergang zur Uneigentlichkeit ausgesetzt zu werden; sie wäre dann etwas, was vor dem Austausch mit Anderen geschützt werden müsse.

Ferner ist es bezeichnend, dass bei Heidegger der Gegenbegriff zur Öffentlichkeit nicht – wie in der politischen Theorie traditionellerweise üblich – die Privatheit ist (diese sieht Heidegger als einen weiteren Bereich dessen, was er mit Öffentlichkeit bezeichnet), sondern die „Jemeinigkeit“ (vgl. Figal 1988, 175 f.). An dieser Stelle kommt wiederum Kierkegaard ins Spiel: Denn die Dichotomie von „Öffentlichkeit“ und „Jemeinigkeit“ spiegelt Kierkegaards Weichenstellung wider, dem „Publikum“ bzw. der „Menge“ die Kategorie des „Einzelnen“ entgegenzustellen (vgl. Thurnher 2008, 135). In „Zur Widmung an ‚jenen Einzelnen‘“ schreibt Kierkegaard: „Ist die Menge das Böse, ist es das Chaos, was uns droht: so bleibt nur die eine Rettung, daß man der Einzelne wird; der rettende Gedanke ist: ‚jener Einzelne‘.“⁴⁰¹ (SGW1 GWS, 44 / SKS 16, 49) Die einzige „Rettung“ vor der Menge bestehe also darin, „jener Einzelne“ zu werden; als einziger Ausweg aus der Öffentlichkeit wird der Rückzug in die eigene Innerlichkeit gesehen.

Im *Natorp-Bericht* zeichnet sich der Zusammenhang von Heideggers Bestimmung des Daseins anhand der „Jemeinigkeit“ mit Kierkegaards Kategorie des Einzelnen auch in

⁴⁰⁰ Die Geringschätzung der Demokratie scheint ja tatsächlich die Konsequenz zu sein, die Heidegger selbst gezogen hat. Noch im *Spiegel-Interview* erklärt Heidegger, dass er nicht überzeugt sei, dass die Demokratie die Antwort auf die Herausforderungen unserer Zeit ist (vgl. GA 16, 668).

⁴⁰¹ In *Kritik der Gegenwart* bemerkt Kierkegaard in einer Fußnote dementsprechend: „Zum Glück habe ich als Verfasser niemals irgend ein Publikum gesucht oder gehabt, sondern mich froh mit ‚jenem Einzelnen‘ begnügt, weshalb ich ja auf Grund dieser Eingeschränktheit fast zu einem Sprichwort geworden bin.“ (Haecker 1914g, 38).

der Formulierung ab: „An der Verfallensgeneigtheit liegt es, daß das Leben, das eigentlich je solches des Einzelnen ist, meist nicht als dieses gelebt wird. Es bewegt sich vielmehr in einer bestimmten *Durchschnittlichkeit* [...]. Diese ist die der jeweiligen *Öffentlichkeit* [...]. Das ‚man‘ ist es, das faktisch das einzelne Leben lebt [...].“ (GA 62, 358) An der Verfallentendenz liege es also laut Heidegger, dass der Einzelne sich nicht *als* Einzelner versteht, sondern aus der Öffentlichkeit bzw. dem Man begreift; das bedeutet im Umkehrschluss, dass das Dasein eigentlich – jenseits des Selbstmissverständnisses – die Angelegenheit des Einzelnen ist, der die Jemeinigkeit seiner Existenz zu ergreifen hat.⁴⁰²

12.2. Kierkegaards Spuren in Heideggers „Verfallen“

Im Folgenden sollen auch die Bestimmungen des Verfallens, die Heidegger in *Sein und Zeit* und den umliegenden Vorlesungen entwickelt, mit den Ausführungen Kierkegaards in einen Zusammenhang gebracht werden. Ich konzentriere mich dabei abermals auf die einzelnen Elemente der Phänomenbeschreibungen. Der ambivalente Status des Verfallens, der im folgenden Unterkapitel thematisiert wird, wird hierbei ausgeklammert. Die drei Charakteristika des Verfallens, die Heidegger nennt, sind: das „Gerede“, die „Neugier“ und die „Zweideutigkeit“. Von diesen Charakteristika ist das „Gerede“ am interessantesten: Denn einerseits lässt sich auch hier eine Anknüpfung an Kierkegaard erkennen, und zwar vor allem in Hinblick auf die Rolle des Schweigens. Andererseits liegt gerade in der zentralen Stellung, die das Gerede bei Heidegger einnimmt, ein wichtiger Unterschied zu Kierkegaard.

In Kierkegaards Textkorpus spielt das Schweigen insbesondere in seinen Reden eine wesentliche Rolle. Die vielleicht bedeutendsten Ausführungen zum Schweigen finden sich in den beiden Redensammlungen *Was wir lernen von den Lilien auf dem Feld und den Vögeln des Himmels* von 1847 und *Die Lilie auf dem Feld und der Vogel unter dem Himmel* von 1849. Beide Schriften wurden schon früh ins Deutsche übersetzt (die Reden von 1849 bereits 1877 (vgl. Bärthold 1877a) und die Reden von 1847 im Jahr 1891 (vgl. Puls 1891) und mehrmals neu aufgelegt, sodass sie auch Heidegger – wahrscheinlich schon zu Studienzeiten – zugänglich waren. Gadamer berichtet in einer bereits diskutierten Erinnerung,⁴⁰³ dass Heidegger kurz nach seinem Umzug nach Marburg, also wahrscheinlich 1924, anlässlich eines mit einem Gartenfest kombinierten Privatseminars eine der Reden Kierkegaards, die von Lilie und Vogel handeln, vorgelesen hat.

⁴⁰² Für eine Diskussion des Zusammenhangs von Kierkegaards Kategorie des Einzelnen und Heideggers Bestimmung der Jemeinigkeit siehe Kapitel 13.4.

⁴⁰³ Siehe Kapitel 9.1.

Obwohl Gadammers Erinnerung nicht verifiziert werden konnte, kann sie als Indiz für Kierkegaards Einfluss auf Heideggers Gedanken zum Schweigen gelesen werden.⁴⁰⁴

Auch ein Blick auf *Kritik der Gegenwart* lässt einen solchen Zusammenhang vermuten. In dieser Schrift wird Schwätzen, wie Haecker das Dänische „at snakke“ übersetzt, als die Aufhebung der Distinktion von Schweigen und Reden bestimmt. Dies ist insofern relevant, als die Fähigkeit, schweigen zu können, als die Voraussetzung für echtes Reden und Handeln gesehen wird. Wer nicht schweigen kann, ist demnach auch nicht in der Lage, zu reden und zu handeln. Das Schwätzen des „Publikums“ wird als die zeittypische Erscheinung des Zustands bezeichnet, der durch einen Verlust der Fähigkeit des Schweigens charakterisiert ist, womit auch die Möglichkeit wirklichen Redens und Handelns verloren geht. In Abgrenzung zum Schwätzen des Publikums stelle es eine Auszeichnung der Innerlichkeit dar, schweigen zu können; Schweigen ist demzufolge etwas, das immer nur der Einzelne, niemals die Menge tun kann (vgl. Haecker 1914g, 44-48).

Bei Heidegger spielt das Phänomen, das er als „Rede“ bezeichnet, schon früh eine wichtige Rolle für sein Verständnis der Seinsweise des Daseins. Er versteht Rede dabei in diesen frühen Arbeiten zunächst – in Anknüpfung an die bis in die Antike zurückgehende Tradition der Rhetorik –⁴⁰⁵ als Miteinandersprechen.⁴⁰⁶ Im Vortrag *Der Begriff der Zeit* wird diese Sicht prägnant eingeführt:

Die Grundweise des Daseins der Welt, das sie miteinander Dahaben, ist das *Sprechen*. Sprechen ist voll gesehen: sich *aussprechendes mit* einem Anderen über etwas Sprechen. Im Sprechen spielt sich vorwiegend das In-der-Welt-sein des Menschen ab. Das wußte schon Aristoteles. In dem, wie das Dasein in seiner Welt über die Weise des Umgangs mit seiner Welt spricht, ist mitgegeben eine *Selbstausslegung des Daseins*. Es sagt aus, als was das Dasein jeweilig sich selbst versteht, als was es sich nimmt. Im Miteinandersprechen, in dem, was man so herumspricht, liegt jeweils die Selbstausslegung der Gegenwart, die in diesem Gespräch sich aufhält. (GA 64, 113)

⁴⁰⁴ Ich habe mich an mehreren Stellen ausführlich mit Kierkegaards Schrift *Die Lilie auf dem Feld und der Vogel unter dem Himmel* und ihrem Zusammenhang mit dem Denken Heideggers, insbesondere in Hinblick auf die Rolle des Schweigens, beschäftigt (vgl. Thonhauser 2011a, 177-203, 2012b und 2013b).

⁴⁰⁵ Hierbei spielt seine Aristoteles-Rezeption eine entscheidende Rolle. Siehe Kapitel 11.4.1. Zu Heideggers Verhältnis zur Rhetorik vgl. Kopperschmidt 2009. In diesem Sammelband wird insbesondere gefragt, welche Rolle Heidegger für die *Wiederkehr der Rhetorik* (vgl. Heinrich/Vetter 1999) hatte. Für ein elaboriertes Verständnis der Rede im Rahmen der zeitgenössischen Sprachphilosophie in Anknüpfung an die Tradition der Rhetorik vgl. Hetzel 2011.

⁴⁰⁶ Kierkegaard interessierte sich ebenfalls für die Tradition der Rhetorik, und zwar insbesondere im Jahr 1845 und in geringerem Maße auch noch in den Folgejahren (vgl. Thonhauser 2015a). Diese Beschäftigung spielte sich jedoch fast ausschließlich in mehreren losen Notizen ab, denen lange keine Beachtung geschenkt wurde und die zu Lebzeiten Heideggers nicht auf Deutsch verfügbar waren; erst 2001 wurden sie gemeinsam mit einer ausführlichen Interpretation in gesammelter Form übersetzt (vgl. Hagemann 2001). In der neuen dänischen Ausgabe der Schriften Kierkegaards sind diese Notizen nunmehr ebenfalls in gesammelter Form verfügbar (vgl. SKS 27, 332-340).

Heidegger geht hier also davon aus, dass die Weise, wie Menschen miteinander in der Welt sind, eine sprachliche ist. Das Miteinandersein in der Welt ist vorrangig ein Miteinandersprechen. Das Zitat aus dem Jahr 1924 differenziert dabei noch nicht zwischen den beiden Tendenzen, die im Miteinandersprechen angelegt sind und die in *Sein und Zeit* als „Rede“ und „Gerede“ unterschieden werden. Gerade die Vermischung dieser Tendenzen in Heideggers erster Entdeckung der grundlegenden Rolle der Sprache ist ein Hinweis darauf, dass Rede und Gerede für Heidegger in einer engen, strukturellen Verknüpfung miteinander stehen und nicht, wie dies bei den Ausführungen zum Schwätzen und Schweigen in *Kritik der Gegenwart* der Fall ist, klar voneinander getrennt werden können.

Heidegger beschäftigt in seiner Behandlung der Rede insbesondere zwei Sachverhalte: zum einen die Rolle der Sprache für das Miteinandersein; zum anderen die Funktion der Sprache für die Welterschließung des Daseins. Diese beiden Sachverhalte stehen in einem engen Zusammenhang. Heidegger betont zur welterschließenden Funktion der Sprache: „Sprache macht offenbar. [...] *Rede ist Rede über etwas*, so zwar, daß das *Worüber* in der Rede offenbar wird.“ (GA 20, 361) Rede ist durch einen Sachbezug ausgezeichnet; sie macht das, worüber gesprochen wird, offenbar. Heidegger meint, dass sich daher dann, wenn jemand einen Sachverhalt zum ersten Mal entdeckt, von einem „Verstehen“ im Sinne des Vernehmens, nämlich des *Hörens und Gehörhabens*“ (GA 20, 366) sprechen lässt. Das Hören auf das Gesprochene, das Vernehmen der Rede, macht das, worüber gesprochen wird, für die eigene Welterschließung zugänglich. Die Fähigkeit zum Vernehmen der Rede gründet dabei auf dem Miteinandersein des Daseins, das wesentlich sprachlich beschaffen ist: „Dieses Hörenkönnen auf den Anderen, mit dem man ist, bzw. das Hörenkönnen auf sich selbst, der man in der Weise des Redens ist, wobei es gar nicht auf eine Verlautbarung im Sinne des äußeren Sprechens ankommt, gründet in der Seinsstruktur des ursprünglichen Miteinanderseins.“ (GA 20, 366)

Darin, dass Rede ein Miteinandersprechen ist, liegt laut Heidegger aber auch das Risiko des Übergangs zum Gerede: „Einmal ausgesprochen, gehört das Wort jedem und das ohne Gewähr, daß mit dem Nachreden auch das ursprüngliche Verstehen nachvollzogen ist.“ (GA 20, 375) Das Vernehmen der Rede muss sich nicht in eigenständiger Aneignung eines Verständnisses der Sache vollziehen, sondern kann auch im bloßen Nachreden des Gesprochenen bestehen: „Das Hören der Rede ist jetzt nicht mehr Teilnahme am Sein des Miteinanderseins bei der beredeten Sache, denn die Sache selbst kommt ja jetzt nicht mehr zur ursprünglichen Aufdeckung, sondern das Hören ist das Mitsein bei dem Gesagten im Sinne des Gesagtseins als solchem.“ (GA 20, 371) Wenn sich dieses Nachreden verselbständigt, kann schließlich der ursprüngliche Sachbezug, der die Rede auszeichnete, in immer höherem Maße verloren gehen – die Rede wird zum Gerede. Heidegger fasst diesen Übergang in *Sein und Zeit* wie folgt zusammen:

Die Rede, die zur wesenhaften Seinsverfassung des Daseins gehört und dessen Erschlossenheit mit ausmacht, hat die Möglichkeit, zum Gerede zu werden und als dieses das In-der-Welt-sein nicht so sehr in einem gegliederten Verständnis offenzuhalten, sondern zu verschließen und das innerweltlich Seiende zu verdecken. Hierzu bedarf es nicht einer Absicht auf Täuschung. Das Gerede hat nicht die Seinsart des *bewußten Ausgebens* von etwas als etwas. Das bodenlose Gesagtsein und Weitergesagtwerden reicht hin, daß sich das Erschließen verkehrt zu einem Verschließen. (GA 2, 224)

Für eine adäquate Interpretation von Heideggers Konzeption ist es wichtig zu verstehen, wieso das Gerede in einer gewissen Hinsicht das vorgängige Phänomen ist. Das Gerede ist der Rede vorgängig, insofern das Dasein in einer durchschnittlichen Ausgelegtheit seiner selbst aufwächst, die im Gerede artikuliert wird:

Im Dasein hat sich je schon diese Ausgelegtheit des Geredes festgesetzt. Vieles lernen wir zunächst in dieser Weise kennen, nicht wenig kommt über ein solches durchschnittliches Verständnis nie hinaus. Dieser alltäglichen Ausgelegtheit, in die das Dasein zunächst hineinwächst, vermag es sich nie zu entziehen. In ihr und aus ihr und gegen sie vollzieht sich alles echte Verstehen, Auslegen und Mitteilen, Wiederentdecken und neu Zueignen. Es ist nicht so, daß je ein Dasein unberührt und unverföhrt durch diese Ausgelegtheit vor das freie Land einer ‚Welt‘ an sich gestellt würde, um nur zu schauen, was ihm begegnet. (GA 2, 225)

Damit wird deutlich, dass das Gerede, das die Alltäglichkeit beherrscht, gerade kein Schwätzen ist; es ist vielmehr ebenso wie die Rede „eine Funktion des Entdeckens, aber nun in der merkwürdigen Weise der *Verdeckung*“ (GA 20, 377). Das Gerede erfüllt weiterhin die existenzialen Funktionen der Rede – die Welterschließung des Daseins im Miteinandersprechen – nur eben im Modus der Uneigentlichkeit.

Das Gerede nimmt für Heideggers Verständnis der Uneigentlichkeit eine zentrale Rolle ein. Die existenziale Beziehung von Rede und Gerede deutet dabei ein Verhältnis von eigentlichem und uneigentlichem Verständnis an, wonach diese Vollzugsweisen als wechselseitige Modifikationen zu verstehen sind. Anhand dieses Zusammenhangs wird deutlich, inwiefern Heidegger davon ausgeht, dass eigentliches Verständnis immer nur im Durchgang durch die uneigentliche Verständigkeit erreicht werden kann, wie umgekehrt auch im Missverständnis noch immer ein Restbestand genuinen Verständnisses liegt.⁴⁰⁷

⁴⁰⁷ Ausgehend von diesem Sachverhalt hat Figal eine Interpretation des Satzes: „Das Man-selbst, worum-willen das Dasein alltäglich ist, artikuliert den Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit“ (GA 2, 172) vorgeschlagen, der in Zusammenhang mit der normativ-pragmatistischen Heidegger-Deutung eine wichtige Rolle spielen wird. Siehe Kapitel 12.3. Seine Interpretation geht in folgende Richtung: „Wenn Heidegger von der Uneigentlichkeit als einem ‚Aufgehen‘ in der Welt spricht, so meint er nicht die als bedeutsam erschlossene Bewandtnisganzheit, sondern die Welt, sofern sie ‚Mitwelt‘ ist. Sofern die Welt ‚Mitwelt‘ ist, ist die Bedeutsamkeit artikuliert [...]“ (Figal 1988, 174) Figal macht deutlich, dass die „Uneigentlichkeit nur vom Reden her zu begreifen“ (Figal 1988, 174) ist; daher wird auch das Gerede an erster Stelle genannt und Neugier und Zweideutigkeit von ihm ausgehend verständlich gemacht.

Es wird dadurch zugleich deutlich, dass für Heidegger auch das Streben nach einem eigentlichen Verständnis im Gerede seinen Ausgang nehmen muss. In diesem Zusammenhang spielt das Schweigen bei Heidegger eine zentrale Rolle:

Nur im echten Reden ist eigentliches Schweigen möglich. Um schweigen zu können, muß das Dasein etwas zu sagen haben, das heißt über eine eigentliche und reiche Erschlossenheit seiner selbst verfügen. Dann macht Verschwiegenheit offenbar und schlägt das ‚Gerede‘ nieder. Verschwiegenheit artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, daß ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt. (GA 2, 219)

Das Schweigen, das in der Konzeption von *Sein und Zeit* dem Existenzial der Rede entspringt,⁴⁰⁸ hat demnach die Funktion, aus der uneigentlichen Ausgelegtheit des Geredes zurückzurufen in das eigentliche Verständnis des Daseins. Der Aufruf zum eigentlichen Verständnis muss sich als Schweigen vollziehen, weil er nicht als Reden stattfinden kann.⁴⁰⁹ Dies ist deswegen der Fall, weil Reden immer in der Gefahr steht, zum Gerede zu werden und damit sein Ziel zu verfehlen; hierbei kommt wiederum Heideggers Einschätzung der Öffentlichkeit als Uneigentlichkeit ins Spiel: „Weil Reden zunächst immer offenbar im Miteinanderreden in der Öffentlichkeit ist – in der Mitteilung –, muß am Ende das Aufrufen des Daseins zu sich selbst und zu seiner ursprünglichen und echten Befindlichkeit den Rede- und Auslegungsmodus des Schweigens haben.“ (GA 20, 369) Ausgesprochenes oder geschriebenes Wort kann für Heidegger also nie die Eigentlichkeit erreichen; auf diese kann nur im Schweigen hingewiesen werden.⁴¹⁰ In der Rolle des Schweigens für das Erreichen eines eigentlichen Verständnisses zeigt sich zwar eine Parallele zu Kierkegaard; diese besteht aber vor dem Hintergrund einer abweichenden Konzeption uneigentlichen Verständnisses.

⁴⁰⁸ Bei Kierkegaard wird das Fundierungsverhältnis – sofern hier von einem solchen gesprochen werden kann – umgekehrt gedacht: Für ihn sind Schweigen und das durch Schweigen erst ermöglichte Hören die Voraussetzung für echtes Sprechen (vgl. SKS 11, 19 f.). Dies entspricht der Position des späten Heideggers, der erklärt, dass „beim Sprechen das Hinhören in das Gespräch fast wesentlicher wäre als das Aussagen“, insofern in eigentlichen Gesprächen „das Besprochene von sich aus sich uns zur Sprache und damit nahe bringen möchte“ (GA 77, 75).

⁴⁰⁹ Reden wird hier wie im folgenden Zitat aus der Vorlesung vom SS 1925 als Sprechen im Sinne der Verlautbarung (oder Verschriftlichung) verstanden. Um Heideggers Konzeption volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, müsste schärfer zwischen diesem Verständnis des Redens, das ich anhand des Vortrags *Der Begriff der Zeit* und der Vorlesung vom SS 1925 nachgezeichnet habe, und dem Existenzial der Rede, das in *Sein und Zeit* entfaltet wird, unterschieden werden. Für das Existenzial der Rede ist das Miteinandersprechen in der Verlautbarung nur ein Aspekt – vorrangig bezeichnet Rede die Gliederung der Verständlichkeit. Diese Dimension wird von mir hier nicht eigens berücksichtigt. Meine Ausführungen verbleiben also weitgehend im Verstehenshorizont der früheren Vorlesungen und ziehen Passagen aus *Sein und Zeit* nur zur Erläuterung bei.

⁴¹⁰ Aurenque hebt Heideggers „Unterscheidung von geschrieben-ausgesprochenem und schweigend-hörendem Wort“ hervor; ersteres ist immer der Öffentlichkeit und damit der Uneigentlichkeit preisgegeben, sodass sich Eigentlichkeit nur in letzterem erschließen lässt (vgl. Aurenque 2011).

Die anderen beiden Bestimmungen des Verfallens, die „Neugier“ und die „Zweideutigkeit“, sind sowohl für die Heidegger-Interpretation als auch für die Untersuchung von Heideggers Kierkegaard-Rezeption von geringerem Interesse: Zum einen lässt sich in Heideggers Ausführungen deutlich erkennen, dass „Neugier“ und „Zweideutigkeit“ als Charakteristika des Verfallens dem Gerede nachgeordnet sind; zum anderen ist es insbesondere bei der „Neugier“ eindeutig, dass nicht Kierkegaard, sondern Augustinus Pate stand.⁴¹¹ Ich möchte diese beiden Bestimmungen daher nur kurz der Vollständigkeit wegen skizzieren.

In seinen Ausführungen zur „Neugier“ bezieht sich Heidegger explizit und ausführlich auf Augustinus, und zwar dessen Behandlung der *concupiscentia oculorum*, der „Augenlust“ (vgl. GA 2, 227 f. und GA 20, 379 f.), einer der Formen der *tentatio*, die Heidegger in seiner *Augustinus-Vorlesung* des SS 1921 ausführlich interpretierte (vgl. GA 60, 210-237).⁴¹² Auch der *Natorp-Bericht* bekräftigt diese Anknüpfung an Augustinus bei der „Neugier (*cura curiositas*)“ (GA 62, 353). Systematisch hat die „Neugier“ in *Sein und Zeit* die Rolle des uneigentlichen Modus des Verstehens. Die Neugier markiert dabei eine Lösung des Verstehens vom wirklichen Sachbezug, den Heidegger im Sinne des ersten Abschnitts von *Sein und Zeit* in erster Linie als besorgenden Umgang mit Zuhandenem beschreibt:

Die freigewordene Neugier besorgt aber zu sehen, nicht um das Gesehene zu verstehen, das heißt in ein Sein zu ihm zu kommen, sondern *nur* um zu sehen. Sie sucht das Neue nur, um von ihm erneut zu Neuem abzuspringen. Nicht um zu erfassen und um wissend in der Wahrheit zu sein, geht es der Sorge dieses Sehens, sondern um Möglichkeiten des Sichüberlassens an die Welt. Daher ist die Neugier durch ein spezifisches *Unverweilen* beim Nächsten charakterisiert. Sie sucht daher auch nicht die Muße des betrachtenden Verweilens, sondern Unruhe und Aufregung durch das immer Neue und den Wechsel des Begegnenden. In ihrem Unverweilen besorgt die Neugier die ständige Möglichkeit der *Zerstreuung*. (GA 2, 229)

Der Begriff der „Neugier“ findet sich auch vereinzelt in Kierkegaards Schriften; es ist aber unwahrscheinlich, dass Heidegger Kierkegaard im Blick hat, wenn er sich mit diesem Phänomen beschäftigt. Eine gewisse sachliche Parallele ließe sich zu den Bemerkungen zur Neugier in der Einleitung von *Der Begriff Angst* herstellen, wo die Neugier dem Ernst entgegengestellt wird: „Wird die Sünde in der Psychologie behandelt, so wird die Stimmung beobachtende Ausdauer, spionierende Unerschrockenheit, aber nicht des Ernstes siegreiche Flucht aus ihr heraus. [...] Die Stimmung der Psychologie würde antipathetische Neugier sein, die rechte Stimmung aber ist des Ernstes beherztes Widerstreben.“⁴¹³ (SGW1 BA, 9 / SKS 4, 322 f.) Es ließe sich auch an die Kritik an der

⁴¹¹ Zur Rolle von Augustinus für Heidegger vgl. Herrmann 2001.

⁴¹² Für eine Nachzeichnung von Heideggers *Augustinus-Vorlesung* siehe Kapitel 11.6.

⁴¹³ Im dänischen Original lautet die Passage: „Behandles Synden i Psychologien, da bliver Stemmningen den iagttagende Udholdenhed, den spionerende Uforfærdethed, ikke Alvorens seierlige Flugt ud af

objektiven Wahrheit denken, wie sie in der *Nachschrift* vorgetragen wird (vgl. SGW1 AUN1, 265-323, insb. 269 f. / SKS 7, 173-228, insb. 177 f.).

Mit „Zweideutigkeit“ bezeichnet Heidegger schließlich den Sachverhalt, dass in der alltäglichen Ausgelegtheit „bald nicht mehr entscheidbar [ist], was in echtem Verstehen erschlossen ist und was nicht. [...] Alles sieht so aus wie echt verstanden, ergriffen und gesprochen und ist es im Grunde doch nicht, oder es sieht nicht so aus und ist es im Grunde doch“ (GA 2, 230).⁴¹⁴ In *Kritik der Gegenwart* kommt die „Zweideutigkeit“ zwar ebenso vor, sie beschreibt dort aber ein anderes Phänomen, nämlich das

Kunststück: Alles bestehen zu lassen, aber ihm heimtückisch die Bedeutung abzulisten; statt in einem Aufruhr kulminiert sie darin, daß sie die innerliche Wirklichkeit der Verhältnisse in einer Reflexionsspannung abmattet, die Alles bestehen läßt, aber das ganze Dasein in eine Zweideutigkeit verwandelt hat: so daß alles in seiner Faktizität besteht, während dialektischer Betrug *privatissime* eine heimliche Leseart unterschiebt – daß es nicht bestehe (Haecker 1914g, 16).

12.3. Exkurs: Der Status des Man in Heideggers Analyse

In seiner Interpretation des ersten Abschnitts von *Sein und Zeit* weist Dreyfus darauf hin, dass Heidegger dem Man zwei stark verschiedene Funktionen zuweist, die er in seinen Ausführungen jedoch vermischt: Zum einen hat das Man die positive, konstitutive Funktion der „Konformität“ (*conformity*); zum anderen die negative, zu kritisierende Kehrseite des „Konformismus“ (*conformism*) (vgl. Dreyfus 1992, 154). Es findet sich demnach eine grundlegende Ambivalenz in Heideggers Ausführungen zum Man: Das Man fungiert einerseits als Ausdruck für die konstitutive Rolle von sozialen Normen, die in der Konformität zum Ausdruck kommt; andererseits ist es auch Sinnbild für die Übel des Konformismus. Meines Erachtens ist das Verständnis dieser Doppelrolle des Man nicht nur von zentraler Bedeutung für eine adäquate Deutung von Heideggers Projekt, sondern auch für eine Interpretation seiner Kierkegaard-Rezeption: Denn in Hinblick auf die Rolle des Man als Ausdruck des Konformismus konnte Heidegger wesentliche Gedanken Kierkegaards aufnehmen, während es gerade die Betonung der konstitutiven Funktion des Man ist, die ihn von Kierkegaard unterscheidet.

Dreyfus' pragmatistischer Deutung von *Sein und Zeit* zufolge sind es die im Man artikulierten Normen, welche die Bewandtnisganzheit des Zuhandenen konstituieren und damit den umsichtigen Gebrauch von Zeug festlegen. Haugeland macht anhand des von Heidegger selbst bevorzugten Beispiels der Werkzeuge in der Werkstatt des

den. [...] Psychologiens Stemning vilde være antipathetisk Nysgjerrighed, men den rette Stemning er Alvorens behjertede Modstræben.“

⁴¹⁴ In der *Augustinus-Vorlesung* interpretiert Heidegger die „Zwiespältigkeit“ (vgl. GA 60, 206-209), aber diese beschreibt ein anderes Phänomen als die „Zweideutigkeit“ in *Sein und Zeit*.

Handwerkers deutlich, wie dies zu verstehen ist: „Hammers, nails, boards, and drills, screwdrivers, screws, and glue are all bound together in a (large) nexus of intertwined roles, instituted by the norms of carpentry practice; and that’s what makes them what they are.” (Haugeland 1982, 17) Laut dieser Sichtweise sind es also die das Handwerk (des Tischlers) regulierenden Normen, welche die Bewandtnis des Werkzeugs festlegen und dadurch zum Beispiel bestimmen, was ein Hammer ist und wie er zu verwenden ist. Dreyfus zieht daraus die Konsequenz, dass jeglicher Zeuggebrauch von den im Man tradierten Normen abhängig ist: „Thus, the very functioning of equipment is dependent upon social norms.“ (Dreyfus 1992, 154) Zur Verdeutlichung verweist er die Alltagspraxis der Nahrungszubereitung und -aufnahme: „For eating equipment to work, how *one* eats, when *one* eats, where *one* eats, and what *one* eats with must be already determined“ (Dreyfus 1992, 154). Dieser Deutung zufolge ist das Man Ermöglichungsbedingung des umsichtigen Besorgens von Zuhandenem und in diesem Sinn für die Tätigkeit des Daseins konstitutiv. Für ein angemessenes Verständnis von *Sein und Zeit* ist es zentral, diese konstitutive Rolle des Man zu sehen und in seiner Tragweite zu verstehen; Heidegger entwirft damit einen originellen, umfassend in seiner Theorie verankerten Beitrag zum Verständnis von Alltagspraxen. Ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht zu haben, ist das Verdienst der pragmatistischen Deutung.⁴¹⁵

So berechtigt und wichtig diese Interpretation aber einerseits ist, so sehr überspannt sie den Bogen in die andere Richtung: Denn in dieser Deutung wird die konstitutive Funktion des Man vollständig von seiner negativen Rolle, dem Übel des Konformismus, gelöst; die normenkritische Note, die Heideggers Ausführungen zum Man durchzieht, wird dadurch in ihrer Berechtigung nicht mehr verständlich. Die pragmatistische Deutung löst in ihrer Betonung der konstitutiven Funktion des Man völlig dessen Verbindung zur Uneigentlichkeit des Daseins. Diese Leseweise steht damit nicht nur quer zu zahlreichen Stellen in *Sein und Zeit*, sondern beraubt Heideggers Analyse auch eines wichtigen Elements. Heidegger macht nämlich eindringlich deutlich, dass das Man insofern mit der Uneigentlichkeit in einem engen Zusammenhang steht, als es durch Sachferne charakterisiert ist: Im Man liegt ein „Nichteingehen ‚auf die Sachen‘“ (GA 20, 340), ein Missverstehen, das sowohl das Verständnis von Zeug betrifft als auch – und vielleicht in besonderer Weise – das Selbstverständnis des Daseins.

Damit zeigt sich umso eindringlicher die Ambivalenz in Heideggers Konzeption des Man: Denn wie ist es zu verstehen, dass das Man einerseits durch die Artikulation des Verweisungszusammenhangs der Bedeutsamkeit eine konstitutive Rolle für den besor-

⁴¹⁵ Für eine kritische Auseinandersetzung mit der pragmatistischen Interpretation und eine systematische Diskussion der zugrunde liegenden Thematik vgl. Thonhauser/Schmid 2014.

genden Umgang einnimmt,⁴¹⁶ und andererseits in einem Nichteingehen auf die Sachen besteht? Hätte dies gar zur Konsequenz, dass letztlich der gesamte Bereich des umsichtigen Besorgens, weil er vom Man geleitet wird, mit der Uneigentlichkeit identifiziert werden muss?

Anhand einer Diskussion des Status des Verfallens lässt sich zeigen, dass diese Ambivalenz, die hier anhand der Ausführungen zum Man eingeführt wurde, den Status von Heideggers gesamter Analyse im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* betrifft: Es geht dabei um die Frage, welche Rolle die durchschnittliche Alltäglichkeit hat, die Heidegger erklärtermaßen im ersten Abschnitt seines Werks interpretieren möchte (vgl. GA 2, 58 f.). Konkreter gilt es zu klären: Ist das Verfallen ein spezifischer Modus, in dem die im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* eingeführten Strukturen vollzogen werden können, oder sind diese Strukturen insgesamt ein Ausdruck des Verfallens?

Die Forschungsliteratur hat sich wiederholt mit dieser Frage beschäftigt. Der Status des Verfallens erwies sich dabei ein ums andere Mal als einer der wesentlichen Stolperstein für eine systematische Gesamtinterpretation von *Sein und Zeit*. Insbesondere die wegweisenden Arbeiten von Pöggeler, Thomä, Figal und Theunissen geben hiervon Zeugnis. Pöggeler hat bereits 1963 in *Der Denkweg Martin Heideggers* die Frage aufgeworfen, welches der Strukturmomente des Daseins, die im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* eingeführt werden, mit der zeitlichen Ekstase der Gegenwart, die im zweiten Abschnitt besprochen wird, zu identifizieren sei. Während Pöggeler für den ersten Abschnitt eine Identifikation von Gegenwart und Rede feststellt, konstatiert er für den zweiten Abschnitt eine Identifikation von Gegenwart und Verfallen. Insbesondere diese vermeintliche Gleichsetzung der Gegenwart mit dem Verfallen wird zum Gegenstand von Pöggelers Kritik (vgl. Pöggeler 1990, 209 f.).

Gegen Pöggelers Deutung lässt sich mit Herrmann zum einen einwenden, dass die Identifizierung von Gegenwart und Rede unzutreffend ist (vgl. Herrmann, 2004, 203), und zum anderen, dass sich bei Heidegger auch eine eigentliche Gegenwart findet, nämlich in seiner Konzeption des Augenblicks (vgl. Herrmann 2004, 215 f.). Mit diesen klärenden Hinweisen scheint die Frage aber noch nicht zufriedenstellend beantwortet. Sie taucht daher in späteren Interpretationen abermals auf. Thomä macht das Problem an einer unterschiedlichen Zuordnung des Verfallens im ersten und zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* fest: Im ersten Abschnitt werde das Verfallen als ein bestimmter Modus von Befindlichkeit und Verstehen eingeführt (vgl. Thomä 1990, 284 ff.); im zweiten Abschnitt hingegen werde es Befindlichkeit und Verstehen gleichgestellt; es nimmt die Stelle des „Sein bei“ ein (vgl. Thomä 1990, 288 ff.). Mit Bezug auf den zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* konstatiert Thomä – Pöggelers Interpreta-

⁴¹⁶ Die zentrale Stelle dazu in *Sein und Zeit* lautet: „Das Man-selbst [...] artikuliert den Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit.“ (GA 2, 172)

tion folgend – eine Identifizierung des Verfallens mit der Gegenwart.⁴¹⁷ Thomä macht auf die Konsequenz dieser Gleichsetzung von Verfallen und Gegenwart aufmerksam: Das Verfallen könne dann nicht länger mit der Uneigentlichkeit identifiziert werden, sondern müsse ebenso wie Befindlichkeit und Verstehen für eigentliche und uneigentliche Modifikationen offen sein. Ein solches eigentliches Verfallen sei aber im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* nicht angelegt. Daraus ergebe sich eine Unstimmigkeit in der Gesamtkonzeption des Werkes: Die eigentlichen Gegenwart, die im zweiten Abschnitt eingeführt wird, hat im ersten Abschnitt keine Entsprechung (vgl. Thoma 1990, 292 f.).

Schließlich macht Figal darauf aufmerksam, dass ein zentrales Problem mit Heideggers Formel für die Strukturganzheit des Daseins als Sorge („Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)“ (GA 2, 256)) darin bestehe, dass das Verfallen mit dem „Sein bei“ gleichgesetzt werde, was jedoch nicht der Fall sein könne: „Wäre das ‚Aufgehen in der Welt‘, also das Verfallen, wirklich das Sein bei innerweltlich begegnenden Seienden, müßte man Heideggers Interpretation des Verfallens aus SZ streichen.“ (Figal 1988, 212) Figal macht also deutlich, dass der systematische Fehler in der Konzeption von *Sein und Zeit* in der Identifizierung von Verfallen und „Sein bei“ zu suchen ist.

Mit dieser Deutung kann er an Theunissen anknüpfen, der als erster darauf hingewiesen hat, dass die Uneigentlichkeit zum „Undurchsichtigsten“ in *Sein und Zeit* gehöre, was auf zwei Schwierigkeiten beruhe: Erstens dem Verhältnis der Uneigentlichkeit zur Alltäglichkeit und zweitens der Charakterisierung der Uneigentlichkeit als „Verfallen an die Welt“ bzw. „Aufgehen in der Welt“ einerseits und „Verfallen an das Man“ bzw. „Aufgehen im Man“ andererseits (Theunissen 1965, 182). Theunissen vertritt die These, dass die Unstimmigkeiten in der Konzeption der Uneigentlichkeit letztlich darauf beruhen, dass Heidegger das „Aufgehen in der Welt“ unberechtigterweise und phänomenal unangemessen mit dem besorgenden „Sein bei“ gleichsetzt; denn während das „Aufgehen in der Welt“ zusammen mit dem „Aufgehen im Man“ die Uneigentlichkeit

⁴¹⁷ Es gibt zahlreiche Passagen im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit*, in denen Heidegger diese Nebenordnung von Befindlichkeit, Verstehen und Verfallen vornimmt: „Damit [Mit der Definition der Sorge; Anm. G.T.] sind die fundamentalen Charaktere des Seins des Daseins ausgedrückt: im Sich-vorweg die Existenz, im Schon-sein-in ... die Faktizität, im Sein bei ... das Verfallen.“ (GA 2, 332) – „Das Sein des Daseins ist die Sorge. Sie befaßt in sich Faktizität (Geworfenheit), Existenz (Entwurf) und Verfallen.“ (GA 2, 377) – „Die Einheit der konstitutiven Momente der Sorge, der Existenzialität, Faktizität und Verfallenheit, ermöglichte die erste ontologische Umgrenzung der Ganzheit des Strukturganzes des Daseins.“ (GA 2, 419) – „Die Zeitlichkeit ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so ursprünglich die Ganzheit der Sorgesstruktur.“ (vgl. GA 2, 434) Selbst die Bestimmung zu Beginn von § 38, in dem Verfallen im ersten Abschnitt eingeführt wird, lässt sich in Richtung auf eine Identifizierung von Verfallen und „Sein bei“ lesen: „Der Titel, der keine negative Bewertung ausdrückt, soll bedeuten: das Dasein ist zunächst und zumeist *bei* der besorgten ‚Welt‘. Dieses Aufgehen bei ... hat meist den Charakter des Verlorenseins in die Öffentlichkeit des Man.“ (GA 2, 233)

charakterisiere, bezeichne das „Sein bei“ die modale Indifferenz, also eine Struktur des In-der-Welt-seins, die auch in der eigentlichen Modifikation erhalten bleibe (vgl. Theunissen 1965, 183).⁴¹⁸

An Theunissen anknüpfend ist die naheliegende Lösung für die Auflösung dieser Spannung in *Sein und Zeit*, die Gleichsetzung von Verfallen und „Sein bei“ zurückzuweisen. Das „Sein bei“ kann dann als Strukturmerkmal des Daseins verstanden werden, das sowohl in eigentlicher als in uneigentlicher Weise vollzogen werden kann; entsprechend macht es dann auch Sinn, von uneigentlichem und eigentlichem Besorgen zu sprechen. Der Terminus „Verfallen“ wird dann dafür frei, die uneigentliche Modifikation der existenzialen Struktur des Daseins zu bezeichnen; dadurch erhält das entsprechende Kapitel im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* seine sachliche Berechtigung.⁴¹⁹ Eine Lösung der systematischen Frage ist also nur durch eine sachliche Korrektur von Heideggers Konzeption zu erreichen.

Doch selbst mit diesem Korrekturvorschlag sind noch nicht alle Fragen hinsichtlich des Status der Analysen im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* geklärt. Theunissen nannte als zweite Schwierigkeit die Frage nach dem Verhältnis von Uneigentlichkeit und Alltäglichkeit. In seinem Kommentar zu *Sein und Zeit* hat Herrmann dafür plädiert, Alltäglichkeit und Uneigentlichkeit scharf zu trennen, weil diese beiden Begriffe verschiedene strukturelle Ebenen zum Ausdruck bringen. Diese fasst Herrmann mit den Bezeichnungen „gehaltliche Möglichkeiten“ und „Vollzugsmöglichkeiten“.

Die *durchschnittliche Alltäglichkeit* ist der Titel für die nicht herausgehobenen, daher indifferenten *gehaltlichen* Existenzmöglichkeiten als Möglichkeiten des In-der-Welt-seins. Demgegenüber nennt die *Uneigentlichkeit* einen *Vollzugsmodus* des Existierens, eine *Vollzugsmöglichkeit* im Unterschied zur Vollzugsmöglichkeit der Eigentlichkeit. Die Uneigentlichkeit ist eine bestimmte Weise, *wie* es dem Dasein in einer gehaltlichen Existenzmöglichkeit *um* diese geht. Der Wesensunterschied zwischen Alltäglichkeit und Uneigentlichkeit ist ein Unterschied zwischen der *gehaltlichen* Möglichkeit und der *Vollzugsmöglichkeit*. (Herrmann 2005, 18)

Es zeigt sich hier ein klares Bild: Auf der einen Seite die Alltäglichkeit als die Bezeichnung für die durchschnittlichen Lebensinhalte, die sich von besonderen Lebensinhalten, wie etwa einem Leben im Dienst von Kunst, Religion oder Wissenschaft unter-

⁴¹⁸ Für diese Gleichsetzung von Verfallen und „Sein bei“ finden sich zahlreiche Belege in *Sein und Zeit*. So spricht Heidegger wiederholt vom „verfallenden Sein bei“ (GA 2, 255; 335; 380; 412; 434 und 557). Bis auf die erste angeführte Stelle stammen diese allesamt aus dem zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit*. Im zweiten Abschnitt findet sich auch mehrmals die Gleichsetzung von besorgendem Sein bei der Welt und Verfallen an das Man (vgl. GA 2, 369 und 443).

⁴¹⁹ Die Rede sollte nicht, wie Pöggeler dies tut, mit einem der Elemente der Sorgestruktur oder einer der Ekstasen der Zeitlichkeit identifiziert werden. Mit Rede wird die Artikulationsmöglichkeit bezeichnet, die in sämtliche Strukturmomente hineinspielt. Diese sind daher „gleichursprünglich bestimmt durch die Rede“ (GA 2, 177).

scheiden; auf der anderen Seite Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als die beiden Möglichkeiten, wie diese Lebensinhalte vollzogen werden können.

So klar diese Unterscheidung jedoch in der Theorie ist, so wenig eindeutig wird sie in den Ausführungen von *Sein und Zeit* durchgehalten. Die tatsächliche Verwendung des Begriffs „Alltäglichkeit“ ist in *Sein und Zeit*, wie auch Herrmann einräumen muss, eine zweideutige: „Der Begriff der *Alltäglichkeit* [hat] *zwei zu unterscheidende existenzielle Bedeutungen*, von denen die eine zur *gehaltlichen* Existenzmöglichkeit und die andere zur *Vollzugsmöglichkeit* gehört.“ (Herrmann 2005, 40) Neben der Bedeutung von Alltäglichkeit als Durchschnittlichkeit der Lebensinhalte wird dieser Begriff manchmal auch synonym mit Uneigentlichkeit verwendet:

Die *zweite Bedeutung* der Alltäglichkeit und des ‚zunächst und zumeist‘ ist die der *Uneigentlichkeit*. Alltäglich, zunächst und zumeist, existiert das Dasein nicht im Ergreifen seines Selbstseins, sondern primär aus der Welt und im Innerweltlichen. Diese zweite, nicht zur Gehalts-, sondern zur *Vollzugsmöglichkeit* gehörende Bedeutung, die der Sache nach von der ersten Bedeutung unterschieden ist, legt sich leicht über letztere so, daß diese dann gar nicht mehr gesehen wird. So kommt es zur Ineinssetzung von Alltäglichkeit und Uneigentlichkeit. (Herrmann 2005, 41)

Durch Hermanns Kommentar wird also deutlich, dass sich beim Begriff der Alltäglichkeit in *Sein und Zeit* zumindest eine terminologische Unschärfe findet, welche die Interpretation erschwert und die Interpretierenden dazu drängt, Heidegger nicht immer beim Wort zu nehmen, sondern um der Systematik des Werks willen die Terminologie in der Interpretation zu vereindeutigen. Entsprechend halte ich es für angeraten, sich der von Herrmann vorgeschlagenen Terminologie anzuschließen und Alltäglichkeit als gehaltliche Möglichkeit und Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Vollzugsmöglichkeiten zu fassen; dies hat zur Konsequenz, dass Alltäglichkeit in der Möglichkeit steht, sowohl eigentlich als auch uneigentlich vollzogen zu werden.

Es bleibt noch ein letzter Sachverhalt, der in Hinblick auf den Status der Analysen im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* zu klären ist. Heidegger schreibt in der Einleitung von *Sein und Zeit*, dass das Werk bei der Untersuchung der „alltägliche[n] Indifferenz des Daseins“ (GA 2, 58) ansetze. Welchen Status hat diese Indifferenz, mit der Heidegger den Gegenstand seiner Analysen charakterisiert? Hier bieten sich mehrere Deutungen an. Die erste Möglichkeit besteht darin, Indifferenz als Synonym für Alltäglichkeit zu verstehen. Diese Deutung scheint durch eine Passagen aus der Vorlesungen vom WS 1925/26 nahegelegt zu werden: „Zumeist, und das ist wichtig, hält sich nun das Dasein weder im Modus der Eigentlichkeit, noch in dem der schlechthinnigen Verlorenheit, sondern in einer merkwürdigen Indifferenz, die wiederum nicht nichts ist, sondern etwas Positives: die Durchschnittlichkeit des Daseins, die wir als Alltäglichkeit bezeichnen.“ (GA 21, 229 f.) Doch wenn wir zugleich an der vorgeschlagenen strikten Trennung von gehaltlichen Möglichkeiten und Vollzugsmöglichkeiten festhalten wol-

len, dann ergibt sich für diese Deutung ein Problem. Denn Heidegger charakterisiert hier Alltäglichkeit als Vollzugsmöglichkeit neben Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, nicht als einen Gehalt, der in verschiedenen Modifikationen vollzogen werden kann. Um an dieser Deutung festhalten zu können, müsste die Indifferenz der Alltäglichkeit als Hinweis auf die Neutralität der in der existenzialen Analytik ausgearbeiteten Strukturen gelesen werden, die einem eigentlichen und uneigentlichen Vollzug gleichermaßen offen stehen. Diese Lösung scheint mir zwar sachlich attraktiv, ist aber interpretatorisch nicht haltbar, weil ihr zahlreiche Hinweise in Heideggers Text widersprechen.

Heidegger macht an zahlreichen Stellen deutlich, dass er Indifferenz auf einer Ebene mit Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit einordnet. Zu Beginn des ersten Abschnitts schreibt Heidegger: „Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Dasein existiert je in einem dieser Modi, bzw. in der modalen Indifferenz ihrer.“ (GA 2, 71) In der Einleitung in den zweiten Abschnitt bekräftigt er: „Als je *meines* aber ist das *Seinkönnen* frei für Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit oder die modale Indifferenz ihrer.“ (GA 2, 309) Die Indifferenz muss folglich als eine Zwischenform zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit verstanden werden. Wenn dem aber so ist, dann muss das Verhältnis von Indifferenz und Alltäglichkeit von neuem geklärt werden. Im Licht dieser Frage legt die weiter oben zitierte Passage aus der Vorlesung folgende Sichtweise nahe: Entgegen der in *Sein und Zeit* sich einschleichenden Gleichsetzung von Alltäglichkeit und Uneigentlichkeit, sollte – an der Unterscheidung von gehaltlichen Möglichkeiten und Vollzugsmöglichkeiten festhaltend – die Alltäglichkeit des Daseins so verstanden werden, dass sie „zunächst und zumeist“ (GA 2, 58) weder in Eigentlichkeit noch Uneigentlichkeit, sondern in der Indifferenz dieser Vollzugsmöglichkeiten gelebt wird. Alltäglichkeit stünde dann zwar in der Möglichkeit, uneigentlich und eigentlich vollzogen zu werden; sie hat aber die Tendenz, sich bei den meisten Menschen und im Großteil ihres Lebens in der Indifferenz dieser beiden Möglichkeiten abzuspielen.⁴²⁰ Dieser Sichtweise folgend ist es auch naheliegend, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit nicht als kategoriale Unterscheidung zu verstehen – potentiell erweitert um die Indifferenz als dritter Kategorie – sondern als eine graduelle Differenz bzw. als ein Kontinuum von Vollzugsmöglichkeiten, wie Rentsch dies vorgeschlagen hat (vgl. Rentsch 2007, 201).

Dieser Exkurs stellte den Versuch dar, den Status der verschiedenen Begriffe in Heideggers Daseinsanalytik im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* zu klären. Damit wird der Hintergrund bereitet, vor dem die Untersuchungen einzelner Strukturmomente des Daseins in den folgenden Kapiteln zu verstehen sind. Nach dieser konzeptuellen Klä-

⁴²⁰ Heideggers Ausführungen zur Fürsorge sprechen für diese Deutung. Über diese schreibt er explizit, dass sie sich zumeist in indifferenten Modi, die zwischen den beiden Extremen der uneigentlichen und eigentlichen Fürsorge liegen, hält (vgl. GA 2, 164).

rung komme ich nunmehr wieder zur Konzeption des Man und ihrem Verhältnis zu Kierkegaards Ausführungen zur Menge zurück.

12.4. Die Menge als Zeiterscheinung und das Man als Existenzial

In der Vorlesung *Hermeneutik der Faktizität* vom SS 1923, in welcher sich der Einfluss Kierkegaards auf Heideggers Analysen des Man vielleicht am deutlichsten abzeichnet und von diesem auch explizit eingestanden wird, betont Heidegger zugleich, dass ein fundamentaler Unterschied zwischen seinen Ausführungen und jenen Kierkegaards besteht:

Starke Anstöße für die hier vorgelegte Explikation kommen von der Arbeit Kierkegaards. Aber Voraussetzung, Ansatz, Art der Durchführung und das Ziel sind grundsätzlich verschieden, weil er es sich zu leicht macht. Im Grunde war für ihn nichts fraglich als die eigene Reflexion, die er betrieb. Er war Theologe und stand innerhalb des Glaubens, grundsätzlich außerhalb der Philosophie. Die heutige Lage ist eine andere. (GA 63, 30)

Ich möchte in weiterer Folge zeigen, dass tatsächlich eine gravierende Differenz zwischen Kierkegaards Ausführungen zur Menge und Heideggers Analysen des Man besteht, die auch den Unterschieden, die sich im konkreten Vergleich der beiden Konzeptionen gezeigt haben, zugrunde liegt. Diese Differenz besteht in einer unterschiedlichen Deutung des Status der Uneigentlichkeit und in einem damit verknüpften Unterschied im Verständnis des Zusammenhangs von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit.

12.4.1. Das Verhältnis von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit

Worin besteht nunmehr diese sachliche Differenz? Heidegger geht von der Gleichursprünglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit aus: Für ihn steht faktisches Leben immer in den Vollzugsmöglichkeiten von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, das heißt der Möglichkeit von genuiner Selbstausslegung und verfallendem Missverstehen seiner selbst.⁴²¹ Dies führt Heidegger zu einer Konzeption des Zusammenhangs von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, in der diese beiden Möglichkeiten des Daseinsvollzugs als Modifikationen der jeweils anderen Möglichkeiten verstanden werden müssen: Genuines Verständnis ist nur als Modifikation des uneigentlichen Verständnisses möglich, genauso wie umgekehrt das Missverständnis einen Kern echten Verständnisses in sich trägt, wenngleich in von diesem abgefallener – verschütteter, ver-

⁴²¹ In *Sein und Zeit* schreibt Heidegger dementsprechend explizit und nachdrücklich: „Das Dasein ist gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit.“ (GA 2, 295)

deckter und verstellter – Form.⁴²² Für Heidegger ergibt sich daraus, dass Philosophie immer nur aus einer geschichtlich situierten, faktischen Situation heraus erfolgen kann. In der Vorlesung *Hermeneutik der Faktizität* weist er besonders nachdrücklich auf diesen Sachverhalt hin: „Auslegung setzt im Heute an, d.h. in der bestimmten durchschnittlichen Verständlichkeit, aus der Philosophie lebt und in die sie *zurückspricht*. Das *Man* hat etwas bestimmtes Positives, es ist nicht nur Verfallsphänomen, sondern als solches ein Wie des faktischen Daseins.“ (GA 63, 17) Das alltägliche Verständnis ist Ausgangspunkt wie Ziel der spezifischen methodisch ausgebildeten Selbstausslegung des Daseins, die Heidegger in seinem Projekt einer Hermeneutik der Faktizität ausbilden möchte. Dafür muss das philosophische Verstehen die durchschnittliche Verständlichkeit nicht nur als Phänomen des faktischen Lebens ernst nehmen, sondern sozusagen auch als Ansprechpartner, in dessen Auslegung letztlich doch ein genuines Verständnis steckt, auch wenn dieses mitunter nicht leicht auszumachen ist: „Auch dieses orientierungslose und vage Vorverständnis ist *noch ein Verständnis*.“⁴²³ (GA 20, 194)

Meines Erachtens gibt es eindeutige Hinweise darauf, dass Kierkegaard Heideggers These vom Wechselverhältnis von eigentlichem und uneigentlichem Verständnis nicht zustimmen würde. Zwar vertritt er die Ansicht, dass die Einsicht in die Unzulänglichkeiten des eigenen Verständnisses ein konstitutiver Bestandteil wahren Verständnisses ist; für ihn ist existenzielle Wahrheit verbunden mit der Einsicht in die eigene Unwahrheit. Es ist in diesem Sinn, das Kierkegaard in der *Nachschrift* schreibt: „Die Wahrheit ist die Subjektivität“ (SGW1 AUN1, 248 / SKS 7, 173) und später die scheinbar gegensätzliche Bestimmung hinzufügt: „Die Subjektivität ist die Unwahrheit“ (SGW1 AUN1, 263 / SKS 7, 189).⁴²⁴ In Kierkegaards Bestimmung der Menge wird jedoch deutlich, dass für ihn feststeht, dass diese für ihn immer mit Unwahrheit verbunden ist und nie mit Wahrheit verbunden sein kann. Insofern können die existenzielle Wahrheit des Einzelnen und die Unwahrheit der Menge in Kierkegaards Sicht nicht als wechselseitige Modifikationen verstanden werden.

⁴²² Aus dieser Einsicht folgt für Heidegger die Notwendigkeit der Destruktion als integraler Bestandteil seines hermeneutischen Projekts. Für Heideggers Konzept der Destruktion siehe Kapitel 10.1 und 10.2.

⁴²³ In der Vorlesung *Hermeneutik der Faktizität* bringt Heidegger seine Überzeugung, dass auch das alltägliche Verständnis letztlich doch einem genuinen Verständnis entspricht, besonders deutlich zum Ausdruck: „Soll also vom Zunächst des Heute aus das heutige Dasein in den Blick kommen, dann wird es notwendig, solches Gerede seiner Öffentlichkeit aufzusuchen, in dem es eigens von ihm selbst spricht, in dem es also irgendwie gegenständlich da ist. Solches öffentliche Gerede, Bildungsbewußtsein, entstammt immer eigentlicheren Weisen des Umgehens mit der beredeten Sache.“ (GA 63, 48) Für eine ausführlichere Diskussion von Heideggers Verständnis des Zusammenhangs von philosophischem und alltäglichem Verständnis, das hier pointiert zusammengefasst wurde, siehe Kapitel 10.4 und 10.5.

⁴²⁴ Ich stütze mich hier auf Grøn 2006.

Dieser scharfe Gegensatz zwischen Menge und eigentlicher (innerlicher) Wahrheit wird in der Beilage „Zur Widmung an ‚jenen Einzelnen‘“ nachdrücklich festgehalten. Kierkegaard nennt zunächst die seines Erachtens falsche Sichtweise: „Es gibt eine Anschauung vom Leben, die meint, wo die Menge ist, sei auch die Wahrheit, und daß es der Wahrheit ein Bedürfnis sei, die Menge für sich zu haben.“ (SGW1 GWS, 79 / SKS 16, 86) Diesem Satz folgt die Fußnote:

Vielleicht ist es doch das richtigste, daß ich ein für allemal bemerke, was selbstverständlich ist und von mir ja nie bestritten wurde, daß bei allen zeitlichen, irdischen, weltlichen Zwecken die Menge ihre Bedeutung, ja die entscheidende Bedeutung haben und die Instanz sein kann. Aber von derlei rede ich ja nicht, so wenig als ich mich damit befasse. Ich rede vom Ethischen, vom Ethisch-Religiösen, von der ‚Wahrheit‘; und davon, daß ethisch-religiös betrachtet die Menge die Unwahrheit ist, wenn sie Instanz für die ‚Wahrheit‘ sein soll. (SGW1 GWS, 79 / SKS 16, 86)

Der Haupttext setzt damit fort, Kierkegaards eigene Überzeugung zu präsentieren:

Nach einer anderen Lebensanschauung ist überall, wo die Menge ist, die Unwahrheit; so daß (die Sache einen Augenblick auf die äußerste Spitze getrieben) sogar die Einzelnen alle, jeder für sich, die Wahrheit im Stillen haben könnten, die Unwahrheit aber gleichwohl sofort sich einstellen würde, wenn diese Einzelnen in Menge zusammenkämen. (SGW1 GWS, 79 f. / SKS 16, 86)

Diese Ansicht, wonach die Menge immer und unbedingt die Unwahrheit ist, wird wiederum in einer Fußnote verdeutlicht:

Vielleicht ist doch die Bemerkung, wiewohl sie mir fast überflüssig vorkommt, am Platz, daß es mir natürlich nicht einfallen könnte, etwas dagegen einzuwenden, daß z. B. vor einer großen Versammlung (und wenn sie hunderttausende zählte) gepredigt oder die ‚Wahrheit‘ verkündigt werde. Nein, aber wenn es eine Versammlung von nur zehn wäre, und es sollte da abgestimmt werden, d. h. es sollte die Versammlung Instanz sein und die Menge den Ausschlag geben, so ist die Unwahrheit da. (SGW1 GWS, 80 / SKS 16, 86)

Im folgenden Satz wird der Gegensatz zwischen Menge und Einzelnem nochmals verschärft:

Denn die ‚Menge‘ ist die Unwahrheit. Ewig, fromm, christlich betrachtet gilt nämlich Pauli Wort: ‚nur Einer erreicht das Ziel‘ – und er erreicht es nicht verhältnismäßig, denn in dem ‚Verhältnis‘⁴²⁵ sind ja doch die ‚ändern‘ mit dabei. Das will sagen: jeder kann dieser Eine sein; dazu will Gott ihm helfen – allein nur Einer erreicht das Ziel; und das will sagen: jeder soll nur mit Vorsicht sich mit den ‚ändern‘ einlassen und wesentlich nur mit Gott und mit sich selbst reden – denn nur Einer erreicht das Ziel. (SGW1 GWS, 80 / SKS 16, 86)

⁴²⁵ Kierkegaard schreibt „sammenlignelsesviis“, „i Sammenligningen“, was eher „vergleichsweise“ und „im Vergleich“ bedeutet als „verhältnismäßig“ und „im Verhältnis“.

Aus dem Vergleich mit Heideggers Position wird ersichtlich, dass eine Differenz zwischen dem Status der Menge und jenem des Man besteht. Bei Kierkegaard findet insofern eine Abwertung der Menge statt, als ihr in „eentlichen“ Belangen keine Bedeutung zukommt, denn sie ist *prinzipiell* die Unwahrheit. Auch in den uneentlichen (weltlichen, irdischen) Belangen spielt sie nur aufgrund von historischen (das heißt kontingenten) Gründen eine Rolle: Kierkegaard schreibt in und aus einer historischen Situation, in der die Menge bzw. das Publikum bestimmend ist; darin liegt aber keine Notwendigkeit, sondern es ist die kontingente Bedingtheit seiner Verfasserschaft. Heidegger hingegen sieht das Man als ein Strukturmerkmal an, das dem Dasein nicht nur kontingenterweise sondern mit Notwendigkeit zukommt und auch für ein Verständnis seiner Eigentlichkeit konstitutive Funktion hat.⁴²⁶

12.4.2. Die Notwendigkeit des Man

Es lassen sich bei Heidegger zwei Argumente finden, die für die Notwendigkeit des Man sprechen.⁴²⁷ Das schwächere Argument besteht in der *Entlastungsfunktion*, die für

⁴²⁶ Meine Interpretation liegt im Einklang mit jener von Thurnher, der auf diese zentrale Differenz hingewiesen hat: „So auffallend die Parallelen sein mögen zwischen Kierkegaards ‚Menge‘ und Heideggers ‚Man‘, so gilt es doch auch die wesentlichen Unterschiede nicht außer acht zu lassen. Sieht Kierkegaard die Menge als typische Zeiterscheinung, so faßt Heidegger hingegen das ‚Man‘ als Existenzial auf, womit es als ein Moment zu gelten hat, das zu allen Zeiten für den Menschen als solchen bestimmend ist.“ (Thurnher 2008, 145 f.) In seinem Vergleich von Kierkegaards „Menge“ und Heideggers „Man“ schreibt auch Hall: „For Heidegger, *das Man* arises almost naturally out of *Dasein*’s everyday existence. [...] For Kierkegaard, however, there is nothing natural about the public at all.“ (Hall 1984, 194) Mit Halls Aussage ist nicht einfach umzugehen, weil es fragwürdig ist, wie sich Heideggers Daseinsanalytik zum problematischen Konzept der „Natürlichkeit“ verhält und die Hinzufügung „beinahe“ („almost naturally“) eher eine Verlegenheit als eine Erklärung zum Ausdruck bringt. Doch die Grundtendenz seiner Deutung scheint mir darin gut vermittelt zu werden und zutreffend zu sein. Hall spricht in diesem Zusammenhang von einer „subtle difference“; in Wirklichkeit ist dieser Unterschied jedoch keineswegs subtil, sondern sehr fundamental: Er führt zu einem in grundlegenden Aspekten verschiedenen Verständnis uneentlichen Daseins und des Verhältnisses von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit, wie letztlich auch Hall bemerkt: „This difference means that for Heidegger, authenticity is essentially a modification of our relation to the public; whereas for Kierkegaard authenticity requires this only because of the accidental fact that the public has arisen and taken hold of us in ‚the present age‘.“ (Hall 1984, 194) Auch Luckner spricht in Hinblick auf den Status des Man bei Heidegger sehr treffend davon, dass es „ein ‚Existenzial‘ ist, das heißt etwas, was gar nicht vermieden oder gar überwunden werden *kann*, weil es zur Struktur des Daseins selbst gehört.“ (Luckner 2007, 151) Luckner hat ferner darauf hingewiesen, dass durch diese Einsicht in den Status des Man als Existenzial des Daseins die Möglichkeit und Notwendigkeit der Uneigentlichkeit in Heideggers Daseinsanalytik auf originelle Weise zum wichtigen philosophischen Problem wird: „Die Uneigentlichkeit des alltäglichen personalen Daseins ist das eigentlich tiefe philosophische Problem, das man immer schon übersprungen hat, wenn man wie in der Ethik mit rationalem Entscheiden, autonomen Individuen oder sonstwie schon fertigen Handlungssubjekten rechnet.“ (Luckner 2007, 155)

⁴²⁷ Es sollte an dieser Stelle verdeutlicht werden, dass die Betonung des existenzialen Status des Man nicht bedeutet, dass Heidegger prinzipiell ausschließt, dass die konkreten Ausformungen des Man geschichtlich wandelbar sind. Es gibt zumindest eine Stelle in *Sein und Zeit*, an der angedeutet wird,

Heidegger ein konstitutives Merkmal des Man ausmacht (vgl. GA 2, 170 und GA 20, 340). Heidegger deutet diesen Sachverhalt nur kurz an, der Gedanke ist aber in etwa der folgende: Die durchschnittliche Verständigkeit des Man ist ein notwendiger Bestandteil des Verstehens des Dasein, weil es faktisch unmöglich ist, sich ständig in einem genuinen Verständnis zu halten; es ist, mit anderen Worten, aus pragmatischen Gründen notwendig, dass wir uns – zumindest manchmal, aber viel wahrscheinlicher sogar zumeist – auf ein von anderen tradiertes Verständnis verlassen, weil es uns nicht möglich ist, ständig eine eigene Sachkenntnis herzustellen, da es uns überfordern würde, unser Verständnis ständig auf einem eigenen Erfahrungsvollzug zu gründen.

Kierkegaard könnte diesem Argument wahrscheinlich wenig abgewinnen, denn sein Urteil in „Zur Widmung an ‚jenen Einzelnen‘“ ist eindeutig: „Die Menge [...] ist die Unwahrheit. Denn daß man in der Menge ist, entbindet entweder der Reue und Verantwortung oder schwächt doch die Verantwortung für den Einzelnen ab, weil sie diesem an der Verantwortung immer nur einen Bruchteil zukommen lässt.“⁴²⁸ (SGW1 GWS, 81 / SKS 16, 88 f.) 1924 scheint Heidegger dieser Einschätzung zuzustimmen, wenn er die Entlastungsfunktion des Man mit einer Tendenz des Daseins zum Leichtnehmen verknüpft, die in der Öffentlichkeit beheimatet ist: „Die Öffentlichkeit kommt einer Tendenz des Daseins entgegen: dem Leichtnehmen und Leichtmachen. Von daher behauptet sie die Hartnäckigkeit ihrer Herrschaft. Jeder ist die anderen, keiner er selbst. Das ‚Man‘ ist das ‚Niemand‘, dem das alltägliche Dasein von ihm selbst her sich ausliefert.“ (GA 64, 27) Obwohl sich diese Passage fast wörtlich auch in *Sein und Zeit*

dass der Status des Man als Existenzial durchaus damit in Einklang gebracht werden kann, dass dieses Strukturmerkmal verschiedenen, individuellen Aneignungen und geschichtlichen Wandlungen unterworfen ist: „*Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins.* Es hat selbst wieder verschiedene Möglichkeiten seiner daseinsmäßigen Konkrektion. Eindringlichkeit und Ausdrücklichkeit seiner Herrschaft können geschichtlich wechseln.“ (GA 2, 172) Allerdings ist mir keine Stelle bekannt, an der sich Heidegger tatsächlich mit konkreten, geschichtlichen Wandlungen des Miteinanderseins auseinandersetzt und diese in seine Überlegungen einbezieht. Diese Thematik wird wieder aufgegriffen anhand der Frage, ob Heideggers Geschichtlichkeit es vermag, die konkrete Geschichte des Miteinanderseins zu erreichen. Siehe Kapitel 18.4.3.

⁴²⁸ Die Fortsetzung des Zitats lautet: „Sieh, es fand sich kein einzelner Soldat, der die Hand an Cajus Marius zu legen wagte: das war die Wahrheit. Aber nur drei oder vier Frauenzimmer, die sich als Menge fühlten und einigermaßen hoffen könnten, daß niemand bestimmt sagen könne, wer es war oder wer den Anfang machte: die hätten den Mut gehabt – welche Unwahrheit! Die erste Unwahrheit ist hierbei die, daß ‚die Menge‘ tue, was entweder nur *der Einzelne* in der Menge tut oder *jeder Einzelne* tut. Denn eine Menge ist ein Abstraktum, das keine Hände hat, dagegen hat in der Regel jeder Einzelne zwei Hände; und wenn er dann als Einzelner seine beiden Hände an Cajus Marius legt, so sind es die beiden Hände dieses Einzelnen und doch wohl nicht die Hände seines Nachbarn, und noch weniger die der Menge die keine Hände hat. Sodann ist die zweite Unwahrheit die, daß die Menge den ‚Mut‘ zu etwas haben soll, während doch selbst der Feigste unter allen Einzelnen niemals so feig war, wie es die Menge immer ist. Denn jeder Einzelne, der sich in die Menge hineinflüchtet und also feige nicht der Einzelne zu sein wagt und weder soviel Mut hat, um die Hand an Cajus Marius zu legen, noch soviel, um zu bekennen, daß er den Mut dazu nicht hat: er schießt seine Portion Feigheit zu ‚der Feigheit‘ zu, welche das Wesen der Menge ausmacht.“ (SGW1 GWS, 81 f. / SKS 16, 89)

findet, lässt sich doch ein feiner, sehr wichtiger Unterschied zu den früheren Ausführungen erkennen:

Das Man *entlastet* so das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit. Nicht nur das; mit dieser Seinsentlastung kommt das Man dem Dasein entgegen, sofern in diesem die Tendenz zum Leichtnehmen und Leichtmachen liegt. Und weil das Man mit der Seinsentlastung dem jeweiligen Dasein ständig entgegenkommt, behält es und verfestigt es seine hartnäckige Herrschaft. Jeder ist der Andere und Keiner er selbst. Das *Man*, mit dem sich die Frage nach dem *Wer* des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das *Niemand*, dem alles Dasein im Untereinandersein sich je schon ausgeliefert hat. (GA 2, 170)

Entscheidend ist der letzte Satz, den Heidegger gegenüber der früheren Fassung hinzugefügt hat; denn dadurch deutet Heidegger an, dass „das Man“ seines Erachtens keineswegs „ein Nichts ist“ (GA 2, 171), das einfach mit der Verantwortungslosigkeit identifiziert werden kann, sondern als ein positives Phänomen bedacht werden muss, das einen Großteil unseres Lebens ausmacht und eine eigene Form der Individuation (wenn auch eine uneigentliche) darstellt; mit anderen Worten ist der „unpersönliche“ Modus des Selbstseins, den das Man-selbst bezeichnet, ein entscheidender Bestandteil unseres sozialen Lebens, der für eine umfassende Soziologie des Daseins analysiert werden müsste, inklusive seiner eigenen Formen der Zurechnung von Verantwortung.

Das stärkere Argument für die Notwendigkeit des Man stützt sich auf die Situiertheit des Philosophierens, die eine der zentralen Einsichten des frühen Heideggers darstellt.⁴²⁹ Es ist in der geschichtlichen Situiertheit faktischen Lebens begründet, dass eine durchschnittliche Verständigkeit notwendig zu dessen Struktur gehört. Sofern auch die philosophische Auslegung im faktischen Leben ihren Ausgangspunkt nimmt und nur als Tendenz zu einem genuinen Auslegungsvollzug, die in diesem selbst angelegt ist, verständlich wird, ist auch die Philosophie an die durchschnittliche Verständigkeit rückgebunden. Die philosophische Auslegung kann daher ihrer lebensweltlichen Verankerung in der gegenwärtigen Situation nicht entkommen; vielmehr kommt es darauf an, diese Verankerung explizit in die Untersuchung mit einzubeziehen und durch destruisierende Kritik die vorgegebenen Erfahrungshorizonte und die tradierten Begrifflichkeiten für deren Explikation möglichst durchsichtig zu machen.⁴³⁰

⁴²⁹ Siehe Kapitel 10.1.2.

⁴³⁰ Gerade der Aspekt, dass im alltäglichen Dasein eine Auslegung seiner selbst mitgegeben ist, die bereits auf bestimmte Begrifflichkeiten festgelegt ist, ist für Heidegger besonders wichtig: „In dem, wie das Dasein in seiner Welt über die Weise des Umgangs mit seiner Welt spricht, ist mitgegeben eine *Selbstausslegung des Daseins*. [...] Im Miteinandersprechen, in dem, was man so herumspricht, liegt jeweils die Selbstausslegung der Gegenwart, die in diesem Gespräch sich aufhält.“ (GA 64, 113) – „Wie wir noch sehen werden, gehören die Sprache und die Rede selbst zum Dasein als In-der-Welt-sein und Miteinandersein, und wir werden sehen, wie von da aus notwendig bestimmte Selbstausslegungen des Daseins, bestimmte Begriffe, die das Dasein von sich selbst bildet, vorgezeichnet

Aus der Notwendigkeit des Man ergeben sich für Heidegger zwei wesentliche Konsequenzen, die sein Projekt von jenem Kierkegaards unterscheiden. Erstens folgt daraus ein fundamentales Ernstnehmen des Man als Ausgangspunkt für die philosophische Auslegung. Auf diesen Aspekt macht Heidegger in zahlreichen Vorlesungen und Vorträgen von *Hermeneutik der Faktizität* bis *Sein und Zeit* wiederholt und nachdrücklich aufmerksam. Heidegger führt dies sogar zur Einsicht in den Vorrang des uneigentlichen Daseinsvollzugs im Man gegenüber dem eigentlichen Vollzug; die Eigentlichkeit ist erst auf Basis der Uneigentlichkeit und als deren Modifikation möglich: „Wir hörten, daß das Dasein *zunächst nicht* im Eigenen lebt. Zunächst und alltäglich ist gerade die eigene Welt und das eigene Dasein am fernsten, das erste ist gerade die Welt, in der man miteinander ist; erst aus dieser heraus vermag man mehr oder minder echt, in die eigene Welt hineinzuwachsen.“ (GA 20, 339 f.) Zweitens wäre es falsch, das Man vom Selbstsein des Daseins zu trennen, indem man etwa das Man als Fremdbestimmtheit im Gegensatz zu der Selbstbestimmung des eigentlichen Selbst setzt. Heidegger insistiert darauf, dass das Man eine Antwort auf die Frage nach dem Wer des Daseins ist; das Man ist eine Form des Selbstseins, nämlich dessen uneigentliche Weise, die im alltäglichen Dasein dominiert, und kann daher nicht als bloße Fremdbestimmtheit charakterisiert, sondern muss auch als eine Form von Selbstbestimmung verstanden werden: Im Man „liegen die Möglichkeiten meines Daseins, und aus dieser Einebnung heraus ist das ‚Ich bin‘ möglich“ (GA 64, 114). Das Man-selbst ist für Heidegger nicht nur eine Form des Selbst; für ihn ist es zudem so, dass ein Selbstsein, das nicht im Man-selbst liegt oder sich als dessen (eigentliche) Modifikation vollzieht, undenkbar ist.

12.4.3. Die Ursprünglichkeit des Selbst

Kierkegaards Konzeption des Selbst ist anders beschaffen. In *Die Krankheit zum Tode* schreibt das Pseudonym Anti-Climacus: „Das Verzweifeln liegt im Menschen selbst; wäre es aber keine Synthese, könnte er gar nicht verzweifeln, und wäre die Synthese nicht ursprünglich von Gottes Hand im rechten Verhältnis, könnte er auch nicht verzweifeln.“ (SGW1 KT, 13 / SKS 11, 132) Anti-Climacus argumentiert, dass die Möglichkeit der Verzweiflung darauf beruht, dass das Selbst eine Aufgabe im doppelten Sinn ist: Es ist einerseits eine Aufgabe, sofern es dem Selbst *gegeben* ist, dieses Selbst zu sein, das es ist; das Selbst kann es sich nicht aussuchen, nicht dieses Selbst zu sein. Andererseits ist das Selbst auch eine Aufgabe, sofern es ihm *aufgegeben* ist, allererst dieses Selbst zu *werden*, das es ist; das Selbst ist nicht einfach, was es ist, sondern muss erst es selbst werden (vgl. Grøn 1999, 20). Der entscheidende Aspekt an dieser Bestimmung – der den Unterschied zu Heidegger markiert – ist der Verweis auf eine

sind“ (GA 20, 343) – „Jede Sprache ist – wie das Dasein selbst – in ihrem Sein *geschichtlich*.“ (GA 20, 373)

Ursprünglichkeit des Selbst (das von einem Anderen gesetzt wurde); für Kierkegaard ist diese Ursprünglichkeit die alles entscheidende Voraussetzung, ohne welche die Analyse der Formen der Verzweiflung, wie sie im ersten Abschnitt der *Krankheit zum Tode* vorgetragen wird, überhaupt keinen Sinn machen würde.⁴³¹

Die Möglichkeit der Form der Verzweiflung, die darin besteht: „verzweifelt man selbst sein zu wollen“ (SGW1 KT, 11 / SKS 11, 130) dient Anti-Climacus als phänomenaler Nachweis, dass das Selbst sich nicht selbst gesetzt haben kann, sondern durch ein Anderes gesetzt werden musste. Was entdeckt das Selbst in dieser Verzweiflung? Wenn das Selbst verzweifelt es selbst sein will, wird es damit konfrontiert, dass es eine Ursprünglichkeit seines Selbst gibt, über die es nicht frei verfügen kann, sondern die sich ihm als Aufgabe stellt. Die Form der Verzweiflung, die darin besteht, man selbst sein zu wollen, wäre nicht verständlich, wenn das Selbst nicht in der Situation stehen würde, sich zu seiner (von einem Anderen) gegebenen Ursprünglichkeit verhalten zu müssen.

Die Ursprünglichkeit des Selbst muss als Aufgabe im strengen Sinn verstanden werden: Es ist die Aufgabe für das Selbst, dieses Selbst, das es ursprünglich bereits ist, allererst zu werden. Die Ursprünglichkeit des Selbst ist dabei nicht inhaltlich bestimmt, sondern rein formal gedacht. Es handelt sich gerade deswegen um eine formale Bestimmung, weil die Ursprünglichkeit, die das Selbst ist und werden soll, immer nur als Aufgabe für dieses Selbst zugänglich ist. Unabhängig von der Konfrontation mit der Aufgabe, dieses Selbst zu werden, ließe sich auch nicht von der Ursprünglichkeit des Selbst sprechen.⁴³² Ungeachtet dieser formalen Bestimmung der Ursprünglichkeit als Aufgabe, handelt es sich dabei um ein Moment der Bestimmtheit des Selbst, die nicht auf seine uneigentlichen Formen angewiesen ist oder sich als Modifikation dieser verstehen ließe. Es dient vielmehr gerade als Grund dafür, dass sich die uneigentlichen Formen des Selbst als solche ausweisen lassen; erst mit Blick auf die Ursprünglichkeit des Selbst, die sich ihm als Aufgabe stellt, erweisen sich die Bemühungen des Selbst, aus eigener Kraft es selbst zu sein, als Verzweiflung.

12.5. Zusammenfassung der Unterschiede

Pointiert zusammengefasst bestehen zwischen Kierkegaards Ausführungen zur Menge und Heideggers Analyse des *Man* die folgenden Unterschiede: Erstens ist für Heideg-

⁴³¹ Ich knüpfe mit meiner Deutung der *Krankheit zum Tode* an die Interpretation von Mjaaland an, ohne ihr im Detail zu folgen. Dieser betont, dass die Verzweiflung einen zweifachen Ursprung hat: Einerseits das Selbst, das in seinem Selbstverhältnis scheitert; aber andererseits auch das Verhältnis zu einem Anderen, sofern das Selbstverhältnis nur in diesem Verhältnis zu diesem Anderen gelingen kann (vgl. Mjaaland 2005, 65).

⁴³² Die teleologische Struktur des Selbst, die in dieser Bestimmung der Ursprünglichkeit als Aufgabe begründet liegt, wird in Kapitel 16.5.1 weiter verfolgt.

ger das Man ein notwendiges Strukturmerkmal des Daseins, während die Menge bei Kierkegaard eine Bedingung darstellt, die letztlich nur aus kontingenten Gründen ihre Dringlichkeit hat. Zweitens ist das eigentliche Selbstsein bei Heidegger nur als Modifikation des Man-selbst möglich, weswegen seines Erachtens in allen Analysen vom durchschnittlichen Verständnis ausgegangen werden muss, während sich bei Kierkegaard keine vergleichbare Notwendigkeit findet, die konkreten Ausformungen der Menge für ein eigentliches Verständnis, was es heißt, ein Selbst zu sein, mit einzubeziehen: Er geht davon aus, auf eine Ursprünglichkeit des Selbst verweisen zu können, die nicht auf die Menge rückbezogen bleibt.⁴³³ Damit wird die Interpretation gestützt, dass Heidegger zwar mit der Auswahl der leitenden Phänomene und der Begrifflichkeiten zu ihrer Beschreibung an Kierkegaard anknüpft, dass sich der Status seiner Analysen aber grundlegend von den Ausführungen des Dänen abhebt.

⁴³³ Vielleicht wollte Heidegger darauf hinaus, als er erklärte, für Kierkegaard sei „nichts fraglich als die eigene Reflexion, die er betrieb“ (GA 63, 30).

13. Selbst und Dasein

Heideggers Bestimmung des Daseins in *Sein und Zeit* wurde häufig insbesondere mit der Anti-Climacus-Schrift *Die Krankheit zum Tode* in einen Zusammenhang gebracht.⁴³⁴ Diesen Topos der Forschung zum Verhältnis von Kierkegaard und Heidegger aufgreifend, soll in diesem Kapitel der Zusammenhang der Bestimmung der Grundverfassung des Daseins in der Einleitung von *Sein und Zeit* mit der Bestimmung des Selbst im ersten Abschnitt der *Krankheit zum Tode* untersucht werden.

Die Tendenz der Forschungsliteratur, sich auf Heideggers Anknüpfung an Kierkegaards Bestimmung des Selbst zu konzentrieren, wird durch eine Stelle in den erst unlängst veröffentlichten *Schwarzen Heften* erstmals bestätigt. In einer Aufzeichnung mit dem Titel „Mein Verhältnis zu Kierkegaard“ aus dem Jahr 1941 schreibt Heidegger:⁴³⁵ „Warum kommt aber der ‚Kierkegaard‘ vor und weshalb wird sein Sprachgebrauch übernommen und ‚Existenz‘ ‚existenziell‘? – Weil hier ein Versuch vorliegt, innerhalb der abendländischen Metaphysik und zwar der neuzeitlichen von der Subjektivität aus das *Selbstsein* des Menschen wesentlich zu begreifen.“ (GA 96, 215) Er fügt dieser Aussage wenig später einen weiteren Kommentar hinzu, der für unsere Ausführungen sehr erhellend ist: „‚Philosophisch‘ im Sinne der hier gefragten Seinsfrage, ist gerade aus den erbaulichen Schriften mehr zu lernen, weil hier das Existenzielle, das Selbstsein ins Wissen kommt und nicht die Hegelsche Metaphysik.“ (GA 96, 216) Demnach sind Kierkegaards „erbauliche Schriften“ insofern philosophisch lehrreich, als in ihnen die Thematik des Selbstseins in besonderer Weise in den Blick genommen wird, und zwar ohne Überformung durch die hegelsche Metaphysik. Wenn wir der Vermutung folgen, dass Heideggers Äußerungen zu Kierkegaards „erbaulichen Schriften“ auch auf *Die Krankheit zum Tode* bezogen werden können,⁴³⁶ liefert uns diese Aufzeichnung die rezeptionshistorische Basis dafür, Heideggers Analytik des Daseins mit dieser Schrift in einen Zusammenhang zu bringen.

Die folgende Untersuchung wird jedoch zeigen, dass sich das Verhältnis auch hier als ein doppeldeutiges erweist: Während die Gemeinsamkeiten der beiden Denker deutlich

⁴³⁴ Vgl. etwa die Deutung von Magurshak, der als Konklusion einer seiner Arbeiten zum Verhältnis von Kierkegaard und Heidegger schreibt: „For now, it has at least been shown to what extent *Being and Time* seems to have been influenced by *The Sickness unto Death*, and in what respect the latter's contribution to existential phenomenology is more adequate than that of the former.“ (Magurshak 1987, 237)

⁴³⁵ Diese Aufzeichnung wird im dritten Abschnitt dieser Arbeit ausführlich diskutiert und nimmt für die dort vorgetragene Interpretation von Heideggers Kierkegaard-Bild eine zentrale Stellung ein.

⁴³⁶ Siehe Kapitel 9.3.2.

zum Vorschein treten, stößt die Untersuchung auch auf Unterschiede, die gegen eine enge Zusammenführung von Kierkegaards Selbst und Heideggers Dasein sprechen.

Das Kapitel beginnt mit einer Untersuchung des Zusammenhangs, in dem die einzelnen Strukturmomente der formal anzeigenden Bestimmung des Daseins zu den Merkmalen des Selbst in *Die Krankheit zum Tode* stehen; dabei stehen insbesondere die Dimensionen des *Seinsverhältnisses* und *Seinsverständnisses* im Mittelpunkt (13.1). Anschließend wird diese Betrachtung der Bestimmungsstücke durch drei Exkurse vertieft: Erstens wird nachgezeichnet, wie Kierkegaards Emphase auf die Rolle, die das Wie (im Gegensatz zum Was) der Existenz für dessen Verständnis spielt, in Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen aufgegriffen und in *Sein und Zeit* in die Unterscheidung von kategorialen und existenzialen Bestimmungen eingearbeitet wird (13.2). Zweitens wird die Entwicklung des Begriffs der Existenz untersucht; während es eindeutig ist, dass Heidegger mit seiner Verwendung dieses Begriffs an Kierkegaard anknüpft, bedarf es einer genauen Prüfung, um die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in ihrem Verständnis dieser Kategorie herauszuarbeiten (13.3). Drittens folgt eine Untersuchung der Rolle, die „der Einzelne“ in Kierkegaards bzw. die „Jemeinigkeit“ in Heideggers Werk spielen; hierbei zeigt sich eine bemerkenswerte Parallele zwischen den beiden Denkern, was die Form der Adressierung ihres Werks betrifft (13.4). Abgerundet wird das Kapitel durch eine kurze Zusammenfassung (13.5).

13.1. Das Selbst in *Die Krankheit zum Tode* und das Dasein in *Sein und Zeit*

Die formal anzeigende Bestimmung des Daseins in § 4 von *Sein und Zeit* lautet:

Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins.* (GA 2, 16)

Im Folgenden sollen die einzelnen Strukturmomente dieser Bestimmung auf ihr Verhältnis zu den Ausführungen in *Die Krankheit zum Tode* hin befragt werden.

Insbesondere mit seiner Bestimmung des Daseins als eines *Seinsverhältnisses* konnte Heidegger an Anti-Climacus anknüpfen.⁴³⁷ Sie erinnert an die Formulierung aus der

⁴³⁷ Heidegger sieht jedoch auch in Hinblick auf die Bestimmung des Daseins als Seinsverhältnis Unterschiede. Siehe Kapitel 13.3.

Krankheit zum Tode: „Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das im Verhältnis, daß sich das Verhältnis zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß sich das Verhältnis zu sich selbst verhält.“ (SGW1 KT, 10 / SKS 11, 129) Eine ähnliche Formulierung findet sich bei Heidegger erstmals in seiner *Augustinus-Vorlesung*; dort bestimmt er die *Selbsthabe* im Rahmen der augustinischen Anthropologie als die „Bekümmernis um das Sein seiner selbst“ (GA 60, 245). Diese ist dadurch bestimmt, dass „das Leben erfährt, daß es in seinem vollen Eigenvollzug um es selbst, um sein *Sein* geht“ (GA 60, 243).⁴³⁸ Angesichts dieses Zusammenhangs wirkt Heideggers in *Sein und Zeit* geäußelter Einschätzung, dass es bei Kierkegaard nur um existenzielle Bestimmungen ginge, die existenziale Problematik ihm jedoch fremd sei (vgl. GA, 2, 313), unangemessen.⁴³⁹ Gerade die strukturellen Bestimmungen des Selbst, die sich in *Die Krankheit zum Tode* finden, waren ein Aspekt, an dem Heidegger an Kierkegaard anknüpfen konnte.

Wenn diese wichtige Korrektur berücksichtigt wird, scheint mir Heideggers Einschätzung aber doch ihre Berechtigung zu behalten: Durch eine handschriftliche Notiz in seinem Exemplar von *Sein und Zeit* verdeutlicht Heidegger, worum es ihm mit dieser Aussage geht. Er präzisiert, was mit „existenziale Problematik“ gemeint ist: „und zwar fundamentalontologische, d.h. auf die Seinsfrage als solche überhaupt zielende“ (GA 2, 313). An diesem Punkt kommt eine weitere Bestimmung ins Spiel: Heidegger bestimmt das Dasein nicht nur als *Seinsverhältnis*, sondern auch als *Seinsverständnis*. Dieses zweite Strukturmoment fügt der Bestimmung des Daseins ein Element hinzu, das in Anti-Climacus' Bestimmung des Selbst nicht enthalten ist. Darauf macht Heidegger in einer späteren Deutung aufmerksam: „Der ‚existenzielle‘ Existenzbegriff (Kierkegaards und Jaspers) meint das selbstseiende Selbst des Menschen, sofern es für sich als dieses Seiende interessiert ist. Der ‚existenziale‘ Existenzbegriff meint das Selbstsein des Menschen, sofern es sich nicht auf das seiende Selbst, sondern auf das Sein und den Bezug zum Sein bezieht.“ (GA 49, 39) Mit dieser Bestimmung – *Seinsverständnis* habend – erhält das Dasein eine ontologische Dimension, die auf eine Fragestellung abzielt, die in der *Krankheit zum Tode* in dieser Form nicht gestellt wird: die ontologische Frage nach der Bestimmung des Seienden überhaupt. Heidegger macht darauf aufmerksam, dass es dem Dasein nicht nur darum geht, sein eigenes Sein zu verstehen (dies ist etwas, auf das es auch dem in *Die Krankheit zum Tode* bestimmten Selbst ankommt; insofern reichen auch die dort entwickelten Bestimmungen in die existenziale

⁴³⁸ In den Notizen zu dieser Vorlesung notiert Heidegger auch die schon mehrmals erwähnten Zitate zum Zusammenhang von Selbstverhältnis und Gottverhältnis aus dem zweiten Abschnitt der *Krankheit zum Tode*. Siehe Kapitel 11.6.1 und 11.6.3.

⁴³⁹ Ich schließe mich hier Grøns Urteil an: „Bei Kierkegaard geht es nicht um bloß existenzielle, sondern um strukturelle Bestimmungen (besonders von Existenz und Selbst: was es heißt, ein Existierender zu sein, ein Selbst zu sein), die auf existenzielle *Möglichkeiten* hin befragt werden.“ (Grøn 2007, 257)

Problematik), sondern dass Dasein dadurch ausgezeichnet ist, nach dem Sein des Seienden überhaupt fragen zu können. In einem Brief an Löwith vom 20. August 1927 unterstreicht Heidegger die zentrale Stellung dieser Fragehinsicht in *Sein und Zeit*, wenn er erklärt, dass „die ‚vorbereitende‘ Analytik des Daseins (nicht ontologische Anthropologie!) einzig zielt auf die Aufklärung des zum Dasein gehörigen Seinsverständnisses. Dieses Verstehen gilt es auch am Dasein zu explizieren“ (Heidegger/Löwith 2014, o.S.).

Eine Bestimmung aus *Die Krankheit zum Tode*, die Heidegger im Gegenzug nicht aufgreift, ist jene des Menschen als Synthese. Anti-Climacus setzt, an seine Definition des Selbst als Selbstverhältnis anschließend, mit folgender Bestimmung des Menschen fort: „Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, vom Zeitlichen und Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthese.“ (SGW1 KT, 10 / SKS 11, 129) Heidegger äußert sich nicht explizit zu diesem Aspekt: Es ist aber naheliegend, dass diese Bestimmung für Heidegger als Reformulierung eines cartesianischen Substanzen-Dualismus erscheinen musste. Das Projekt von *Sein und Zeit* lässt sich insgesamt als Versuch verstehen, die cartesianische Ontologie zu überwinden. In diesem Licht wurde diese Bestimmung des Menschen als Synthese von begrenzenden und entgrenzenden Polen – die Anklänge an die klassische Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa* erkennen lässt – von Heidegger vermutlich als abzulehnender Einfluss der an Descartes anknüpfenden Tradition gedeutet, den es sich nicht weiter zu verfolgen lohnt, weswegen er diesen Aspekt auch einfach übergangen ist.

Eine Gemeinsamkeit mit der Anti-Climacus-Schrift lässt sich hingegen in Hinblick auf die methodische Vorgehensweise erkennen. Hier zeigen sich Parallelen zwischen den ersten Abschnitten der *Krankheit zum Tode* und von *Sein und Zeit*. Die Analytik des Daseins untersucht dieses, „wie es *zunächst und zumeist* ist, in seiner durchschnittlichen *Alltäglichkeit*“ (GA 2, 23). Diese Vorgehensweise, sich der Bestimmung des Daseins über die Analyse seiner alltäglichen Formen zu nähern, spiegelt den Gang der *Krankheit zum Tode* wider, in der ebenfalls auf dem Umweg über die Analyse der Verzweiflung entfaltet wird, was es heißt, ein Selbst zu sein (vgl. Grøn 2007, 250). Dieser Zusammenhang lässt sich wiederum anhand der Notizen zur *Augustinus-Vorlesung* bekräftigen; denn neben den Zitaten zur formalen Bestimmung des Selbst, finden sich weitere Hinweise auf Kierkegaard im Zusammenhang mit der Analyse der *tentatio*, die als eine erste Vorzeichnung von Heideggers Konzeption des Verfallens gesehen werden kann.⁴⁴⁰ Dass der Status, den die Verfallensformen des Daseins dabei erhalten, bei Kierkegaard und Heidegger ein anderer ist,⁴⁴¹ zeigt sich auch hier: Denn während es in

⁴⁴⁰ Siehe Kapitel 11.6.4.

⁴⁴¹ Es müsste hier auch noch genauer beachtet werden, dass bei Heidegger Alltäglichkeit nicht mit Uneigentlichkeit gleichgesetzt werden kann, obgleich sich diese beiden Ebenen im Rahmen der

Die Krankheit zum Tode eindeutig ist, dass die Verzweiflung etwas ist, was letztlich überwunden werden soll – auch wenn es fraglich ist, ob diese Überwindung für das endliche Selbst glücken kann –, macht ein Streben nach einer Überwindung der Alltäglichkeit im Rahmen von Heideggers Konzeption keinen Sinn. Denn die Alltäglichkeit macht gerade die grundlegende Sinnsphäre aus, aus der heraus das Dasein immer lebt und der es nie entfliehen kann.

Ein weiterer Aspekt, der hier abschließend untersucht werden soll, ist die Bestimmung des Selbst als Gesetztes. Anti-Climacus schreibt:

Ein solches Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ein Selbst, muß sich entweder selbst gesetzt haben oder durch ein anderes gesetzt sein. Ist das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, durch ein anderes gesetzt, so ist das Verhältnis freilich das Dritte, aber dieses Verhältnis, das Dritte, ist so doch wieder ein Verhältnis und verhält sich zu dem, was das ganze Verhältnis gesetzt hat. Solch ein abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist das Selbst des Menschen, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und sich in diesem Zusichselbstverhalten zu einem anderen verhält. (SGW1 KT, 10 f. / SKS 11, 129 f.)

Es ist eine gängige These, dass durch diese Rede vom *Gesetzsein* des Selbst Heideggers Bestimmung der *Geworfenheit* des Daseins vorgezeichnet wird. In der Geworfenheit „enthüllt sich, daß Dasein je schon als meines und dieses in einer bestimmten Welt und bei einem bestimmten Umkreis von bestimmten innerweltlichen Seienden ist“ (GA 2, 293). Gemeinsam mit dem im *Seinsverhältnis* vorgezeichneten Entwurf-Charakter des Daseins – der Befähigung des Daseins, sich auf Möglichkeiten hin zu entwerfen –⁴⁴² konnte *Die Krankheit zum Tode* somit als Vorbild für Heideggers Bestimmung des Daseins als geworfen und entwerfend – als „geworfener Entwurf“ (GA 2, 378) – verstanden werden. Wichtigster Vertreter dieser These ist Theunissen, der bereits in seinen frühen Arbeiten „Kierkegaards Einfluß auf Heideggers Interpretation des menschlichen Daseins als Einheit von ‚Geworfenheit‘ und ‚Entwurf‘“ (Theunissen 1979, 507) betont und diese Ansicht auch in seinen späteren Arbeiten weiter vertritt: „Heidegger bringt das Sich-zu-sich-Verhalten auf den Begriff der Existenzialität, demzufolge es dem Dasein in seinem Sein um dieses Sein selbst geht, und das Gesetzsein auf den Begriff der Faktizität, wonach das Dasein je sein Sein als seiniges zu sein hat.“ (Theunissen 1993, 45)

Obwohl auch mir eine Anknüpfung an diesem Punkt plausibel erscheint,⁴⁴³ möchte ich drei Vorbehalte nennen, die gegen eine Identifizierung von Gesetzsein und Gewor-

konkreten Durchführung der Analytik des Daseins – ob beabsichtigt oder nicht – immer wieder überlappen. Siehe Kapitel 12.3.

⁴⁴² Heidegger erklärt: „Zur Seinsverfassung des Daseins gehört der *Entwurf*: das erschließende Sein zu seinem Seinkönnen.“ (GA 2, 293)

⁴⁴³ Sie wurde von mir in meiner früheren Arbeit stark betont (vgl. Thonhauser 2011a, 94 f.).

fenheit sprechen.⁴⁴⁴ Ich möchte zunächst zwei Aspekte nennen, die sich in Heideggers Bestimmung der Geworfenheit finden, in Kierkegaards Rede vom Gesetzsein hingegen nicht – oder zumindest nicht in dieser betonten Form – vorkommen. Anschließend soll ein Aspekt angeführt werden, der bei Kierkegaard eine Rolle spielt, bei Heidegger aber nicht aufgegriffen wird.

Erstens wird die Geworfenheit bei Heidegger explizit vom Entwurf her gedacht. Das Dasein hat seine Geworfenheit existierend, das heißt entwerfend, zu übernehmen: „*Als dieses Seiende*, dem überantwortet es einzig als das Seiende, das es ist, existieren kann, *ist es existierend* der Grund seines Seinkönnens.“ (GA 2, 377) Gerade weil dem Dasein sein „Woher“ auf radikale Weise rätselhaft und verhüllt bleibt (vgl. GA 2, 180 f.), wird es ihm selbst übertragen, den Grund für das eigene Sein zu übernehmen. Weil es sich auf keinen anderen Grund berufen kann, hat das Dasein – obwohl es sich als Geworfenes vorfindet – selbst dieser Grund zu sein: „Und wie *ist* es dieser geworfene Grund? Einzig so, daß es sich auf Möglichkeiten entwirft, in die es geworfen ist. Das Selbst, das als solches den Grund seiner selbst zu legen hat, kann dessen *nie* mächtig werden und hat doch existierend das Grundsein zu übernehmen. Der eigene geworfene Grund zu sein, ist das Seinkönnen, darum es der Sorge geht.“ (GA 2, 377) Durch diese Aufgabe, die Rolle des in der Geworfenheit sich uneinholbar entziehenden Grund übernehmen zu müssen, wird ein Nachdruck auf den Entwurf-Charakter des Daseins gelegt, der in der Rede vom Gesetzsein nicht in gleicher Weise anklingt.

Zweitens wird der Entwurf-Charakter des Daseins gleichwohl als begrenzter, durch die konkreten Umstände bestimmter, gedacht; an diesem Punkt kommt wiederum die Geworfenheit respektive die Faktizität ins Spiel.⁴⁴⁵ Die Möglichkeiten, auf die sich das Dasein entwerfen kann, sind keine beliebigen, sondern durch die jeweilige Faktizität vorgegebene:⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ Erschwert wird die Untersuchung an diesem Punkt dadurch, dass es keine interpretatorische Einigkeit darüber gibt, wie die Rede vom Gesetzsein bei Kierkegaard zu verstehen ist: Diese Frage war Gegenstand zahlreicher Debatten, die gerade in Hinblick auf das Verständnis des Gesetzseins zu keiner Klärung, sondern bestenfalls zu einer Verdeutlichung der divergierenden interpretatorischen Ansätze führte. Ich beziehe mich hier insbesondere auf die von Theunissen ausgelöste Debatte (vgl. Theunissen 1991 und 1993), die vor allem im *Kierkegaard Studies Yearbook* 1996 dokumentiert ist. Im Rahmen unserer Fragestellung sollte dabei bedacht werden, dass Theunissens Interpretation gerade durch den Bezug auf Heidegger bzw. durch den Appell an ein an Heidegger geschultes Vorverständnis ihre Plausibilität erhält; die Analytik des Daseins dient als sachliche Stütze, um eine Deutung des Gesetzseins des Selbst im Sinn der Geworfenheit überzeugend zu machen. Wenn diese Voraussetzung berücksichtigt wird, dann ist klar, dass Einwände, die gegen die Deutung von Theunissen vorgebracht werden können, auch gegen einen engen Zusammenhang von Heideggers und Kierkegaards Ausführungen sprechen, und umgekehrt.

⁴⁴⁵ Heidegger schreibt dazu: „Die Tatsächlichkeit des Faktum Dasein, als welches jeweilig jedes Dasein ist, nennen wir seine Faktizität.“ (GA 2, 75)

⁴⁴⁶ Woher das Dasein seine Möglichkeiten schöpft, beantwortet Heidegger im Rahmen seiner Ausführungen zur Geschichtlichkeit. Siehe Kapitel 17.

Die Möglichkeit als Existenzial bedeutet nicht das freischwebende Seinkönnen im Sinne der ‚Gleichgültigkeit der Willkür‘ (libertas differentiae). Das Dasein ist als wesenhaft befindliches je schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten, als Seinkönnen, das es *ist*, hat es solche vorbeigehen lassen, es begibt sich ständig der Möglichkeit seines Seins, ergreift sie und vergreift sich. Das besagt aber: das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch *geworfene Möglichkeit*. (GA 2, 191)

Die Faktizität bekommt dadurch einen Stellenwert für das Möglichsein des Daseins, der im Gesetzsein des Selbst wiederum nicht – oder zumindest nicht so pointiert – angedacht ist. Gemeinsam laufen diese beiden Bestimmungen auf eine Verflechtung von Geworfenheit und Entwurf hinaus, die sich bei Anti-Climacus – trotz der Bestimmung des Menschen als Synthese entgegengesetzter Elemente – in dieser Form nicht findet.

Schließlich ist die Rede vom Gesetzsein des Selbst in *Die Krankheit zum Tode* verbunden mit dem Verweis auf eine Ursprünglichkeit des Selbst, der in *Sein und Zeit* nicht aufgegriffen wird. Mit der Betonung des entwerfenden Daseins, das – sich als geworfenes vorfindend – seinen eigenen Grund zu übernehmen hat, wird in *Sein und Zeit* ein solcher Verweis auf Ursprünglichkeit dezidiert ausgeschlossen. Im Rückgriff auf die Ausführungen im vorherigen Kapitel scheint es mir problematisch, diese Ursprünglichkeit im Licht eines an Heidegger geschulten Vorverständnisses im Sinn der Faktizität zu deuten: Eine solche Interpretation, die das Gesetzsein auf die Bedingtheiten, die der umweltliche und mitweltliche Kontext mit sich bringt, reduziert, wird der spezifischen argumentativen Funktion, welche die Ursprünglichkeit des Selbst als Ermöglichungsbedingung der Verzweiflung hat, nicht gerecht.⁴⁴⁷

Anhand dieser Ausführungen zeigt sich, dass Heideggers Analytik des Daseins in mehreren Elementen von der Bestimmung des Selbst, die in der *Krankheit zum Tode* entwickelt wird, abweicht, weswegen eine leichtfertige Identifizierung vermieden werden sollte. Gleichwohl wird aber auch deutlich, dass die grundlegenden Ansätze beider Modelle Konvergenzen aufweisen, die es sachlich nahelegen, dass hier eine Anknüpfung Heideggers an Kierkegaard stattgefunden hat. Während die Texte aus der Marburger Zeit es aufgrund der spärlichen Hinweise auf Kierkegaard nicht zulassen, die Anknüpfung über ein Aufzeigen sachlicher Parallelen hinaus nachzuweisen, kann eine Bezugnahme auf Kierkegaard bei der Bestimmung des Daseins als *Seinsverhältnis* und bei der Analyse des Verfallens in den frühen Freiburger Vorlesungen, insbesondere der *Augustinus-Vorlesung*, auch anhand expliziter Hinweise in den Texten belegt werden.

⁴⁴⁷ Siehe Kapitel 12.4.3.

13.2. Kategoriale und existenziale Bestimmungen

1931 schreibt Brecht, dass die „philosophisch wahrhafte epochale Bedeutung Kierkegaards“ darin bestehe, „daß er nach einer nicht nur Jahrhunderte, sondern Jahrtausende alten andersartigen Tradition das Wie der menschlichen Existenz zum Thema der philosophischen Besinnung gemacht hat“ (Brecht 1931, 5). Dies ist ein Aspekt, der bei Heidegger emphatisch aufgegriffen wurde: Die Frage nach dem Wie des faktischen Lebens ist bereits in den frühen Freiburger Vorlesungen ein Grundmotiv. In der methodischen Besinnung der *Jaspers-Rezension* betont Heidegger, dass es auf das Wie der Aneignung im eigenen Vollzug ankomme (vgl. GA 9, 35). Ebenso erklärt er in seiner *Paulus-Vorlesung*, für das urchristliche Leben sei das „Wie des Sich-Verhaltens“ (GA 60, 95) entscheidend. In der *Augustinus-Vorlesung* und dem *Natorp-Bericht* wird vollends klar, dass die Frage nach dem „Wie des Seins des Lebens“ (GA 60, 242) bzw. dem „Wie des faktischen Lebens“ (GA 62, 351) die entscheidende Sache ist, die Heidegger erforschen möchte. In *Sein und Zeit* und den umliegenden Marburger Vorlesungen spricht Heidegger zumeist nicht mehr vom Wie, sondern vom Wer des Daseins: „Das Dasein ist nicht durch die Washeit, sondern – wenn wir den Ausdruck bilden dürfen – durch die *Werheit* konstituiert. Die Antwort gibt nicht eine Sache, sondern ein Ich, Du, Wir.“ (GA 24, 169)

Die zentrale Einsicht, mit der Heidegger an Kierkegaard anknüpfen konnte und die in der Rede vom Wie zum Ausdruck kommt, wird in den frühen Freiburger Vorlesungen nachdrücklich entfaltet: Faktisches Leben hat eine ihm eigene Form der Zugänglichkeit, die es von anderen Seienden unterscheidet; was es heißt, zu existieren, ist nicht objektiv feststellbar, sondern nur im jeweiligen Vollzug der Existenz erfahrbar.⁴⁴⁸ In *Sein und Zeit* wird diese Einsicht in den Grundansatz der Analytik des Daseins aufgenommen und in der Unterscheidung von kategorialen und existenzialen Bestimmungen methodisch fixiert: „Alle Explikate, die der Analytik des Daseins entspringen, sind gewonnen im Hinblick auf seine Existenzstruktur. Weil sie sich aus der Existenzialität bestimmen, nennen wir die Seinscharaktere des Daseins *Existenzialien*. Sie sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden, die wir *Kategorien* nennen.“ (GA 2, 59) Heidegger insistiert darauf, dass die kategoriale Frage, die auf eine Was-Bestimmung des in Frage stehenden Seienden abzielt, bei allen anderen Seienden die angemessene ist, nicht jedoch, wenn nach dem Sein des Daseins gefragt wird; hier muss der Versuch einer Bestimmung immer auf das Wie zielen.

In der Einleitung zum ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* bringt Heidegger diesen Sachverhalt am eindringlichsten zum Ausdruck: Dass Dasein ein *Seinsverhältnis* ist, besagt,

⁴⁴⁸ In den frühen Freiburger Vorlesungen wird diese spezifische Zugangsweise des faktischen Lebens zu sich selbst als *Selbsthabe* bezeichnet. Siehe Kapitel 10.4.

dass diesem Seienden keine herkömmliche Wesenbestimmung zukommt; vielmehr ist es gerade das „Wesen“ dieses Seienden, dass es ihm selbst übertragen ist, sich selbst entwerfend zu bestimmen: „Das ‚Wesen‘ dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein. Das Was-sein (essentia) dieses Seienden muß, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (existentia) begriffen werden.“ (GA 2, 56) Wie Dasein jeweils ist, sein „Sosein“, ist diesem nicht vorgegeben, sondern muss von diesem selbst im Vollzug seines Seins bestimmt werden. Dies unterscheidet Dasein von allen anderen Seienden: „Alles Sosein dieses Seienden ist primär Sein. Daher drückt der Titel ‚Dasein‘, mit dem wir dieses Seiende bezeichnen, nicht sein Was aus, wie Tisch, Haus, Baum, sondern das Sein.“ (GA 2, 57) Heidegger bringt diesen Vorrang des Wie vor dem Was, der das Dasein auszeichnet, auch in der berühmten Formel zum Ausdruck: „*Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz.*“ (GA 2, 56)

13.3. Der Begriff der Existenz

Was hat es mit diesem Begriff der Existenz auf sich und welche Rolle spielte Kierkegaard dabei für Heidegger? Um diese Frage zu beantworten, soll zunächst Kierkegaards Existenzbegriff kurz skizziert und anschließend Heideggers Sichtweise auf das Verhältnis seines Existenzbegriffs zu jenem Kierkegaards diskutiert werden.

Zur Skizzierung des Existenzbegriffs, wie er bei Kierkegaard zu finden ist, sei hier auf eine Passage aus der *Nachschrift* zurückgegriffen, nämlich § 1 des 3. Kapitels aus dem zweiten Abschnitt des zweiten Teils dieser Schrift (vgl. SKS 7, 274-289). Das Kapitel trägt die Überschrift: „Die wirkliche Subjektivität, die ethische; der subjektive Denker“, der erste Paragraph den Titel: „Existieren; Wirklichkeit“. In den *Gesammelten Werken* von Gottsched und Schrempf erhielt diese Passage eine besondere Stellung, indem die *Nachschrift* unmittelbar davor geteilt wurde; während die vorherigen Teile der *Nachschrift* gemeinsam mit den *Philosophischen Brocken* in Band 6 der *Gesammelten Werke* zu finden sind, bildet dieser Paragraph den Anfang von Band 7. Zudem erhält dieses Textstück auch für Heideggers Kierkegaard-Rezeption dadurch eine Auszeichnung, dass Heidegger in einer späteren Vorlesung, in der er die *Nachschrift* als Kierkegaards „Hauptwerk“ bezeichnet (vgl. GA 49, 19), eine Stelle aus diesem Paragraphen heranzieht und ausführlich interpretiert, um Kierkegaards Existenzbegriff zu charakterisieren.⁴⁴⁹

Das Pseudonym Johannes Climacus eröffnet den Paragraphen mit der Feststellung: „In der Sprache der Abstraktion kommt das, was die Schwierigkeit der Existenz und des Existierenden ausmacht, eigentlich nie zum Vorschein, geschweige daß die Schwierigkeit erklärt würde.“ (SGW1 AUN2, 1 / SKS 7, 274) Climacus stellt hier zwei Perspek-

⁴⁴⁹ Diese Vorlesung wird im letzten Abschnitt ausführlich interpretiert. Siehe Kapitel 19.3.

tiven einander gegenüber: die Ansicht des abstrakten Denkens und die konkrete Situation des Existierenden. Dadurch soll darauf hingewiesen werden, dass im abstrakten Denken die Schwierigkeiten, welche die Situation des Existierenden ausmachen, nicht zum Vorschein kommen. Climacus erklärt: „Die Mißlichkeit der Abstraktion zeigt sich bei allen Existenzfrage, da entfernt die Abstraktion die Schwierigkeit, indem sie sie ausläßt, und rühmt sich dann alles zu erklären“ (SGW1 AUN2, 2 / SKS 7, 275). Aus der Perspektive der Abstraktion gesprochen lässt sich sagen: „Existieren, meint man, sei keine Sache, geschweige denn eine Kunst (wir existieren ja alle); aber abstrakt denken: das ist etwas.“ (SGW1 AUN2, 7 / SKS 7, 280) Doch dem hält Climacus entgegen: „Aber in Wahrheit existieren, also seine Existenz mit Bewußtsein durchdringen, zugleich ewig gleichsam weit über sie hinaus und doch in ihr gegenwärtig und doch im Werden: das ist fürwahr schwierig.“⁴⁵⁰ (SGW1 AUN2, 7 / SKS 7, 280) Aus der Sicht des abstrakten Denkens erscheint das Existieren als eine sehr gewöhnliche und deswegen uninteressante Angelegenheit, insofern es allen zukommt, zu existieren; dagegen sei die Befähigung, abstrakt zu denken, eine Auszeichnung, insofern sie nur wenigen zukommt. Climacus hält dem jedoch entgegen, dass mit „existieren“ – „in Wahrheit existieren“, wie er schreibt – etwas anderes gemeint ist, das sehr wohl eine Auszeichnung darstellt. Hier wird deutlich, dass in den beiden Aussagen, die hier gegenübergestellt werden, mit Existenz zwei verschiedene Sachverhalte bezeichnet werden: Während für das abstrakte Denken Existenz das Faktum meint, dass etwas ist bzw. vorhanden ist im Gegensatz zum Zustand, in dem es dies nicht ist, erhält das Existieren in der *Nachschrift* eine neue, eigens betonende Bedeutung. Existieren meint hier nicht das Faktum des Vorhandenseins, das allen Seienden gemeinsam ist, sondern eine ausgezeichnete Seinsweise. Im folgenden Paragraphen bemerkt Climacus, dass „das Existieren eines einzelnen Menschen [...] kein Sein wie das einer Kartoffel [ist], aber auch nicht ein Sein wie das der Idee“ (SGW1 AUN2, 27 / SKS 7, 302). Existenz bezeichnet ein eigenständiges, von diesen anderen Seinsweisen unterschiedenes Phänomen.⁴⁵¹ Durch diesen Bedeutungswandel kann die Existenz des Existierenden zum zentralen philosophischen Problem werden. Daran konnte Heidegger mit seiner Benennung des Seins des Daseins als Existenz anknüpfen.⁴⁵²

⁴⁵⁰ Diese beiden Sätze werden von Heidegger zur Charakterisierung von Kierkegaards Existenzbegriff herangezogen (vgl. GA 49, 20 ff.).

⁴⁵¹ Climacus schreibt zudem: „Darum sagen wir Menschen ja auch, wie unglücklich wir auch seien, sei es doch immer etwas Gutes, zu existieren; und ich erinnere mich eines Schwermütigen, der sich einmal mitten in seinem Leben, als er sich tot wünschte, beim Anblick eines Korbes mit Kartoffeln selbst die Frage stellte, ob er nicht mehr Freude zu existieren habe als eine Kartoffel. Aber ein einzelner Mensch zu sein ist auch keine reine Idee-Existenz. Als solche existiert nur der reine Mensch / der existiert nicht. Existenz ist beständig das Einzelne: das Abstrakte existiert nicht.“ (SGW1 AUN2, 27 / SKS 7, 301)

⁴⁵² Wilhelm Anz schreibt dazu: „Heideggers Interesse geht von Anfang an auf die Existenzialität der Existenz; sie ist die eigentliche Entdeckung Kierkegaards, auf der seine Bedeutung beruht.“ (Anz 1983, 24)

Heidegger neigt dazu, die Unterschiede seiner Bestimmung der Existenz zu jener Kierkegaards hervorzuheben, während er es unterlässt, die grundlegenden Gemeinsamkeiten eigens anzuführen. Als Beispiel für diese Vorgehensweise kann die Vorlesung vom SS 1932 herangezogen werden. Anhand der dort eingeschobenen „Erläuterung unseres Existenzbegriffs“ lässt sich Heideggers Deutung von Kierkegaards Rolle für die Entwicklung des Existenz-Begriffs nachzeichnen.

Heidegger verweist zunächst auf die scholastische Unterscheidung von *Essentia* als Was-sein und *Existentia* als Dass-sein und erklärt daran anschließend: „Wir gebrauchen den Ausdruck nicht in dieser weiten Bedeutung für das Daß-sein jedes beliebigen Seienden, aber auch nicht in der engen Bedeutung, die der Ausdruck durch Kierkegaard erhalten hat.“ (GA 35, 82) In weiterer Folge bezieht sich Heidegger vorrangig jedoch nicht auf Kierkegaard, sondern auf Jaspers. Für eine Untersuchung seines Kierkegaard-Verständnisses ergibt sich daraus die Schwierigkeit, dass sich Heidegger nur vermittelt über Jaspers zu Kierkegaard äußert, sodass es fragwürdig bleibt, inwiefern seine Einwände Kierkegaard überhaupt treffen sollen.

Heidegger zitiert zunächst Jaspers Definition der Existenz: „Existenz ist, was sich *zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz* verhält.“ (Jaspers 1932, 15; vgl. GA 35, 82.) Zur Abgrenzung seiner eigenen Verwendung des Begriffs von dieser Definition hält Heidegger zwei Punkte fest: Erstens weist er darauf hin, dass Jaspers Existenz zur Bezeichnung eines Seienden verwendet, nämlich des Seienden, das Heidegger Dasein nennt. Heidegger hingegen bezeichnet mit Existenz – auf die ontologische Differenz von Sein und Seienden aufbauend – nicht dieses Seiende, sondern die Seinsweise dieses Seienden; Existenz ist der Titel für die Seinsweise des Daseins. Zweitens hält Heidegger fest, dass bei Jaspers die Existenz des Menschen im Zentrum seiner Philosophie stehe und diese daher zutreffend als „Existenzphilosophie“ bezeichnet werden könne. Bei seinem eigenen Denken sei dies jedoch nicht der Fall, dieses zielen vielmehr auf ein Verständnis von Sein überhaupt, nicht nur des Seins des Daseins, weswegen auch die Bezeichnung „Existenzphilosophie“ unangemessen sei, um sein Denken zu charakterisieren (vgl. GA 35, 83).

Zum Verhältnis seines Existenzbegriffs zu jenem Kierkegaards erklärt Heidegger:

Gemeinsam mit Kierkegaard im Gebrauch des Existenzbegriffes nur dieses, daß wir ihn ausschließlich auf den Menschen beziehen. Das gibt der Bedeutung von Existenz eine bestimmte Verengung gegenüber dem überlieferten Wortgebrauch. Zugleich aber ist damit, trotz Angabe der besonderen Bedeutungsrichtung, recht wenig gesagt, wenn man bedenkt, was für ein vieldeutiges und fragwürdiges Wesen eben der Mensch ist. (GA 35, 84)

Auf diese unterschiedlichen Bestimmungsmöglichkeiten des Menschen abzielend, schreibt Heidegger eine Seite früher, dass er „Existenz überhaupt nicht im Sinne von Kierkegaard und Jaspers gebrauche, d. h. eben sachlich das Wesen des Menschen anders bestimme“ (GA 35, 83).

Heidegger nennt zwei Sachverhalte, an denen er Unterschiede zwischen seiner Bestimmung der Existenz und jener, die bei Jaspers und Kierkegaard zu finden ist, sieht. Der erste betrifft die Bestimmung des Daseins als *Seinsverhältnis*, der andere die Bestimmung als *Seinsverständnis*. Zunächst zur näheren Bestimmung des *Seinsverhältnisses*: Heidegger wendet gegen Jaspers' und Kierkegaards Definition des Existenzbegriffs ein, dass das für diese Definition zentrale Konzept des Sich-verhaltens nicht hinreichend bestimmt wird: „Ich frage: was heißt hier Verhalten? Kann man das in einer so zentralen Bestimmung des zentralen Begriffs unbestimmt lassen? Kierkegaard läßt es unbestimmt, ebenso wie Jaspers. Sich-Verhalten! Was will das meinen?“ (GA 35, 85) Daran knüpft Heidegger eine Kritik des Verständnisses des *Seinsverhältnisses* als *Selbstverhältnis* an: Auf die Zeuganalyse von *Sein und Zeit* verweisend, wonach Dasein als ein Seiendes bestimmt wird, das sich – zumindest in seiner Alltäglichkeit – primär im Verhalten zu den Dingen des täglichen Umgangs – Zeug bzw. Zuhandenem – entfaltet, erklärt Heidegger, dass das Sich-Verhalten bei ihm in erster Linie nicht ein Verhalten zu sich selbst meint, sondern das Verhalten zu anderen Seienden, zum Beispiel das Besorgen von Zeug: „Uns ist *nicht* kennzeichnend für die Existenz das *Zu-sich-Selbst*-Verhalten weder im Sinne des Selbst als Person noch sonstwie als eigener Leib und eigene Seele, sondern das *Verhalten als solches*, d.h. *als In-Beziehung-Stehen zu Seiendem*, dabei sich das Seiende irgendwie als ein solches offenbart.“ (GA 35, 85 f.) Für Heidegger besteht ein Vorrang des Verhaltens vor dem Selbstverhältnis: „Zu sich selbst verhalten kann sich nur, was sich überhaupt verhält. Existenz kann man also nicht durch das Zu-sich-selbst-Verhalten bestimmen, zumal dann nicht, wenn man es überhaupt unterläßt zu fragen, was da Verhalten besagt.“ (GA 35, 87)

An diesem Punkt kommt wiederum das *Seinsverständnis* ins Spiel. Heidegger betont den Vorrang des *Seinsverständnisses* vor dem *Seinsverhältnis*; dieses ist die Ermöglichungsbedingung von jenem:

In dem Augenblick, wo wir wirklich versuchen, das Seinsverständnis und das Sein völlig seiner Herrschaft zu entsetzen, *leuchtet uns die unbedingte Vorherrschaft* des Seinsverständnisses *vor* allem Verhalten und *in* allem Verhalten und *für* alles Verhalten am *eindringlichsten* auf. Denn es leuchtet uns unwiderstehlich ein, daß ja erst das Seinsverständnis jegliches Verhalten zu Seiendem dazu ermächtigt, überhaupt ein Verhalten zu sein. [...] *Das Seinsverständnis ist der Grund der Möglichkeit unserer Existenz.* (GA 35, 81)

Den Unterschied zu Jaspers und Kierkegaard noch einmal betont, hält er fest: „Existenz hat den Grund ihrer Möglichkeit im Seinsverständnis. Darin west die Existenz. *Das Wesen der Existenz ist Seinsverstehen.* Das Sich-zu-sich-selbst-verhalten macht *nicht* das Wesen der Existenz aus, sondern *setzt sie voraus*; nur was existiert, d.h. Sein versteht, kann sich zu sich selbst verhalten.“ (GA 35, 87)

Während Heideggers Betonung der Unterschiede in der retrospektiven Selbstdeutung seines Werks ihre Berechtigung hat und für *Sein und Zeit* auch interpretatorisch vertret-

bar erscheint, muss festgehalten werden, dass die Sache in den frühen Freiburger Vorlesungen bei weitem nicht so eindeutig ist. Heidegger scheint in dieser späteren Vorlesung, indem er die Unterschiede zu Jaspers und Kierkegaard so deutlich betont, auch eine Kritik seiner eigenen Vergangenheit vorzunehmen oder eine solche Kritik zu vermeiden, indem er seine frühere Position umdeutet. In den frühen Freiburger Vorlesungen distanziert sich Heidegger zum einen nicht von der Rede vom Sich-verhalten, sondern greift diese sogar für seine eigene Konzeption auf. Freilich wird auch hier schon betont, dass das Sich-Verhalten nicht nur auf sich selbst, sondern auch auf andere Seiende bezogen ist (vgl. GA 61, 52). Heidegger weist darauf hin, dass ein Sich-Verhalten nur im Kontext einer bedeutsamen Welt stattfinden kann: „Das Sorgen hat es in seinem Vollzug [...] auf es selbst abgesehen. Auf ‚es‘ selbst, nicht notwendig auf ‚sich‘ selbst. Mit diesem Gebrauch des ‚es‘ soll angezeigt sein, daß hier, wo das Sorgen sich selbst in die Sorge nimmt, diese ins Sorgen genommene Sorge *welthaft* begegnet.“ (GA 61, 135) In seinen Grundzügen wird das Seinsverhältnis hier aber als ein Sich-Verhalten im Sinne Kierkegaards verstanden.

Zum anderen kann festgehalten werden, dass die Frage nach dem Sinn von Sein in den frühen Freiburger Vorlesungen noch nicht vorherrschend war und daher in diesen auch keine mit der Vorlesung vom SS 1932 vergleichbare Betonung des *Seinsverständnisses* zu finden ist. Das Projekt der Hermeneutik der Faktizität zielt primär auf die Ausbildung eines eigentlichen Verständnisses des faktischen Lebens bzw. des Daseins und erst nachgeordnet auf ein Verständnis von anderen Seienden.⁴⁵³ *Sein und Zeit* nimmt hier eine Zwischenstellung ein, insofern hier bereits die ontologische Fragestellung nach dem Sinn von Sein überhaupt leitend ist, die Durchführung aber noch an die Ausarbeitungen der frühen Freiburger Vorlesungen orientiert bleibt. Die Umdeutung des *Seinsverhältnisses* und die zunehmende Betonung des *Seinsverständnisses* stellt somit nicht nur eine fortschreitende Distanzierung von Kierkegaard dar, sondern auch einen signifikanten Wandel in Heideggers Denken.

13.4. Der Einzelne und die Jemeinigkeit

Die zweite Bestimmung des Daseins, die Heidegger zu Beginn des ersten Abschnitts von *Sein und Zeit* neben dem Vorrang der Existenz vor der Essenz nennt, ist die „Je-

⁴⁵³ Gander erklärt, in einer bereits zitierten Feststellung, dass der in den frühen Freiburger Vorlesungen „in Ansatz gebrachte Ontologiebegriff vollständig auf die Frage nach dem menschlichen Sein zielt. In diesem Sinne ist die Seinsfrage des frühen Heideggers primär als eine anthropologische oder auch hermeneutische Seinsfrage zu fassen. Sie unterscheidet sich von daher trotz thematischer Überschneidungen deutlich von der in *Sein und Zeit* ausgearbeiteten fundamentalontologischen und ebenso von der späteren aletheiologischen Seinsfrage, in denen beide Male die Analytik des menschlichen Seins keinen Selbstzweck mehr besitzt“ (Gander 2001, 59).

meinigkeit“: „Das Sein, *darum* es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines.“ (GA 2, 57) Es wurde bereits im vorherigen Kapitel angesprochen, dass die bei Heidegger zu findende Dichotomie von „Öffentlichkeit“ und „Jemeinigkeit“ die Gegenüberstellung von „Menge“ und „Einzelnem“ bei Kierkegaard aufgreift.⁴⁵⁴ Spätestens ab der Vorlesung *Hermeneutik der Faktizität* vom SS 1923 findet sich die Rede vom Einzelnen bzw. der Jemeinigkeit, die damals noch als „Jeweiligkeit“ bezeichnet wurde, bei Heidegger in terminologisch fixierter Form (vgl. GA 63, 7). Hier soll dieser Zusammenhang von Einzelnem und Jemeinigkeit nicht noch einmal anhand von Textstellen belegt, sondern ein weiterer Aspekt berücksichtigt werden, bei dem sich ebenfalls eine bemerkenswerte Parallele zwischen den beiden Denkern zeigt: die Frage nach der Adressierung ihres Werks.

Bei Kierkegaard findet eine dezidierte Adressierung statt: an den Einzelnen. Insbesondere in den Vorworten zu seinen Reden erfolgt diese Hinwendung an „jenen Einzelnen“, den Kierkegaard „mit Freude und Dankbarkeit *meinen* Leser“ nennt (Haecker 1922d, 34 / SKS 5, 13), in direkter Weise. Es lässt sich aber dafür argumentieren, dass das gesamte Werk durch diese Adressierung an den Einzelnen charakterisiert ist. Der Einzelne ist – zumindest in den späteren Texten – die entscheidende Kategorie von Kierkegaards Verfasserschaft. Besonders deutlich entfaltet Kierkegaard seine Überlegungen zum Einzelnen in „Zur Widmung an ‚jenen Einzelnen‘“ (vgl. SGW1 GWS, 79-86 / SKS 16, 85-92) und der zweiten Beilage zum *Gesichtspunkt*, „Ein Wort über das Verhältnis meiner schriftstellerischen Tätigkeit zu ‚dem Einzelnen‘“ (vgl. SGW1 GWS, 87-98 / SKS 16, 93-104).

Gleichwohl sie weit weniger explizit vorgetragen und weit weniger darauf reflektiert wird als bei Kierkegaard, findet sich auch bei Heidegger eine Adressierung des Werks.⁴⁵⁵ In *Sein und Zeit*, das – trotz der eigentümlichen Sprache – noch deutlich an den Konventionen der universitären Philosophie orientiert ist, ist dieser Zug noch nicht ausgeprägt. Deutlich zum Vorschein tritt er in den *Beiträge zur Philosophie* und den umliegenden seinsgeschichtlichen Manuskripten aus der zweiten Hälfte der 1930er Jahre. Es lassen sich dabei eine Reihe von Parallelen zwischen den *Beiträgen* und Kierkegaards Werk ziehen.

Die vielleicht deutlichste Gemeinsamkeit besteht darin, dass bei beiden Denkern eine Abwendung von der Öffentlichkeit und eine Hinwendung zum Einzelnen stattfindet. Die ausgezeichnete Stellung des Einzelnen hängt bei Kierkegaard damit zusammen, dass die Menge für ihn immer und unbedingt die Unwahrheit ist.⁴⁵⁶ Sofern die Wahr-

⁴⁵⁴ Siehe Kapitel 12.1.

⁴⁵⁵ Insbesondere Trawny hat auf die Bedeutung der Adressierung des Werks bei Heidegger hingewiesen, jedoch ohne einen Bezug zu Kierkegaard herzustellen (vgl. Trawny 2010).

⁴⁵⁶ Siehe Kapitel 12.4.1.

heit mitgeteilt werden soll, kann diese Mitteilung daher nur die eines Einzelnen für einen Einzelnen sein (vgl. SGW1 GWS, 84 f. / SKS 16, 90 f.). Kierkegaard, der es als Aufgabe seiner Verfasserschaft sieht, auf die Wahrheit aufmerksam zu machen (vgl. SGW1 GWS, 98 / SKS 16, 104), kann sich daher mit seinem Schreiben nicht an die Öffentlichkeit – die Menge oder das Publikum – wenden, sondern muss sich an den Einzelnen richten, welcher der einzig angemessene Empfänger seiner Mitteilung ist, sofern er sich diese als dieser Einzelne aneignet.

Nicht nur dieser Gestus findet sich in gleicher Weise auch bei Heidegger, sondern sogar die Begründung folgt der bei Kierkegaard vorgezeichneten. 1935 erklärt er in seiner Vorlesung „Die Philosophie ist wesentlich unzeitgemäß, weil sie zu jenen wenigen Dingen gehört, deren Schicksal es bleibt, nie einen unmittelbaren Widerklang in ihrem jeweiligen Heute finden zu können und auch nie finden zu dürfen.“⁴⁵⁷ (GA 40, 10) An anderer Stelle ergänzt er, dass es „zum Wesen jeder echten Philosophie gehört, daß sie von ihren Zeitgenossen notwendig mißverstanden wird“ (GA 6.1, 237). Es liegt laut Heidegger also eine Notwendigkeit darin, dass Philosophie sich der öffentlichen Verständlichkeit entziehen muss. Philosophie darf nie danach trachten, eine Angelegenheit der Öffentlichkeit zu sein, wenn sie sich nicht selbst verlieren möchte: „Das Sichverständlichmachen ist der Selbstmord der Philosophie.“ (GA 65, 435) Der Abwendung von der Öffentlichkeit entspricht bei Heidegger die Hinwendung an die „Einzelnen“:⁴⁵⁸ Weil dieser Rückzug aus der Öffentlichkeit für die echte Philosophie notwendig ist, „deshalb müssen Einzelne sein, die noch das Eine leisten – was wenig genug ist ins Große gerechnet –, daß sie die *Winke ins Wesentliche und geschichtlich Notwendige weiterwinken* – durch ihre Versuche – weiter ins übernächste Geschlecht, an dem sich vielleicht das Geschick des Abendlandes im Ganzen entscheidet“ (GA 66, 417).

Im „Vorblick“ der *Beiträge* wird die Adressierung des Werks auch explizit gemacht, wenn er erklärt, die Schrift sei für „die Wenigen“, „die Seltenen“ gedacht (vgl. GA 65, 11). Dieser Topos zieht sich durch die gesamte Schrift und die umliegenden Manuskripte. Später in den *Beiträgen* schreibt er: „Das echte Geschichtsdenken wird daher nur Wenigen erkennbar sein, und aus diesen Wenigen werden nur Seltene das geschichtliche Wissen durch den allgemeinen Mischmasch historischen Meinens hindurchretten in die Entscheidungsbereitschaft eines künftigen Geschlechts.“ (GA 65, 155) Im Manuskript *Besinnung*, das in unmittelbarem Anschluss an die *Beiträge* verfasst

⁴⁵⁷ In diesem Kontext werden auch die kulturkritischen Spitzen, die aus Heideggers Analysen des Man bestens bekannt sind und bereits als Wiederklänge Kierkegaards identifiziert wurden, wiederholt, etwa wenn Heidegger gegen die Machenschaften der „Zeitungswissenschaft“ und der „Verlegerindustrie“ opponiert (vgl. GA 65, 153).

⁴⁵⁸ Trawny schreibt dazu: „Und wirklich hat sich Heideggers Philosophie von Anfang an von der Öffentlichkeit, der *public sphere*, abgewendet. [...] Heideggers esoterische Initiative adressiert sich an dieses Gegenüber, das sich in ‚Wenigen‘ und ‚Einzelnen‘ zeigt.“ (Trawny 2010, 11)

wurde, erläutert er gleichlautend, dass die entscheidende „Grunderfahrung [...] nicht von Beliebigen vollzogen [wird], sondern von ‚Einzelnen‘, Aus-gezeichneten“ (GA 66, 147). Es sind nur die „Einzelnen und Einzigen der seltenen Denker“ (GA 66, 273), in denen diese Erfahrung ihre Macht entfalten kann.

Eine wesentliche Gemeinsamkeit dieser Ausführungen mit jenen Kierkegaards rührt daher, dass für Heidegger auch in den *Beiträgen* weiterhin Einsichten leitend sind, die er bereits in den frühen Freiburger Vorlesungen im Rahmen seiner Überlegungen zur formalen Anzeige entwickelte. Der Grundgedanke ist derselbe wie jener, der Kierkegaard zur indirekten Mitteilung führt. Eine direkte Mitteilung ist nur im Bereich objektiven Wissens möglich, denn bei dieser Form des Wissens lässt sich vom Sender und Empfänger der Mitteilung abstrahieren und das Gewusste als ein von diesem Unabhängiges behandeln. Dieses Wissen ist aber gerade nicht jenes, auf das es Heidegger ankommt. Ein objektives Wissen, Wissen vom Vorhandenen, ist vielmehr gerade der Leitfaden des herkömmlichen Denkens, dessen Verwindung Heidegger mit seinen *Beiträgen* vorbereiten möchte. Das Wissen, das in den *Beiträgen* vorbereitet werden soll, ist anders beschaffen, es „kann nie mitgeteilt und verbreitet werden wie die Kenntnisse vom Vorhandenen“ (GA 65, 434). Es kann nur danach trachten, die Zukünftigen zu erreichen, denen dann die jedoch Aufgabe überlassen werden muss, die notwendigen Entscheidungen zu treffen.

Die Idee der „Seltenen“ und „Wenigen“ ist ein Aspekt, an dem Heideggers Form der Adressierung von Kierkegaards Hinwendung an den Einzelnen abweicht. Denn die Idee esoterischer Zirkel, die in Heideggers Ausdrucksweise anklingt – Heidegger spricht an einer Stelle sogar von einem „*Bund der Wissenden*“ (GA 76, 211) – ist Kierkegaard fremd. Es hätte für Kierkegaard überhaupt keinen Sinn, von einem „Bund der Einzelnen“ zu sprechen. Kierkegaards Bezugnahme auf den Einzelnen ist eine streng individualistische Angelegenheit; sie richtet sich an den Einzelnen als Einzelnen. Sie hat dadurch aber auch nichts Esoterisches, sofern sie gerade in der Öffentlichkeit jenen Einzelnen sucht. Es liegt nämlich in der Idee des Einzelnen, dass jeder dieser Einzelne sein kann, sich aber aus einer endlichen Perspektive niemals entscheiden lässt, ob jemand tatsächlich dieser Einzelne ist (vgl. SGW1 GWS, 80 / SKS 16, 86 f.).⁴⁵⁹

An dieser Stelle lässt sich ein weiterer wichtiger Aspekt von Kierkegaards Widmung des Werks hervorheben: Bei der Adressierung von Kierkegaards Schriften ist es entscheidend, dass offen bleiben muss, ob die Mitteilung den Einzelnen erreicht. Der

⁴⁵⁹ Damit geht auch ein unterschiedlicher politischer Gestus einher, der bei Kierkegaards und Heideggers Überlegungen im Subtext mitschwingt. Heideggers Denken lässt im Gegensatz der „Seltenen“ zu den „Vielen“ der „Öffentlichkeit“ einen Elitismus anklingen, auf den wir bereits bei der Diskussion des Gegensatzes von Öffentlichkeit und Jeweiligkeit gestoßen sind. Siehe Kapitel 12.1. Bei Kierkegaard lässt sich hingegen ein egalitaristischer Grundzug erkennen, insofern jeder Einzelne *der Einzelne* sein kann.

Anfang der Beilage „Zur Widmung an ‚jenen Einzelnen‘“ ist hierbei interessant: „Mein Lieber! Nimm diese Zueignung entgegen; sie wird gleichsam blindlings, dafür aber auch durch keine Rücksicht beirrt, in Aufrichtigkeit dargeboten! Wer du bist, weiß ich nicht; wo du bist, weiß ich nicht; wie dein Name lautet, weiß ich nicht. Dennoch bist du meine Hoffnung, meine Freude, mein Stolz, als unbekannt meine Ehre.“ (SGW1 GWS, 79 / SKS 16, 85) Kierkegaard macht mit dieser Hinwendung deutlich, dass die Adressierung zwar kategorial bestimmt ist – „jener Einzelne“ –, aber ansonsten vollkommen unbestimmt bleiben muss. Es ist nicht einmal entschieden, ob es einen solchen Einzelnen überhaupt gibt. Diese Offenheit ist für die Kategorie des Einzelnen entscheidend, denn wenn sie nicht gegeben wäre, dann würde der Einzelne zu einem identifizierbaren Individuum werden, was Kierkegaards Verständnis der Kategorie des Einzelnen zuwider läuft.

Bei Heidegger bleibt der Adressatenbezug zwar ebenfalls ein offener, der nicht konkret bestimmt werden kann.⁴⁶⁰ Es ist ein Grundcharakteristikum der „Zukünftigen“⁴⁶¹, dass sich aus heutiger Perspektive nicht entscheiden lässt, wer zu diesen zählt; denn die Zukünftigen sind „die wesentlich Unscheinbaren, denen keine Öffentlichkeit gehört“ (GA 65, 400). Heidegger ist hier aber weit weniger konsequent und immer wieder legt er sich auf einzelne Namen fest – „Hölderlin ist der Zukünftigste“ (GA 65, 401). Aus Heideggers Ausführungen geht zudem hervor, dass der Einzelnen für ihn nicht, wie bei Kierkegaard, eine mögliche Kategorie ist, deren tatsächlicher Bestand notwendig offen bleiben muss. Der Einzelne hat für ihn eine soziale Wirklichkeit, die es zu ergreifen gilt. Dies wird zum Beispiel deutlich, wenn Heidegger in den zeitgleich zu den *Beiträgen* entstandenen Notizen „Die Philosophie, die Wissenschaften und die Universität“ (GA 76, 209-238) notiert, wieso er trotz des Verfalls der Universitäten, den er anklagt, weiterhin an diesen aktiv bleiben sollte:

Aber dennoch: bleiben und die Möglichkeit, Einzelne zu treffen, ausschöpfen und sich selbst dabei in der Einzelheit wollen und sich nicht verwechseln lassen. Dieses nicht, um die neue Universität vorzubereiten – das ist sinnlos –, wohl aber, um *Überlieferung* zu bewahren, um *Vorbilder* zu zeigen, um neue Ansprüche da und dort im wesentlichen Einzigen zu pflanzen – irgendwo, irgendwann, für irgendwen. (GA 76, 223)

Schließlich kann noch ein weiterer Aspekt genannt werden, an dem eine Gemeinsamkeit zwischen Kierkegaard und Heidegger besteht, auch wenn dieser Aspekt in ganz anderen Kontexten entfaltet wird. Beide nehmen für ihren Text in Anspruch, dass dieses nicht einfach Ausdruck einer schöpferischen Leistung eines herausragenden

⁴⁶⁰ Trawny schreibt dazu: „Wer sich angesprochen fühlen darf oder kann von wem oder was auch immer, ist mithin kontingent. Diese Kontingenz gehört zu dem, was ich als die Alterität (und Pluralität) der Adressatenbezogenheit verstehen möchte.“ (Trawny 2010, 78)

⁴⁶¹ Diese „Wenigen“ und „Seltenen“, an die Heidegger sein Denken adressiert, werden in den *Beiträgen* auch als „die Zukünftigen“ titulierte (vgl. GA 65, 395-401).

Denkers oder gar Genies sei, sondern ein von einer anderen Instanz zugesprochener; der Verfasser ist seinerseits bereits ein Adressierter, bevor er sich mit seinem Werk an Andere wenden kann. Kierkegaard schreibt diese Rolle der „Vorsehung“ oder „Lenkung“ („Styrelsen“ im Dänischen) zu. Im *Gesichtspunkt* geht Kierkegaard ausführlich auf den „Anteil der Vorsehung an meiner Schriftstellerei“ ein. Kierkegaard macht darin deutlich, dass er sich „nicht auf ein unmittelbares Verhältnis zu Gott“ berufen möchte, dass er aber davon überzeugt ist, dass er Gottes Beistands bedurfte, damit seine Produktivität so in Gang kam und in jene Bahnen geleitet wurde, wie es geschah (vgl. SGW1 GWS, 45-66 / SKS 16, 50-69). In einer strukturell analogen Konstruktion beansprucht Heidegger für sein Werk,⁴⁶² mit diesem auf den vorgängigen Anspruch des Seins – oder „Seyns“, wie Heidegger in den *Beiträgen* schreibt – zu antworten:⁴⁶³ „Der Mensch wird durch diesen Anspruch des Seyns selbst ernannt zum Wächter der Wahrheit des Seyns“ (GA 65, 240). Heidegger beruft sich also auf eine vorgängige Inanspruchnahme durch das Seyn, auf die auch sein Text angewiesen ist, um auf die Aufgabe hinzuweisen, die darin besteht, die Wahrheit des Seins zu behüten.

13.5. Zusammenfassender Vergleich von Kierkegaards Selbst und Heideggers Dasein

Die wichtigste Anknüpfung von Heideggers Konzeption des Daseins an Kierkegaards Verhältnis des Selbst findet sich bei der Bestimmung des *Seinsverhältnisses*. An die Bestimmung des Selbst als „ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“ (SGW1 KT, 10 / SKS 11, 129), anknüpfend, charakterisiert Heidegger das Dasein als Seiendes, dem es „in seinem Sein um dieses Sein selbst geht“ (GA 2, 16). Heidegger sieht auch hier – zumindest in späteren Schriften – Unterschiede: Er kritisiert die Verengung des *Seinsverhältnisses* auf ein *Selbstverhältnis* bei Kierkegaard. Dennoch überwiegen hier die Gemeinsamkeiten, was sich auch in der übereinstimmenden Feststellung abzeichnet, dass für die Existenz nicht das Was, sondern das Wie entscheidend ist. Selbst respektive Dasein ist ein Seiendes, das sich in seinem Sein selbst bestimmen muss: „*Das ,Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz.*“ (GA 2, 56) Der wesentliche Unterschied liegt in der Bestimmung des Daseins als jenes Seiende, das nicht nur ein *Seinsverhältnis*, son-

⁴⁶² Wäre Heidegger mit diesen Ausführungen konfrontiert worden, hätte er sich mit ziemlicher Sicherheit dagegen verwehrt. Die Zusammenführung der Rolle der Vorsehung für Kierkegaards Verfasserschaft mit dem Zuspruch des Seins wäre von ihm als unangemessene, retheologisierende Deutung seines Denkens zurückgewiesen worden. Meines Erachtens spricht die strukturelle Analogie aber für sich.

⁴⁶³ Dazu schreibt Trawny „In den ‚Beiträgen zur Philosophie‘ wird behauptet, dass bereits der Text ein empfangener ist. Der Philosoph ist, bevor er sich an einen Adressaten wendet, selbst einer. Er antwortet auf einen Anspruch, der ihn zu dem werden ließ, der er werden konnte“ (Trawny 2010, 72 f.).

dem Seinsverständnis hat. Damit eröffnet Heidegger eine ontologische Problematik, die Kierkegaard fremd ist; dies ist wohl auch der Sachverhalt, auf den Heidegger mit seiner Anmerkung in *Sein und Zeit* aufmerksam machen wollte (vgl. GA 2, 313). Schließlich zeigt ein Exkurs zur Adressierung des Werkes wiederum große Gemeinsamkeiten der beiden Denker: Beide wenden sich mit ihrem Werk von der Öffentlichkeit ab. Bei Kierkegaard erfolgt die Hinwendung an den Einzelnen, den er „mit Freude und Dankbarkeit *meinen* Leser“ (Haecker 1922d, 34 / SKS 5, 13) nennt. Bei Heidegger sind es die „Seltenen“ und „Wenigen“, die als die angemessenen Rezipienten seines Werkes auserkoren werden. Die Adressierung von Heideggers Werk zeigt dadurch einen esoterischen Zug, der es von der allgemein menschlichen Orientierung Kierkegaards unterscheidet.

14. Die Zeitlichkeit des Daseins

In *Sein und Zeit* spielt die Zeitlichkeit des Daseins eine entscheidende Rolle. Der zweite Abschnitt stellt den Versuch dar, die Strukturmomente des Daseins, die im ersten Abschnitt enthüllt wurden, in der Zeitlichkeit zu fundieren. Vielleicht ist daher der Hinweis auf Kierkegaard in der Fußnote zum Abschluss der Einleitung des zweiten Abschnitts auch so zu deuten (vgl. GA 2, 313), dass es gerade die Thematik der Zeitlichkeit ist, in der das Verhältnis von Kierkegaard und Heidegger untersucht werden soll.⁴⁶⁴ Inwiefern diese Deutung ihre Berechtigung hat, soll in diesem Kapitel geprüft werden.

Dafür wird zunächst die Vorgeschichte nachgezeichnet, die zur zentralen Stellung der Zeitlichkeit in *Sein und Zeit* führt; dabei werden auch die Quellen angeführt, auf die sich Heidegger für seine Konzeption der Zeitlichkeit berufen konnte (14.1). Der Hauptteil behandelt die Ausführungen zur Zeitlichkeit im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit*; gegliedert nach Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart werden dabei Heideggers Anknüpfungen an ein christliches Verständnis der Zeitlichkeit und insbesondere an die Ausführungen, die sich in *Der Begriff Angst* und einigen der erbaulichen Reden Kierkegaards finden,⁴⁶⁵ untersucht (14.2). Den Abschluss bildet ein zusammenfassender Vergleich von Heideggers und Kierkegaards Bestimmungen der Zeitlichkeit (14.3).

14.1. Heideggers Entdeckung der Zeitlichkeit

Die Thematik der Zeitlichkeit wird in Heideggers Werk erstmals in der Explikation urchristlicher Lebenserfahrung behandelt. Insbesondere in der Rekonstruktion der vollzugsgeschichtlichen Situation des Paulus spielt sie eine wichtige Rolle. Paulus erfährt die Gemeinde, an die er seine Briefe schreibt, einerseits in ihrem Gewordensein als Christen; einem Gewordensein, das diese in ihrem Leben an- und übernehmen müssen. Andererseits erfährt er sie als in der Erwartung der Parusie stehend; wobei für die Parusie nicht entscheidend ist, wann sie eintreten wird, sondern wie die Christen sich zu ihr verhalten. Durch das Wissen um das Gewordensein und die Erwartung der Parusie wird die Zeitlichkeit des Christseins bestimmt. Hier liegt die erste Vorzeich-

⁴⁶⁴ Dies ist der Frageansatz, den ich in meiner früheren Arbeit zum Verhältnis von Kierkegaard und Heidegger verfolgt habe (vgl. Thonhauser 2011a, insb. 10 f.). Zur Thematik der Zeitlichkeit bei Kierkegaard und Heidegger vgl. außerdem Taylor 1973 und 1975 und Quist 2009.

⁴⁶⁵ Zum Konzept der Zeitlichkeit in Kierkegaards erbaulichen Reden und in *Der Begriff Angst* vgl. Grøn 2000 und 2001.

nung einer in Vergangenheit und Zukunft aufgespannten Existenz.⁴⁶⁶ Für Heideggers Interpretation des christlichen Zeitverständnisses spielt neben den Paulinischen Briefen auch die Zeitabhandlung des Augustinus im Buch XI der *Confessiones* eine wichtige Rolle.⁴⁶⁷

Die christliche Lebenserfahrung ist zwar die wichtigste, aber bei weitem nicht die einzige Quelle, die Heidegger als Inspiration für seine Konzeption der Zeitlichkeit dient. Interessant ist hierbei insbesondere der ca. 1921 stattfindende Übergang vom Urchristentum zu Aristoteles als wichtigstes Interessengebiet Heideggers.⁴⁶⁸ In der urchristlichen Religiosität konnte Heidegger ein Verständnis des Augenblicks als Augenblick der Entscheidung entdecken, der darauf abzielt, wie die Christen sich zur Erwartung der Parusie verhalten.⁴⁶⁹ Aus dieser Entscheidung ist jeder Augenblick des christlichen Lebens bestimmt.⁴⁷⁰ Bei Aristoteles konnte Heidegger ebenfalls eine Konzeption des Augenblicks finden; diese ist allerdings gänzlich anders beschaffen als jene der christlichen Überlieferung. Hier ist der Augenblick, der *Kairos*, kein eschatologisches Moment, sondern wird im Kontext eines von der *Phronesis* geleiteten praktischen Umgangs verstanden (vgl. GA 62, 384).⁴⁷¹ Bei Aristoteles zeichnet sich folgendes Bild: Weil menschliche Praxis in einem kontingenten, sich ständig ändernden Kontext stattfindet, kommt es darauf an, sich auf die jeweilige Handlungssituation einzustellen. Die *Phronesis* ist jene praktische Klugheit, die ein Verständnis der Situation ermöglicht und das angemessene praktische Wissen bereithält, um für jeden Augenblick vorbereitet zu sein und die richtige Handlung setzen zu können (vgl. GA 18, 189-191). Der Augenblick stellt hier also keine Beziehung zu einem zukünftigen Ereignis dar, sondern wird durch den Kontext der jeweiligen Handlungssituation konstituiert. Daraus ergibt sich auch ein anderes Verständnis der Zeit. Es wird in weiterer Folge zu untersuchen sein, wie Heidegger diese beiden Zeitkonzeptionen in seiner Deutung der Zeitlichkeit des Daseins verbindet.

⁴⁶⁶ Siehe Kapitel 11.5.

⁴⁶⁷ In seiner *Augustinus-Vorlesung* vom SS 1921 beschäftigt sich Heidegger ausschließlich mit Buch X der *Confessiones*, sodass wir aus dieser Zeit keine Quellen zu Heideggers Studium der augustininischen Zeit-Abhandlung haben. Der Einfluss des Augustinus-Studiums auf Heideggers Überlegungen zur Zeitlichkeit wird von diesem aber an mehreren Stellen belegt. Frühester eindeutiger Beleg ist ein Zitat im Vortrag *Der Begriff der Zeit* (vgl. GA 64, 111). Auch in der Abhandlung wird Augustinus in diesem Zusammenhang erwähnt (vgl. GA 64, 18). In *Sein und Zeit* findet sich ebenfalls ein Hinweis auf die Zeitabhandlung des Augustinus (vgl. GA 2, 564).

⁴⁶⁸ Siehe Kapitel 11.4.

⁴⁶⁹ In der *Paulus-Vorlesung* erklärt Heidegger zu diesem Zeitverständnis: „Entscheidend ist, wie ich mich im eigentlichen Leben dazu verhalte. Daraus ergibt sich der Sinn des ‚Wann‘, die Zeit und der Augenblick.“ (GA 60, 99 f.)

⁴⁷⁰ Heideggers Erklärung in der Vorlesung lautet: „Paulus lebt in einer eigentümlichen, ihm als Apostel eigenen Bedrängnis, in Erwartung der Wiederkunft des Herrn. Diese Bedrängnis artikuliert die eigentliche Situation des Paulus. Aus ihr heraus ist jeder Augenblick seines Lebens bestimmt.“ (GA 60, 98)

⁴⁷¹ Zu diesem Wandel des Augenblick-Verständnisses bei Heidegger vgl. Figal 2007, 59 f.

Für Heideggers Verständnis der Zeitlichkeit müssen noch weitere Quellen berücksichtigt werden. Eine wichtige Rolle kommt dem *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg* (vgl. Dilthey/Yorck 1923) zu.⁴⁷² Die Veröffentlichung dieser Korrespondenz war der unmittelbare Anlass für Heidegger, 1924 die Abhandlung *Der Begriff der Zeit* zu verfassen (vgl. GA 64, 3). Auch in *Sein und Zeit* widmet Heidegger der Korrespondenz von Dilthey und Yorck einen ganzen Paragraphen (vgl. GA 2, 525-533), der die wichtige Rolle dieses Austauschs für sein Denken noch einmal hervorhebt. Von Dilthey und York konnte Heidegger insbesondere Anregungen zur Geschichtlichkeit des Daseins entnehmen, weswegen Heidegger seine Anmerkungen zu ihrer Korrespondenz auch in jenes Kapitel von *Sein und Zeit* einordnet, das sich mit dieser Thematik beschäftigt.⁴⁷³

Auch die Inspiration durch Husserl, dessen *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* Heidegger in zeitlicher Nähe zu *Sein und Zeit* herausgibt (vgl. Husserl 1928), sollte nicht vernachlässigt werden. Die bislang angeführten Quellen und noch ein paar weitere, unter anderem Bergson, nennt Heidegger auch selbst in einer kritischen Stellungnahme aus dem SS 1928:

Warum ist aber nun die vorbereitende Analytik des Daseins in Absicht auf die Enthüllung der Possibilität des Seinsverständnisses eine Herausstellung der *Zeitlichkeit* des Daseins? Warum bewegt sich der metaphysische Entwurf des Daseins in Richtung auf die Zeit und deren radikale Interpretation? Etwa weil gerade die Relativitätstheorie von der Zeit bzw. dem Prinzip einer objektiven Zeitmessung handelt? Oder etwa weil Bergson und in seinem Gefolge Spengler von der Zeit handeln? Oder weil Husserl die Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins bearbeitet hat; oder weil Kierkegaard von der Zeitlichkeit im christlichen Sinne spricht, im Unterschied von der Ewigkeit; oder etwa weil Dilthey die Geschichtlichkeit des Daseins zentral sieht, und Geschichtlichkeit mit Zeit zusammenhängt? [...] Es ist allzusehr die Vorstellung des kleinen Moritz von der Philosophie, die meint, aus fünf Autoren werde ein sechster gemacht [...]. Überdies hat es mit dem sogenannten Zu-Ende-denken seine eigene Bewandnis. Um etwas zu Ende zu denken, und gar Kierkegaard, Husserl, Bergson und Dilthey zusammengekommen, muß man erst zuvor dieses Ende haben, woraufhin man zu Ende denken soll; und es bleibt noch immer die Frage: warum gerade die Genannten? (GA 26, 177 f.)

Gerade aufgrund der zentralen Rolle, welche die Zeitlichkeit in *Sein und Zeit* einnimmt, ist es interessant zu sehen, dass diese Thematik in den frühen Freiburger Vorlesungen – von den religionsphänomenologischen Vorlesungen abgesehen – so gut wie keine Rolle spielt. Zwar wird in diesen die Geschichtlichkeit intensiv thematisiert (wobei dies noch nicht unter dem Label „Geschichtlichkeit“ geschieht), die Zeitlichkeit wird aber noch nicht als grundlegende Dimension für das Verständnis des Daseins in den Blick genommen. Der unter- bzw. nebengeordnete Status der Zeitlichkeit zeigt sich noch in

⁴⁷² Der Briefwechsel erweckte nach seiner Veröffentlichung nicht nur bei Heidegger Interesse. Vgl. zum Beispiel die Arbeit *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg* (vgl. Kaufmann 1928).

⁴⁷³ Siehe Kapitel 17.2.

der Vorlesung *Hermeneutik der Faktizität* aus dem SS 1923. Dort bezeichnet Heidegger „Zeitlichkeit“ zwar bereits als „Existenzial“ (GA 63, 31), diese wird aber als ein Seinscharakter des Daseins neben anderen und nicht als deren Sinn verstanden: „Seinscharaktere; ontische Fraglichkeiten: *Sorgen*, *Unruhe*, *Angst*, *Zeitlichkeit*“ (GA 63, 17).

Die Abhandlung *Der Begriff der Zeit* markiert den Übergang, ab dem die Zeitlichkeit beginnt, die wesentliche Rolle zu spielen, die ihr in *Sein und Zeit* zukommt. Im Wesentlichen finden sich hier die grundlegenden Elemente der Konzeption der Zeitlichkeit in *Sein und Zeit* bereits in rudimentärer Form entwickelt. Heidegger erklärt, dass das „Dasein [...] *die Zeit selbst ist*“ (GA 64, 118) bzw. präzisiert er später: „Das Dasein ist nicht die Zeit, sondern die Zeitlichkeit.“ (GA 64, 123) Die Zeitlichkeit wird hier also bereits als der Seinssinn des Daseins genannt. In diesem Sinn thematisiert Heidegger auch die Zeitlichkeit als die Grundlage der Jemeinigkeit, wenn er sagt, dass „die Zeit [...] das rechte principium individuationes“ (GA 64, 124) sei. Es findet sich auch bereits die Betonung der vorrangigen Rolle der Zukunft: „*Das Grundphänomen der Zeit ist die Zukunft* [...]. Zukünftigsein gibt Zeit, bildet Gegenwart aus und läßt die Vergangenheit im Wie ihres Gelebtheins wiederholen“ (GA 64, 118). Zu der konstitutiven Rolle der Zukunft für die Vergangenheit ergänzt er: „Im Zukünftigsein ist das Dasein seine Vergangenheit; es kommt darauf zurück im Wie.“ (GA 64, 122) Schließlich betont Heidegger auch die Funktion der Zukunft für die Eigentlichkeit des Daseins: „Im Zukünftigsein des Vorlaufens wird das Dasein, das im Durchschnittlichen ist, es selbst.“ (GA 64, 124) Es werden in *Der Begriff der Zeit* damit die Elemente genannt, die auch für die Zeitlichkeit des Daseins in *Sein und Zeit* leitend sind.⁴⁷⁴

14.2. Die existenzielle Vorzeichnung der Ekstasen der Zeitlichkeit

Nach dieser werkgenealogischen Übersicht, die insbesondere die Quellen berücksichtigte, auf die Heidegger zurückgreift, setze ich damit fort, die Bestimmung der Zeitlichkeit in *Sein und Zeit* nachzuzeichnen und auf mögliche Zusammenhänge mit Ausführungen Kierkegaards hin zu befragen. Inwiefern bestätigt sich dabei die These, dass

⁴⁷⁴ Ein Jahr später, in den 1925 gehaltenen *Kasseler-Vorträgen*, präsentierte Heidegger zu einem weiteren öffentlichen Anlass seine Sicht auf die Strukturganzheit der Zeitlichkeit des Daseins: „Was bedeuten diese Zusammenhänge? Dies Vorlaufen in die äußerste Möglichkeit meiner selbst, die ich noch nicht bin, aber sein werde, ist *Zukunft-Sein*. Ich bin selbst meine Zukunft durch das Vorlaufen. Ich bin nicht in der Zukunft, sondern die Zukunft meiner selbst. Schuldig-werden ist nichts anderes als Bei-sich-tragen der *Vergangenheit* Schuldig-werden ist Vergangenheit-Sein. Die Vergangenheit ist im Schuldig-Sein festgehalten und sichtbar. Und damit kommt das menschliche Dasein eigentlich in die *Gegenwart*, ins Handeln. Im Entschlossen-Sein ist Dasein seine Zukunft, im Schuldig-sein seine Vergangenheit und im Handeln kommt es in die Gegenwart. Dasein ist nichts anderes als Zeit-Sein.“ (Heidegger [1925] 1993, 169)

„noch in der Formalisierung [...] die Kierkegaard-Rezeption sichtbar“ (Rentsch 2003, 72) ist?

In seiner in späteren Texten vorgetragenen Selbstinterpretation argumentiert Heidegger vehement gegen diese These:

Nun handelt aber doch auch Kierkegaard von der ‚Zeitlichkeit‘ des Menschen, und zwar ständig; und er meint damit, daß der Aufenthalt des Menschen als ‚Kreatur‘ auf der Erde zeitlich begrenzt und daß diese Zeitlichkeit die ‚Vorhalle‘ sei für die Ewigkeit im Sinne der christlich verstandenen beatitudo, der ‚ewigen Seligkeit‘. Im Zusammenhang dieser christlich-theologischen, auf das Heil der einzelnen unsterblichen Seele bezogenen Erörterung der ‚Zeitlichkeit‘ entwickelt Kierkegaard, wie überall, wo er hindenkt, wichtige Einsichten. Davon habe ich gelernt; aber längst nicht soviel gelernt wie von der für alle abendländischen Zeitbetrachtungen maßgebenden Abhandlung des Aristoteles über die ‚Zeit‘ (Phys. Δ, 10-14). Gelernt habe ich auch von Plotin (Enn. III, 7), ebenso von Augustinus (Confess.lib. XI, c.i-31), ebenso von Kant, ebenso von Hegel. Ich lerne immer zu – aber alles in bezug auf die *eine* Frage: ‚Sein und Zeit.‘ Daher gewinnt nun auch die Auslegung der Zeitlichkeit des Da-seins einen völlig anderen Ansatz. (GA 49, 47 f.)

In einem Brief an Beaufret markiert Heidegger noch einmal explizit den Unterschied zu Kierkegaard: „Alle diese Fragen nach der Zeitlichkeit des Menschen, einzig orientiert an der Frage nach dem Sinn von Sein, sind z. B. einem Denker wie Kierkegaard vollständig fremd, wie sie überhaupt in der ganzen bisherigen Philosophie unbekannt und auch jetzt noch nicht trotz *Sein und Zeit* im geringsten verstanden sind.“ (GA 16, 425) In weiterer Folge möchte ich zeigen, dass Heideggers Selbstinterpretation zu korrigieren ist. Es wird sich herausstellen, dass die Bestimmungen der einzelnen Strukturmomente der Zeitlichkeit deutliche Anknüpfungen an Kierkegaard offenbaren. An Heideggers Einschätzung ist allerdings zutreffend, dass der Status der Zeitlichkeit bei ihm und Kierkegaard tatsächlich ein anderer ist.

Kommen wir nunmehr zur Zeitlichkeit des Daseins, wie sie in *Sein und Zeit* entfaltet wird: Im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* fasst Heidegger die Strukturganzheit des Daseins terminologisch als Sorge. Diese hat die folgende, formal anzeigende Bestimmung: „Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)“ (GA 2, 256). Im zweiten Abschnitt richtet sich die Frage nunmehr auf den Sinn des Seins des Daseins, das bedeutet, dass es nunmehr darum geht, die genannte Strukturganzheit innerhalb jenes Horizonts zu interpretieren, aus dem heraus sie verständlich wird. Heidegger möchte dabei entfalten, wie die Struktur der Sorge in der Zeitlichkeit fundiert ist. Der zweite Abschnitt von *Sein und Zeit* hat daher zum Ziel, die Zeitlichkeit als den Sinn des Seins des Daseins zu erweisen. Die Formel, mit der die Sorge im ersten Abschnitt bestimmt wird, zeigt dabei ihre zeitliche Interpretation bereits an. Das „Sich-vorweg“ ist ein Hinweis auf die Zukunft, das „Schon-sein-in“ ein Verweis auf die Vergangenheit und das „Sein-bei“ eine Referenz auf die Gegenwart. Diese drei Dimensionen der Zeit nennt Heidegger „Ekstasen“: „Die Phänomene des

zu..., auf..., bei... offenbaren die Zeitlichkeit als das ἐκστατικόν schlechthin. *Zeitlichkeit ist das ursprüngliche ‚Außer-sich‘ an und für sich selbst.* Wir nennen daher die charakterisierten Phänomene Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart die *Ekstasen* der Zeitlichkeit.“ (GA 2, 435) In weiterer Folge sollen Heideggers Bestimmungen der einzelnen Ekstasen im Detail betrachtet werden mit dem Ziel, die Gemeinsamkeiten mit Kierkegaards Verständnis der Zeit herauszuarbeiten.

14.2.1. Sich-vorweg und Zukunft

Das Sich-Vorweg in der Strukturformel der Sorge nennt den Entwurf-Charakter des Daseins, das heißt den Sachverhalt, dass Dasein sich als „Möglichsein“ bzw. als „Seinkönnen“ versteht (vgl. GA 2, 190 f.). Dasein ist ein sich auf Möglichkeiten hin entwerfendes Seiendes. Diesem Verständnis des Daseins als Möglichsein entspricht für Heidegger das ursprüngliche Phänomen der Zukunft: „Dem entwerfenden Sichverstehen in einer existenziellen Möglichkeit liegt die Zukunft zugrunde als Auf-sich-zukommen aus der jeweiligen Möglichkeit, als welche je das Dasein existiert. Zukunft ermöglicht ontologisch ein Seiendes, das so ist, daß es verstehend in seinem Seinkönnen existiert.“ (GA 2, 445) Heidegger fundiert den Entwurf-Charakter des Daseins in der Ekstase der Zukunft, die er als Ermöglichungsbedingung dafür sieht, dass Dasein sich auf Möglichkeiten hin entwerfen kann. Es ist sofort klar, dass Zukunft hier anders verstanden wird als in einem herkömmlichen Zeitverständnis: „‚Zukunft‘ meint hier nicht ein Jetzt, das *noch nicht* ‚wirklich‘ geworden, einmal erst *sein wird*, sondern die Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt. Das Vorlaufen macht das Dasein *eigentlich* zukünftig.“ (GA 2, 431) Die Ekstase der Zukunft bezeichnet in gewissem Sinn nichts Zukünftiges – das Entwerfen liegt im Sinn eines herkömmlichen Zeitverständnisses nicht in der Zukunft –, sondern die Weise des Verhaltens des Daseins zu den Möglichkeiten, die sein Seinkönnen ausmachen.⁴⁷⁵

Aufgrund der Identifizierung von Seinkönnen und Zukunft ist es nicht überraschend, dass Heidegger innerhalb der Ekstasen der Zeitlichkeit ein Primat der Zukunft konstatiert, das dem Primat des Sich-vorweg in der Sorgestruktur entspricht. Sofern Dasein Seinkönnen ist und sich als solches auf Möglichkeiten entwirft, ist das Strukturmoment des Sich-vorweg entscheidend: „Im Sich-vorweg-sein als Sein zum eigensten Seinkönnen liegt die existenziale Bedingung der Möglichkeit des *Freiseins* für eigentliche existenzielle Möglichkeiten.“ (GA 2, 256) Hier lässt sich die fortschreitende Vertiefung der formal anzeigenden Bestimmung des Daseins im Verlauf von *Sein und Zeit* nachzeichnen: Die Bestimmung der Grundverfassung in der Einleitung, wonach Dasein ein

⁴⁷⁵ Diese Bestimmungen erinnern an die Ausführungen zur Erwartung der Parusie in der *Paulus-Vorlesung*, wo ebenfalls betont wird, dass es auf das Wie des Verhaltens im Leben ankommt.

Seiendes ist, dem es „in seinem Sein um dieses Sein selbst geht“ (GA 2, 16), konnte nach der Analyse des ersten Abschnitts als „Sich-vorweg-sein des Daseins“ gedeutet (GA 2, 256) werden, ehe es in der Zeitlichkeitsanalyse des zweiten Abschnitts auf die Ekstase der Zukunft zurückgeführt wird: „Das ‚vor‘ und ‚vorweg‘ zeigt die Zukunft an, als welche sie überhaupt erst ermöglicht, daß Dasein so sein kann, daß es ihm *um* sein Seinkönnen geht. Das in der Zukunft gründende Sichentwerfen auf das ‚Umwillen seiner selbst‘ ist ein Wesenscharakter der *Existenzialität*. *Ihr primärer Sinn ist die Zukunft*.“ (GA 2, 433)

Die Identifizierung von Möglichkeit und Zukunft und das Primat der Zukunft innerhalb der Zeitlichkeit sind Elemente, die sich auch bei Kierkegaard finden. Dabei sind insbesondere jene Schriften ausschlaggebend, die in der schon mehrmals erwähnten Anmerkung zur Einleitung in den zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* als jener Teil von Kierkegaards Werk ausgezeichnet werden, von dem philosophisch etwas zu lernen sei: *Der Begriff Angst* und die „erbaulichen Schriften“ (vgl. GA 2, 313). Im dritten Kapitel von *Der Begriff Angst* findet sich tatsächlich eine bemerkenswerte Abhandlung zur Zeitlichkeit, von der Heidegger mit Sicherheit genaue Kenntnis hatte, wenn nicht durch eigenständige Lektüre, so zumindest aus Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*, in der diese ausführlich referiert wird (vgl. Jaspers 1919, 95 f.).⁴⁷⁶ In der dritten Fußnote zu Kierkegaard in *Sein und Zeit* verweist Heidegger im Kontext der Behandlung der Zeitlichkeit explizit auf dieses Textstück von Jaspers (vgl. GA 447 f.). Dieser Sachverhalt dient meines Erachtens als zusätzlicher Beleg, dass Heideggers Hinweis auf *Der Begriff Angst* in Hinblick auf die Thematik der Zeitlichkeit gelesen werden sollte.

In *Der Begriff Angst* wird ebenso wie bei Heidegger der Zusammenhang von Möglichkeit und Zukunft betont. Das Pseudonym Haufniensis hält dazu fest: „Das Mögliche entspricht durchaus dem Zukünftigen. Das Mögliche ist für die Freiheit das Zukünftige, und das Zukünftige für die Zeit das Mögliche.“⁴⁷⁷ (SGW1 BA, 88 / SKS 4, 394) Haufniensis teilt auch die Ansicht, dass der Zukunft gegenüber den anderen Ekstasen der Zeitlichkeit ein Primat zukommt; er vertritt die These, dass sie in gewissem Sinne für die anderen Ekstasen bestimmend ist, wenn er erklärt, „daß in einem gewissen Sinne das Zukünftige mehr bedeutet als das Gegenwärtige und das Vergangene; denn das Zukünftige ist in gewissen Sinne das Ganze, von dem das Vergangene nur ein Teil ist“ (SGW1 BA, 86 / SKS 4, 392). Haufniensis sieht ein klares Bestimmungsverhältnis zwischen den Dimensionen der Zeit, in der eine Ableitungsbeziehung von Zukunft zu

⁴⁷⁶ Für eine Nachzeichnung von Jaspers' Referat siehe Kapitel 14.2.3.

⁴⁷⁷ Obwohl sich hier eine deutliche Gemeinsamkeit zeigt, muss gefragt werden, ob das Verständnis von Möglichkeit bei Kierkegaard und Heidegger dasselbe ist. Es spricht vieles dafür, dass Kierkegaard Möglichkeit im Rahmen einer herkömmlichen Bestimmung als bezogen auf Wirklichkeit denkt und nicht wie Heidegger konsequent vom Seinkönnen des Daseins her. Dieser Sachverhalt wird an späterer Stelle aufgegriffen. Siehe Kapitel 16.5.

Gegenwart und weitere zu Vergangenheit festzustellen ist: Aus der Bezogenheit auf Zukunft wird zunächst der Augenblick bestimmt. „Der Augenblick und das Zukünftige setzen wieder das Vergangene“ (SGW1 BA, 86 / SKS 4, 393).

Eine ähnliche Betonung der Zukunft findet sich auch in Kierkegaards erster Erbaulicher Rede. In dieser Rede nennt Kierkegaard die Möglichkeit, sich mit der Zukunft zu beschäftigen, als das Auszeichnende am Menschen, den Beweis für seine göttliche Herkunft: „Denn wäre kein Künftiges, so wäre auch nichts Vergangenes, und wäre weder Künftiges noch Vergangenes, so wäre der Mensch geknechtet wie das Tier, sein Kopf zur Erde geneigt, seine Seele gefangen im Dienste des Augenblicks.“ (Haecker 1922c, 48 / SKS 5, 26) Auch in dieser Rede zeichnet sich also ein Vorrang der Zukunft als eröffnendes Element für die gesamte ekstatische Struktur der Zeitlichkeit ab.

Für die Begründung dieses Vorrangs der Zukunft kommt in *Der Begriff Angst* eine weitere Dimension ins Spiel, die bei Heidegger keine Rolle spielt. Das Primat der Zukunft wird nämlich damit erklärt, dass die Zukunft das engste Verhältnis zur Ewigkeit unterhält. Dass das Zukünftige „in gewissem Sinne das Ganze“, bedeutet, „kommt daher, daß das Ewige zunächst das Zukünftige bedeutet, oder daß das Zukünftige das Inkognito ist, in dem das Ewige, das ja für die Zeit inkommensurabel ist, doch seine Beziehung zu der Zeit unterhalten will“ (SGW1 BA, 86 / SKS 4, 392). Weil sich die Ewigkeit für den Existierenden nicht als sie selbst zeigen kann, muss sie in einem Inkognito auftreten, und als dieses Inkognito identifiziert Haufniensis die Zukunft. Diesem Gedanken folgt Heidegger nicht. Bereits im Vortrag *Der Begriff der Zeit* hält er entschieden fest, dass „die Philosophie die Ewigkeit nie haben und diese sonach nie als mögliche Hinsicht für die Diskussion der Zeit in methodischen Gebrauch“ (GA 64, 107) nehmen kann. Der Bezug auf Ewigkeit musste von Heidegger somit als ein theologisches Element gedeutet werden, das eine vorurteilsfreie, philosophische Behandlung der Zeitlichkeit verunmöglicht. Wie wir in Kürze sehen werden, richtete sich Heideggers Kritik an Kierkegaards Konzeption der Zeitlichkeit gerade gegen dessen Gebrauch der Ewigkeit für deren Bestimmung.⁴⁷⁸

14.2.2. Geworfenheit, Gewesenheit und Wiederholung

Gehen wir nunmehr zur Bestimmung der zweiten Ekstase der Zeitlichkeit über: Mit „Schon-sein-in“ wird in der Strukturformel der Sorge die Geworfenheit angezeigt. Diese wird im zweiten Abschnitt auf die Gewesenheit – dies ist Heideggers existenziale Bezeichnung für die Vergangenheit – zurückgeführt. Zu dieser terminologischen Wahl erklärt er: „Solange‘ das Dasein faktisch existiert, ist es nie vergangen, wohl aber im-

⁴⁷⁸ Siehe Kapitel 14.2.3.

mer schon *gewesen* im Sinne des ‚ich *bin-gewesen*‘. Und es *kann* nur gewesen *sein*, solange es ist.“ (GA 2, 434) Mit dem ekstatischen Verständnis der Gewesenheit wird betont, dass es für das Dasein darauf ankommt, seine Geworfenheit entwerfend zu übernehmen. Die Übernahme der Geworfenheit ist ein entwerfendes Zurückkommen auf die Gewesenheit: „Die Übernahme der Geworfenheit aber bedeutet, das Dasein in dem *wie es schon war*, eigentlich *sein*. Die Übernahme der Geworfenheit ist aber nur so möglich, daß das zukünftige Dasein sein eigenstes ‚wie es schon war‘, das heißt, sein ‚Gewesen‘, *sein* kann.“⁴⁷⁹ (GA 2, 431)

Heidegger betont die Verflechtung von Gewesenheit und Zukunft: „Das Vorlaufen in die äußerste eigenste Möglichkeit ist das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen. Dasein kann nur eigentlich gewesen *sein*, sofern es zukünftig ist.“ (GA 2, 431) Gewesenheit setzt Zukünftigkeit voraus, ebenso wie Zukünftigkeit impliziert, die eigene Gewesenheit zu übernehmen. Die eigentliche Modifikation der Gewesenheit, die diese Verflechtung von Zukunft und Gewesenheit begreift und die Gewesenheit entsprechend vollzieht, nennt Heidegger „Wiederholung“: Diese meint „ein Zurückkommen auf das eigenste, in seine Vereinzelung geworfene Selbst. Diese Ekstase ermöglicht es, daß das Dasein entschlossen das Seiende, das es schon ist, übernehmen kann. Im Vorlaufen *holt* sich das Dasein *wieder* in das eigenste Seinkönnen *vor*. Das eigentliche Gewesen-*sein* nennen wir die *Wiederholung*.“ (GA 2, 448)

Der Sache nach ist der Prozess der Wiederholung bereits in den frühen Freiburger Vorlesungen ein wichtiges Element. Dort geht es Heidegger wesentlich darum, das faktische Leben in seiner Geschichtlichkeit zu verstehen und damit Hand in Hand auch die Geschichtlichkeit des Philosophierens zu berücksichtigen.⁴⁸⁰ An einzelnen Stellen wird in den frühen Freiburger Vorlesungen auch bereits der Begriff „Wiederholung“ verwendet. Heidegger macht in diesen Kontexten deutlich, dass auch das Gelingen des Philosophierens davon abhängt, ob die Wiederholung vollzogen wird: „‚Wiederholung‘: an ihrem Sinn hängt alles. Philosophie ist ein Grundwie des Lebens selbst, so daß sie es eigentlich wieder-holt, aus dem Abfall zurücknimmt, welche Zurücknahme selbst, als radikales Forschen, Leben ist.“ (GA 61, 80) Mit Wiederholung scheinen dabei zwei Prozesse benannt zu werden. Im angeführten Zitat wird damit in erster Linie das Ergreifen des eigenen Selbst als Zurückholen aus dem Verfallen bezeichnet. Wiederholung nennt damit den Kern von Heideggers Hermeneutik der Faktizität als einer methodischen Ausbildung der Selbstauslegungstendenz faktischen Lebens, die sich gegen dessen Verfallenstendenz wendet.⁴⁸¹ Daneben findet sich aber noch ein

⁴⁷⁹ Es zeigen sich hier wiederum die Ähnlichkeiten dieser Konzeption zu den Ausführungen in der *Paulus-Vorlesung*, wo expliziert wurde, dass es für den Christen darauf ankommt, das Gewordensein im Vollzug des Lebens zu übernehmen.

⁴⁸⁰ Siehe Kapitel 10.1.2.

⁴⁸¹ Siehe Kapitel 10.4 und 10.5.

zweites Verständnis: Mit Wiederholung wird auch der eigentliche Umgang mit der Geschichte angesprochen, der von Heidegger bereits in den frühen Freiburger Vorlesungen thematisiert (vgl. GA 62, 350) und in der Marburger Zeit im Projekt einer Destruktion der Geschichte der Philosophie entfaltet wird.⁴⁸² Auch beim Umgang mit der Tradition zeigt sich die Verflechtung von Gewesenheit und Zukunft. Heidegger macht darauf aufmerksam, dass Geschichte für uns nur insofern relevant ist, als sie im eigenen Fragen durchdacht wird. Geschichte rückt überhaupt erst in den Blick, wenn sie im eigenen Denken angeeignet wird: „Dies Vor-sich-selbst-gehen ist die Grundbewegung, aus der Geschichte entsteht, denn durch es wird die Vergangenheit aufgedeckt.“⁴⁸³ (Heidegger [1925] 1993, 174)

Diese beiden Kernelemente von Heideggers Konzeption der Wiederholung, die sich bereits anhand der frühen Freiburger Vorlesungen finden lassen, machen auch das kierkegaardsche Verständnis der Wiederholung aus.⁴⁸⁴ Bei der Wiederholung geht es laut Kierkegaard einerseits um ein Wiedergewinnen des Selbst aus dem Verfallen an die Welt und andererseits um eine Aneignung des Vergangenen im eigenen Lebens- und Verstehensvollzug.

Inwiefern wird bei Kierkegaard die Wiederholung als Wiedergewinnung des Selbst thematisiert? Während das kleine Buch mit dem Titel *Wiederholung* vor allem vorführt, wie die Wiederholung scheitert, kann Johannes de Silentios Deutung der Abraham-Erzählung von der Opferung Isaaks in *Furcht und Zittern* als Beispiel für eine gelingende Wiederholung gelesen werden. Abraham ist bereit, sich von allen weltlichen Bezügen zu lösen und zur ultimativen Bekräftigung dieses Schritts auch seinen über alles geliebten Sohn zu opfern, um dann in einem zweiten – für ihn allerdings nicht antizipierbaren – Schritt nicht nur seinen Sohn sondern seine gesamte Existenz wieder zu gewinnen. Wenn wir zunächst nur die formale Struktur betrachten, zeigen sich hier klare Parallelen zur Wiederholung des Selbst aus dem Verfallen bei Heidegger. In beiden Fällen ist die Bereitschaft, die vertrauten Gegebenheiten aufzugeben, Voraussetzung dafür, um sich selbst in eigentlicher Weise zu gewinnen; das Verlassen der Uneigentlichkeit ist die Voraussetzung für den Gewinn der Eigentlichkeit. Bei beiden ist auch klar, dass dabei nicht wirklich etwas Neues gewonnen wird, zumindest nicht mit Blick auf den Inhalt. Der Übergang von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit bringt keine neuen Gehalte ins Leben. Was sich hingegen wandelt, ist der Bezug auf die (gleich

⁴⁸² Siehe Kapitel 10.6. Im SS 1925 spricht Heidegger von der „Aufnahme der Tradition als echte Wiederholung“ (GA 20, 187).

⁴⁸³ Einfach nachvollziehbar ist dies, wenn wir an das Verständnis von Texten denken. Denn diese erschließen sich erst, wenn wir sie lesen. Jedes Textverständnis setzt eine neuerliche Aneignung des Textes in der Lektüre voraus (vgl. Figal 1988, 321 f.).

⁴⁸⁴ Kierkegaards Konzept der Wiederholung ist ein häufig behandeltes Thema in der Sekundärliteratur. Vgl. Reimer 1979, Winkel Holm 1991, Glöckner 1996 und 1998 und Quist 2002.

bleibenden) Gegebenheiten: Abraham erhält keinen neuen Sohn, sondern gewinnt Isaak zurück, ebenso ändert sich durch den eigentlichen Vollzug des Selbst nicht die Welt, sondern nur das Verständnis von und das Verhältnis zu ihr.

Es zeigen sich an diesem Punkt aber auch gravierende Unterschiede zwischen den Konzeptionen Kierkegaards und Heideggers. Bei Heidegger wird das Ergreifen des Selbst als Zurückholen aus dem Verfallen durch eine methodische Anstrengung des Selbst erreicht. Bei Kierkegaard hingegen ist die Wiederholung gerade etwas, was nicht durch das Selbst aus eigener Anstrengung vollbracht werden kann – das Scheitern einer solchen Bestrebung wird im Buch *Wiederholung* vorgeführt –, sondern auf die Gabe durch einen Anderen angewiesen ist; Abraham darf gerade nicht auf das eigene Verständnis vertrauen, sondern muss dieses suspendieren und sich Gott anvertrauen. Auch der Gewinn, der in der Wiederholung erzielt wird, ist ein anderer: Abraham gewinnt in der Wiederholung die erneute Gabe der eigenen Existenz. Bei Heidegger hingegen wird in der Wiederholung ein Gewinn an Möglichkeiten für das eigene Seinkönnen erzielt, der in der Übernahme „gewesener“ Möglichkeiten für die eigene Existenz besteht.

Bei der Wiederholung als Aneignung des Vergangenen zeigen sich abermals deutliche Parallelen zwischen Heidegger und Kierkegaard. Kierkegaard kommt es wie Heidegger darauf an, die Tradition nicht als ein Vergangenes hinter sich zu lassen, sondern in der eigenen Existenz anzueignen (vgl. Grøn 2007, 252). Dabei wird von ihm ebenfalls die Verflechtung von Gewesenheit und Zukunft betont. Deutlich wird dies in Kierkegaards Rede *Der Pfahl im Fleisch*, in der er von der Vergangenheit spricht, die in Gestalt der Zukunft wieder kommt (vgl. SKS 5, 331 / Haecker 1914d, 43). Auch die bekannte Wendung aus der Schrift *Wiederholung*, wonach die Wiederholung eine Erinnerung nach vorne sei, kann hier als Beleg dienen. Das Pseudonym Constantin Constantius schreibt, in einer ausgesprochen schwierigen Passage, die auch zu zahlreichen Übersetzungsschwierigkeiten führte: „Wiederholung und Erinnerung ist dieselbe Bewegung, nur in entgegengesetzter Richtung, denn das, woran man sich erinnert, ist gewesen, wird rückwärts wiederholt, wogegen man sich bei der eigentlichen Wiederholung nach vorwärts erinnert.“⁴⁸⁵ (SGW1 W, 119 / SKS 4, 9) Von dieser Stelle ausge-

⁴⁸⁵ Im dänischen Original lautet die Passage: „Gjentagelse og Erindring er den samme Bevægelse, kun i modsat Retning; thi hvad der erindres, har været, gjentages baglænds; hvorimod den egentlige Gjentagelse erindres forlænds.“ Ich habe dafür folgende Übersetzung vorgeschlagen: „Wiederholung und Erinnerung sind die gleiche Bewegung, nur in entgegengesetzter Richtung; denn was erinnert wird, ist gewesen, wird rückwärts wiederholt; dagegen wird die eigentliche Wiederholung vorwärts erinnert.“ Meines Erachtens stellt daher diese erste Übersetzung eine hervorragende Wiedergabe des dänischen Originals dar. Schrempf verschlimmbessert die Übersetzung in der 2. Auflage: „Wiederholung und Erinnerung durchlaufen dieselbe Bewegung, nur in entgegengesetzter Richtung. Da und dort habe ich *in mente* was einmal war: in der Erinnerung rückwärts, in der Wiederholung vor-

hend scheint mir Reimer die Wiederholung für Kierkegaard und Heidegger gleichermaßen zutreffend charakterisiert zu haben: „Wiederholung ist *gegenwärtige* Wiederholung eines Vergangenen als *Möglichkeit*.“⁴⁸⁶ (Reimer 1979, 316)

14.2.3. Gegenwärtigen und Augenblick

Kommen wir schließlich zur Behandlung der dritten Ekstase der Zeitlichkeit. In der Sorge-Struktur bringt das „Sein-bei“ die Ekstase der Gegenwart zum Ausdruck, die im zweiten Abschnitt als Gegenwärtigen gefasst wird. Heidegger schreibt:

Die vorlaufende Entschlossenheit erschließt die jeweilige Situation des Da so, daß die Existenz handelnd das faktisch umweltlich Zuhandene umsichtig besorgt. Das entschlossene Sein bei dem Zuhandenen der Situation, das heißt das handelnde Begegnenlassen des umweltlich *Anwesenden* ist nur möglich in einem *Gegenwärtigen* dieses Seienden. Nur als *Gegenwart* im Sinne des Gegenwärtigen kann die Entschlossenheit sein, was sie ist: das unverstellte Begegnenlassen dessen, was sie handelnd ergreift. (GA 2, 431)

Bei dieser Bestimmung der Ekstase der Gegenwart fällt auf, dass Heidegger – im Gegensatz zu Zukunft und Gewesenheit – nicht nur an ein christliches Verständnis der Zeitlichkeit anknüpft, sondern die aristotelische Analyse menschlicher Praxis in entscheidender Weise einbezieht: Die Gegenwart wird von der Handlungssituation her verstanden; die Beschreibung, wie die vorlaufende Erschlossenheit ein Verständnis der Handlungssituation eröffnet, zeigt klare Parallelen zu der Weise, wie dies bei Aristoteles durch die *Phronesis* geleistet wird.

An diesem Punkt zeichnet sich in Heideggers Konzeption eine Spannung ab, die vor allem damit zusammenhängt, dass das „Sein bei“ von ihm nicht mit der in Hinblick auf ihre eigentliche und uneigentliche Modifikation neutrale Ekstase des Gegenwärtigen identifiziert wird, sondern mit dem Verfallen in einen Zusammenhang gebracht wird, indem Heidegger betont, dass das Verfallen primär in der Gegenwart gründet (vgl. GA 2, 434). Dies ist die Grundlage für die von Pöggeler richtungsweisend vorgetragene und bereits in einem früheren Kapitel erwähnte Kritik einer Unterbestimmtheit der Gegenwart in *Sein und Zeit*.⁴⁸⁷

Es fällt überhaupt auf, daß in *Sein und Zeit* die Gegenwart verschlungen wird von der („gewesenden“) Zukunft und so keine positiven Bestimmungen erfährt. Während die Zeitekstase der Zukunft in reicher Weise bestimmt wird durch Existenz, Entwurf, Vorlaufen zum Tode, Entschlossenheit, die Ekstase der Gewesenheit durch Faktizität, Geworfenheit, Schuld, Wiederho-

wärts gehend.“ (SGW2 W, 119) Für eine Diskussion weiterer Übersetzungsvorschläge vgl. Thonhauser 2011a, 134 f.

⁴⁸⁶ Für den systematischen Vergleich der Konzeptionen bei Kierkegaard und Heidegger ist an dieser Stelle wiederum entscheidend, wie Möglichkeit zu verstehen ist. Siehe Kapitel 16.5.

⁴⁸⁷ Siehe Kapitel 12.3.

lung, bleibt die Gegenwart – zumindest in ihrer Eigentlichkeit als Augenblick – leer. (Pöggeler 1990, 210)

Noch pointierter schreibt Pöggeler: „Der Augenblick ist *kairos*, scharf wie die Schneide des Messers, ja diese Schneide ist so scharf, daß keine ‚Gehalte‘ auf ihr Platz haben.“ (Pöggeler 1990, 209) Meines Erachtens beruht diese Deutung des Augenblicks auf einem Verständnis, das den *Kairos* auf ein christlich-eschatologisches Verständnis der Zeit zurückführt. Wie steht es dabei um die durch die Definition des Gegenwärtigens nahegelegte Interpretation, den *Kairos* von Aristoteles her zu denken?

Es ist zu vermuten, dass Heidegger diese beiden gegensätzlichen Verständnisse der Zeit miteinander verbinden möchte. Es ist jedoch fraglich, ob ihm das auch gelingt. Vom christlichen Verständnis übernimmt Heidegger insbesondere zwei Elemente. Zum einen sieht er, an die Erwartung der Parusie anknüpfend, im eigentlichen Ergreifen der Zeitlichkeit eine Gegenbewegung zum Verfallen, woraus sich auch der Augenblick bestimmen soll. Diese Rückholbewegung aus dem Verfallen möchte er mit einem Verständnis der eigentlichen Gegenwart als Erschließung der Handlungssituation verbinden. Beide Elemente vereinernd schreibt Heidegger: „Entschlossen hat sich das Dasein gerade zurückgeholt aus dem Verfallen, um desto eigentlicher im ‚Augenblick‘ auf die erschlossene Situation ‚da‘ zu sein.“ (GA 2, 434) Wenn jedoch die Entschlossenheit ein Zurückholen aus dem Verfallen ist, das Verfallen aber mit dem Sein bei identifiziert wird, dann ist nicht verständlich, wie die Entschlossenheit zugleich eine Erschließung der Handlungssituation in ihrer vollen Komplexität sein soll, denn diese Situation müsste doch ebenfalls eine Form des Sein bei sein. Heideggers Konzeption fehlt dann in der Tat eine eigentliche Modifikation des Sein bei und somit ein Modus des Gegenwärtigens, der tatsächlich Gegenwart ist.

Die einfachste Möglichkeit, um dieses Problem in der Sache zu lösen, ist es, das Sein bei nicht mit dem Verfallen zu identifizieren.⁴⁸⁸ Mit Blick auf die für Heidegger entscheidenden Quellen bedeutet dies, die Verbindung zu Aristoteles in den Vordergrund zu rücken und die Anknüpfung an Paulus in den Hintergrund zu stellen. Die Bestimmung des Augenblicks, die sich in *Sein und Zeit* findet, weist genau betrachtet auch in diese Richtung, sofern Heidegger hier gerade die Erschließungsfunktion des Augenblicks für das Sein bei hervorhebt:

Die in der eigentlichen Zeitlichkeit gehaltene, mithin *eigentliche Gegenwart* nennen wir den *Augenblick*. Dieser Terminus muß im aktiven Sinne als Ekstase verstanden werden. Er meint die entschlossene, aber in der Entschlossenheit *gehaltene* Entrückung des Daseins an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen begegnet. [...] ‚Im Augenblick‘ kann nichts vorkommen, sondern als eigentliche Gegenwart läßt er *erst begegnen*, was als Zuhandenes oder Vorhandenes ‚in einer Zeit‘ sein kann. (GA 2, 447)

⁴⁸⁸ Siehe Kapitel 12.3.

Im Anschluss an diese Stelle folgt die dritte Anmerkung zu Kierkegaard in *Sein und Zeit*:

S. Kierkegaard hat das *existenzielle* Phänomen des Augenblicks wohl am eindringlichsten gesehen, was nicht schon bedeutet, daß ihm auch die existenziale Interpretation entsprechend gelungen ist. Er bleibt am vulgären Zeitbegriff haften und bestimmt den Augenblick mit Hilfe von Jetzt und Ewigkeit. Wenn K. von ‚Zeitlichkeit‘ spricht, meint er das ‚In-der-Zeit-sein‘ des Menschen. Die Zeit als Innerzeitigkeit kennt nur das Jetzt, aber nie einen Augenblick. Wird dieser aber existenziell erfahren, dann ist eine ursprünglichere Zeitlichkeit, obwohl existenzial unausdrücklich, vorausgesetzt. (GA 2, 447 f.)

Diese Einschätzung wird ergänzt durch den Hinweis auf jene Passage in Jaspers’ *Psychologie der Weltanschauungen*, in der dieser im Rahmen seiner Behandlung des Augenblicks ein Referat der Ausführungen zur Zeitlichkeit in *Der Begriff Angst* einbindet. Für ein Verständnis von Heideggers Einschätzung ist es daher notwendig, Jaspers’ Zusammenfassung von Haufniensis Ausführungen zu beachten.

Jaspers’ Referat ist hauptsächlich eine Aneinanderreihung von Zitaten. Die wichtigsten der von ihm zitierten Stellen sollen hier wiedergegeben werden. Jaspers hebt Kierkegaards Betonung der christlichen Herkunft des Augenblicks hervor: „Kierkegaard sieht im Augenblick wieder um [sic!] die Synthese des Zeitlichen und Ewigen. Er stellt den Augenblick als etwas dar, das erst mit dem Christentum seinen Sinn bekommen hat.“ (Jaspers 1919, 95) In diesem Zusammenhang macht Jaspers auf den Zusammenhang von Zeit und Ewigkeit aufmerksam: „Das Gegenwärtige ist gar nicht der Begriff der Zeit, außer sofern er – wie eben – als unendlich inhaltloses und als unendliches Dahinschwinden gedacht wird. Vielmehr ist das Ewige das Gegenwärtige.“ (Jaspers 1919, 96)

Er verweist ferner auf die Mehrdeutigkeit des Augenblicks bei Kierkegaard: „Als das Momentane, das keine Vergangenheit und Zukunft hat, bezeichnet es die Unvollkommenheit des sinnlichen Lebens. Als das Gegenwärtige, das kein Vergangenes und kein Zukünftiges hat, bezeichnet es die Vollkommenheit des Ewigen.“ (Jaspers 1919, 96) Damit zeichnet Jaspers den Vorschlag von Theunissen vor, einen „ästhetischen Augenblick“ und einen „ethisch-religiösen Augenblick“ zu unterscheiden (vgl. Theunissen 1979, 502). Das ästhetische Verständnis sieht im Augenblick eine Abstraktion von der Zeit, eine Möglichkeit, der Zeit zu entkommen. Das ethisch-religiöse Verständnis hingegen versteht den Augenblick als in einer Beziehung zur Ewigkeit stehenden und dadurch nicht von der Zeit abstrahierend, sondern diese überschreitend. Unter Einbindung zweier Zitate Kierkegaards erklärt Jaspers den Unterschied folgendermaßen:

Die abstrakte Ausschließung des Vergangenen und Zukünftigen führt zu dem bloßen Moment, dem Nichtigen der endlosen Zeitlichkeit des Sinnlichen. ‚Soll dagegen die Zeit und die Ewigkeit sich berühren, so kann dies nur in der Zeit geschehen — und nun stehen wir vor dem Augenblick.‘ ‚So verstanden ist der Augenblick nicht eigentlich ein Atom der Zeit, sondern ein Atom der Ewigkeit. Er ist der erste Reflex der Ewigkeit in der Zeit.‘ (Jaspers 1919, 96; vgl. SGW1 BA, 84 f. / SKS 4, 390 f.)

Auch die zentrale Definition des Augenblicks wird von Jaspers an dieser Stelle wiedergegeben: „Der Augenblick ist jenes Zweideutige, in dem Zeit und Ewigkeit einander berühren, und hiermit ist der Begriff der *Zeitlichkeit* gesetzt, in der die Zeit beständig die Ewigkeit abreißt und die Ewigkeit beständig die Zeit durchdringt.“ (SGW1 BA, 86 / SKS 4, 392).

In Anknüpfung an Jaspers' Referat von *Der Begriff Angst* kann auf das zweite Element eingegangen werden, bei dem Heidegger an ein christliches Verständnis des Augenblicks anknüpft. Er schreibt, „daß das *Gegenwärtigen* [...] im Modus der ursprünglichen Zeitlichkeit *eingeschlossen* bleibt in Zukunft und Gewesenheit“ (GA 2, 434). Die Einbettung der Gegenwart in Zukunft und Gewesenheit ist ein Gedanke, der sich wiederum auch in *Der Begriff Angst* findet. Jaspers referiert die drei möglichen Bestimmungen des Augenblicks, die Haufniensis unterscheidet:

1) Der Augenblick ist nicht; das Ewige kommt rücklings, als das Vergangene, zum Vorschein, wie in der platonischen Anamnesis an die früher geschauten Ideen. [...] 2) Ist der Augenblick gesetzt, aber bloß als Diskriminierung, so ist das Zukünftige das Ewige. Das ist nach Kierkegaard die jüdische Anschauung. Das Zukünftige ist das Inkognito, in dem das Ewige, das ja für die Zeit inkommensurabel ist, doch seine Beziehungen zu der Zeit unterhalten will. 3) Ist der Augenblick gesetzt, so ist das Ewige, und dieses ist dann zugleich das Zukünftige, welches als das Vergangene wiederkommt. Das ist christlich gedacht. (Jaspers 1919, 96)

Jaspers zitiert zum Abschluss aus *Der Begriff Angst*: „Der Begriff, um den sich im Christentum alles dreht, das, was alles neu machte, ist die Fülle der Zeit; sie ist aber der Augenblick als das Ewige, und doch ist dieses Ewige zugleich das Zukünftige und das Vergangene.“ (SGW1 BA, 87 / SKS 4, 393). Ein Vergleich mit diesen Ausführungen zeigt deutlich, wie Heideggers Konzeption des Augenblicks als durch Zukunft und Gewesenheit konstituiert an ein christliches Verständnis anknüpft, das auch von Kierkegaard tradiert wurde.

Im Anschluss an diese Diskussion der Gemeinsamkeiten kann auf Heideggers Sicht der Unterschiede zurückgekommen werden. In *Sein und Zeit* nennt Heidegger zwei Elemente, von denen er meint, dass sich Kierkegaard mit ihnen von ihm unterscheidet: Erstens bestimme dieser „den Augenblick mit Hilfe von Jetzt und Ewigkeit“; zweitens verstehe dieser unter „Zeitlichkeit [...] das ‚In-der-Zeit-sein‘ des Menschen“, wogegen Heidegger einwendet, dass dies ein Verständnis der „Innerzeitigkeit“ impliziere, die „nur das Jetzt, aber nie einen Augenblick“ kenne“ (GA 2, 447 f.). In der Vorlesung vom SS 1927 wiederholt Heidegger seine Einschätzung, wobei er sich nunmehr auf den ersten Kritikpunkt konzentriert:

Das Jetzt ist aus dem Augenblick abkünftig. Daher kann das Phänomen des Augenblicks nicht aus dem Jetzt verstanden werden, wie das Kierkegaard versucht. Zwar versteht er den Augenblick in seinem Sachhaltigen sehr wohl, aber es gelingt ihm nicht, die spezifische Zeitlichkeit des Augenblicks zu exponieren, sondern er identifiziert den Augenblick mit dem Jetzt der vul-

gär verstandenen Zeit. Von hier aus konstruiert er die paradoxen Verhältnisse des Jetzt zur Ewigkeit. (GA 24, 408)

Heideggers Stellungnahme ist verwunderlich und es stellt sich die Frage, wie er zu dieser Einschätzung kommt.

Um mit dem in der Vorlesung wiederholten Kritikpunkt zu beginnen: Weder in *Der Begriff Angst* noch in Jaspers' Referat spielt der Terminus „Jetzt“ eine Rolle; er kommt in dieser Passage schlicht nicht vor. Es ist daher unverständlich, wie Heidegger zu der Ansicht gelangt, dass Kierkegaard für seine Bestimmung des Augenblicks auf das Jetzt zurückgreife.⁴⁸⁹ Am ehesten mag es so zu erklären sein, dass Heidegger in der Bestimmung des Augenblicks aus Zeit und Ewigkeit die Zeit mit dem Jetzt identifiziert. Damit diese Identifizierung berechtigt ist, muss aber der zweite Kritikpunkt berechtigt sein, nämlich dass Kierkegaard einem herkömmlichen Zeitverständnis verhaftet bleibe und deswegen die Zeitlichkeit des Menschen als Innerzeitigkeit verstehe. Doch auch diese Einschätzung wirkt wenig überzeugend, denn die Ausführungen zur Zeitlichkeit in *Der Begriff Angst* haben gerade zum Ziel, die Besonderheit des menschlichen Verhältnisses zur Zeit zu bestimmen. Es scheint Haufniensis' Pointe zu sein, dass das „*In-der-Zeit-sein*“ des Menschen prinzipiell von der Innerzeitigkeit anderer Seiender unterschieden werden muss, weswegen von einer simplen Identifikation von Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit keine Rede sein kann.⁴⁹⁰ Die von Heidegger vorgetragenen Kritikpunkte erweisen sich also als wenig stichhaltig. Überraschend ist jedoch, dass er seine Vorbehalte nicht auf die Rolle, welche die Ewigkeit in Haufniensis' Bestimmung spielt, bezogen hat. Hier wäre aus Heideggers Perspektive die Kritik naheliegend, dass es verfehlt ist, die Auszeichnung der Zeitlichkeit des Menschen gegenüber der Innerzeitigkeit anderer Seiender in ihrem Bezug auf die Ewigkeit festzumachen, weil die Möglichkeit, einen solchen Bezug überhaupt zu denken, bereits in der Zeitlichkeit des Daseins fundiert ist.

Abschließend kann noch angemerkt werden, dass Heidegger seine Sichtweise in den Jahren nach *Sein und Zeit* ändert: In der Vorlesung vom WS 1929/30 ist von der Kritik an Kierkegaards Bestimmung des Augenblicks keine Spur mehr zu finden. Vielmehr erklärt Heidegger, die Rolle Kierkegaard emphatisch hervorhebend: „Was wir hier mit ‚Augenblick‘ bezeichnen, ist dasjenige, was *Kierkegaard* zum erstenmal in der Philoso-

⁴⁸⁹ Schulz meint daher, dass „kein Zweifel bestehen [kann], dass hier eine schlichte Fehlinterpretation des Augenblicksbegriffs im Gebrauch der Pseudonyme vorliegt“ (Schulz 2004, 397).

⁴⁹⁰ Ich stimme hier wiederum mit Schulz überein, der schreibt, dass Heideggers Versuch, diese Unterscheidung ins Treffen zu führen und daraus „ein Argument gegen die pseudonyme Augenblickstheorie abzuleiten, bereits deshalb zum Scheitern verurteilt [ist], weil die Einsicht in diese Tatsache – wenn auch in anderer Nomenklatur – integraler Bestandteil eben jener Theorie ist“ (Schulz 2004, 398).

phie wirklich begriffen hat – ein Begreifen, mit dem seit der Antike die *Möglichkeit* einer vollkommen neuen Epoche der Philosophie beginnt.“ (GA 29/30, 225)

Diese Bemerkung findet sich im Rahmen der Analyse der Langeweile, die laut Heidegger neben Angst und Freude eine der Grundstimmungen ist (vgl. GA 9, 110). In dieser Vorlesung führt Heidegger aus, dass die Langeweile bewirke, dass das Dasein keine Möglichkeiten mehr sehe und deswegen seine Handlungsfähigkeit verliere; er nennt diesen Zustand, in dem aufgrund des Verlust an Möglichkeiten auch kein Handeln stattfindet, Zeitbann. Der Augenblick kommt bei der Frage ins Spiel, wie der Zeitbann durchbrochen werden kann:

Der Zeitbann kann nur durch die Zeit selbst gebrochen werden, durch das, was vom eigenen Wesen der Zeit ist und was wir im Anschluß an *Kierkegaard* den Augenblick nennen. Der Augenblick bricht den Bann der Zeit, kann ihn brechen, sofern er eine eigene Möglichkeit der Zeit selbst ist. Er ist nicht etwa ein Jetztpunkt, den wir gar nur feststellen, sondern der Blick des Daseins in den drei Richtungen der Sicht, die wir bereits kennenlernten, in der Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit. Der Augenblick ist ein Blick eigener Art, den wir nennen den Blick der Entschlossenheit zum Handeln in der jeweiligen Lage, in der das Dasein sich befindet. (GA 29/30, 226)

Soweit ein kurzer Ausblick, wie 1929/30 die Abgrenzung von Kierkegaard einer affirmativen Anerkennung seiner Rolle gewichen ist.

14.3. Zusammenfassender Vergleich von Heideggers und Kierkegaards Bestimmung der Zeitlichkeit

Mit Hinblick auf Status und Gesamtstruktur ist Heideggers Analyse der Zeitlichkeit klar von sämtlichen Ausführungen, die bei Kierkegaard zu finden sind, unterschieden. Sowohl die These der Fundierung des Seins des Daseins in der Zeitlichkeit als auch die Strukturganzheit der Zeitlichkeit in den drei Ekstasen sind genuine Entwicklungen Heideggers, die nicht nur nicht auf Kierkegaard, sondern überhaupt nicht auf seine Quellen zurückgeführt werden können. Weiter reicht Heideggers Sonderstellung aber nicht. Die Untersuchung seiner Ausführungen zu den einzelnen Ekstasen der Zeitlichkeit zeigte klare Anknüpfungen an die Tradition. Anhand der Ausführungen zur Zukunft und Gewesenheit kann gezeigt werden, dass Heidegger ein christliches Verständnis der Zeitlichkeit, das er vor allem in den paulinischen Briefen finden konnte, für seine eigene Konzeption fruchtbar machte. Bei der Bestimmung des Augenblicks kollidiert dieser christliche Einfluss mit Überlegungen, die Heidegger bei seiner Aristoteles-Lektüre fand.

Die Gemeinsamkeiten der Ausführungen Heideggers mit Überlegungen, die sich bei Kierkegaard finden, gestaltet sich bei den Konzeptionen der drei Ekstasen wie folgt: Bei der Bestimmung der Zukunft sprangen die Verbindung von Zukunft und Möglich-

keit und der Primat, welcher der Zukunft gegenüber den anderen Ekstasen eingeräumt wird, als Parallelen von Kierkegaard und Heidegger ins Auge. Dieser Gleichklang enthält jedoch in beiden Fällen auch Dissonanzen: Beim Verhältnis von Zukunft und Möglichkeit stellt sich die Frage, ob die beiden Denker mit dem gleichen Begriff von Möglichkeit operieren. Beim Vorrang der Zukunft zeigt sich, dass dieser für Kierkegaard aufgrund der Verbindung von Zukunft und Ewigkeit besteht; dieser Rolle der Ewigkeit kann Heidegger nicht zustimmen.

Bei der Behandlung der eigentlichen Gewesenheit, die als Wiederholung bezeichnet wird, zeigten sich zwei Vorgänge, die unter diesem Namen gefasst werden und sich bemerkenswerterweise gleichermaßen bei Kierkegaard und Heidegger finden: Wiederholung als Aneignung des Vergangenen im eigenen Vollzug; und Wiederholung als Rückgewinnung der eigenen Existenz aus der Uneigentlichkeit. Doch auch hier sollten die Unterschiede nicht übersehen werden. Bei der Aneignung der Vergangenheit als Möglichkeit für die eigene Existenz stellt sich wiederum die Frage nach dem Verständnis von Möglichkeit, das die beiden Denker hier zugrunde legen. Bei der Rückgewinnung des Selbst aus der Uneigentlichkeit zeigte sich eine konzeptuelle Differenz im Verständnis der Wiederholung. Bei Heidegger wird diese als eine Leistung des Daseins gedeutet, die durch die methodische Ausbildung des eigenen Verstehensvollzugs vollbracht werden kann. Bei Kierkegaard ist die Wiederholung etwas, was außerhalb der Macht des Selbst steht und nur durch eine göttliche Gabe gewonnen werden kann.

Bei der Konzeption des Augenblicks zeigten sich ebenfalls zwei Gemeinsamkeiten: Im Augenblick sehen beide ein Ergreifen der Zeitlichkeit als Gegenbewegung zum Verfallen. Die weitere Parallele besteht in der Einbettung des Augenblicks in Zukunft und Gewesenheit. Die vorgetragene Deutung von Heideggers Verständnis der Gegenwart legt nahe, dass diese Parallelen zu Kierkegaard zwar bestehen, jedoch nicht notwendig auf einer Lektüre des Dänen beruhen müssen, sondern auch durch die beidseitige Anknüpfung an die christliche Tradition erklärbar sind. Zudem hat die Interpretation nahegelegt, dass für Heideggers Konzeption des Augenblicks nicht der christliche *Kairos* der Entscheidung der ausschlaggebenden Impuls war, sondern der *Kairos* der Handlungssituation aus dem Kontext der aristotelischen Analyse menschlicher Praxis.

15. Die Endlichkeit der Zeitlichkeit

Heidegger erklärt in *Sein und Zeit*, dass die ursprüngliche Zeitlichkeit wesentlich als endlich zu verstehen sei (vgl. GA 2, 436). Um den phänomenalen Nachweis für diese These zu liefern, widmet er sich dem „Sein zum Tode“ (vgl. GA 2, 314-354). Auch bei Kierkegaard spielen die Endlichkeit und unser Verhältnis zum Tod eine wichtige Rolle. Es finden sich bei ihm mehrere Textabschnitte, welche die Endlichkeitsthematik behandeln. So etwa die Passagen zu Sterblichkeit und Unsterblichkeit in der *Nachschrift* (vgl. SGW1 AUN1, 242 ff. / SKS 7, 153 ff.), die Rede „Wie wir in Liebe Verstorbener gedenken“ (vgl. SER LWL, 353-367 / SKS 9, 339-352) in *Die Taten der Liebe* sowie die Rede „An einem Grab“ aus den *Reden bei gedachten Gelegenheiten* (vgl. Haecker 1915 / SKS 5, 442-469).

Theunissen bezeichnete die letztgenannte Rede als „[einen Höhepunkt] in der reichen Geschichte des europäischen Todesdenkens“ (Theunissen 2000, 40) und bringt die Anmerkung am Ende von § 45 von *Sein und Zeit*, wonach von Kierkegaards „erbaulichen Schriften“ mehr zu lernen sei als von seinen philosophischen (vgl. GA 2, 313), mit der anschließenden Analyse des Seins zum Tode in Zusammenhang und erklärt, dass diese Bemerkung auf Kierkegaards Rede *An einem Grabe* zu beziehen sei.⁴⁹¹ Diese Einschätzung stellt meines Erachtens eine doppelte Engführung dar: Meiner Deutung zufolge ist die Anmerkung erstens innerhalb der Systematik von *Sein und Zeit* auf die gesamte Analyse der Zeitlichkeit im zweiten Abschnitt zu beziehen und zweitens auch der Hinweis auf die „erbaulichen Schriften“ nicht auf diese Rede zu reduzieren. Zudem muss an dieser Stelle abermals darauf hingewiesen werden, dass es keinen Beleg für Heideggers Lektüre der von Haecker übersetzten Reden Kierkegaards gibt. Schließlich erwähnt Heidegger eine Reihe von Vordenker für die Todesthematik, unter denen Kierkegaard nicht zu finden ist. Neben der christlichen Theologie⁴⁹² führt Heidegger die Lebensphilosophie von Dilthey und Simmel sowie Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen* an (vgl. GA 2, 331).⁴⁹³

⁴⁹¹ Neben Theunissen (2000) sind zum Verhältnis Heideggers und Kierkegaards in Hinblick auf die Todesthematik vor allem Mjaaland 2003 und 2006 und Milchert (2012, 174-189) zu beachten. Milchert untersucht die Anknüpfung Heideggers an die christliche Tradition, wobei er hierbei insbesondere Paulus, Augustinus, Luther und Kierkegaard in den Blick nimmt (vgl. Milchert 2012, 127-189).

⁴⁹² Zur christlichen Theologie schreibt Heidegger: „Die in der christlichen Theologie ausgearbeitete Anthropologie hat immer schon – von *Paulus* an bis zu *Calvins* meditatio futurae vitae – bei der Interpretation des ‚Lebens‘ den Tod mitgesehen.“ (GA 2, 331)

⁴⁹³ Die Anmerkung, in der Heidegger diese Quellen nennt, findet sich in kürzerer Fassung bereits in *Der Begriff der Zeit* (vgl. GA 64, 48).

Durch den Hinweis auf Jaspers kommt Kierkegaard indirekt wieder ins Spiel. In der *Psychologie der Weltanschauung* nimmt die Behandlung des Todes großen Raum ein. Dazu bemerkt Jaspers:

Die Beziehung des Menschen zum eigenen Tode ist von der zu aller anderen Vergänglichkeit verschieden, nur das Nichtsein der Welt überhaupt ist eine vergleichbare Vorstellung. Alle Arten der Vergänglichkeit kann er als vollzogen erfahren, er kann nachher dazu stehen, während nur das Zugrundegehen des eigenen Wesens oder der Welt überhaupt für den Menschen totalen Charakter hat. (Jaspers 1919, 230)

Dabei steht Kierkegaard im Hintergrund:

Diese Stellung hat Kierkegaard rein entwickelt. Bei ihm tritt kein besonderer Inhalt des Unsterblichkeitsglaubens hervor, sondern nur die intensivste Darstellung der subjektiven Innerlichkeit, der Bedeutung der subjektiven Beziehung zum Tode und zur Unsterblichkeit. Es ist die Stellung eines Ungläubigen, der den Glauben zu suchen als das empfindet, worauf es ankommt. Nichts ist hier beweisbar, die Frage nach der Unsterblichkeit läßt sich nicht einmal systematisch stellen. Das Entscheidende liegt in der völligen Subjektivität. (Jaspers 1919, 238)

Obwohl es also keinen direkten Nachweis für Heideggers Lektüre von Kierkegaards Ausführungen zur Todesthematik gibt, ist es naheliegend, dass er mit diesen zumindest über Jasper's Vermittlung vertraut war. Ich möchte daher Theunissens These nachspüren und untersuchen, welche sachlichen Gemeinsamkeiten zwischen Heideggers Todesanalyse und der Rede „An einem Grab“ bestehen.

Im Folgenden wird zunächst Heideggers Entdeckung des Seins zum Tode am Weg zur Abfassung von *Sein und Zeit* nachgezeichnet (15.1). Den Hauptteil bildet eine Untersuchung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Strukturmomente des Seins zum Tode in *Sein und Zeit* mit den Bestimmungen des Todes in Kierkegaards Rede „An einem Grab“ (15.2). Daran knüpft ein Exkurs an, der einen klassischen Einwand gegen Heideggers Konzeption des Seins zum Tode, der bei Löwith, Ricoeur und Gadamer zu finden ist, zu Wort kommen lässt (15.3). Abgeschlossen wird das Kapitel durch eine Zusammenfassung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Heideggers und Kierkegaards Überlegungen zum Tod (15.4).

15.1. Heideggers Entdeckung des Seins zum Tode

In den frühen Freiburger Vorlesungen spielte die Thematik des Todes für Heidegger noch keine dezidierte Rolle. Es findet sich ein einziger Hinweis, und zwar in der Vorlesung *Hermeneutik der Faktizität* vom SS 1923; in diesem wird neben Paulus auch Kierkegaard genannt: „Vgl. vor allem Paulus: Herrlichkeit des *Χριστός* als des Erlösers; Verstoßung der Menschheit in Elend und Tod! Der *Tod* Christi – das Problem! Überhaupt Todeserfahrung; Tod – Leben – Dasein (Kierkegaard).“ (GA 63, 111) Es wird mit diesen Stichwörtern ein Zusammenhang von Tod und Leben für die Daseinsanaly-

tik hergestellt; Kierkegaard wird als einer der Gewährsmänner für diesen Sachverhalt angeführt. Die Relevanz des Todes im Leben wird sich als einer der gemeinsamen Grundgedanken des Todesdenkens Kierkegaards und Heideggers herausstellen.

Die erste ausführlichere Behandlung erhält die Thematik im *Natorp-Bericht*. Die dortigen Ausführungen haben aber noch den Charakter einer vorläufigen Skizze, die ein loser Ausblick auf zukünftige Forschungen ist. Heidegger bringt den Tod mit anderen Grundbestimmungen des Daseins in einen Zusammenhang. Er schreibt, es sei ein „nicht wieder gutzumachendes Versäumnis, wenn immer wieder versucht wird, den Gegenstands- und Seinscharakter des faktischen Lebens ohne den grundsätzlichen *und die Problematik führenden* Mitansatz des *Todes* und des ‚den Tod Habens‘ zu bestimmen“ (GA 62, 359). Er nennt dagegen das „Wie des den Tod Habens“, neben Sorgen und Verfallenstendenz, einen der „konstitutiven Charaktere der Faktizität“ (GA 62, 360). Der Tod erweise sich „als *der* Gegenstand der Sorge“ (GA 62, 359). Ebenso gebe das Dasein die schärfste Bekundung des Verfallens „durch die Weise, wie es zum *Tod* steht“ (GA 62, 358). Schließlich sei der Tod „das Phänomen, aus dem die spezifische *Zeitlichkeit* menschlichen Daseins explikativ zu erheben ist“ (GA 62, 359).

Den wichtigsten Meilenstein auf dem Weg zur existenzialen Analytik des Todes in *Sein und Zeit* stellt die Abhandlung *Der Begriff der Zeit* dar. Hier werden die wesentlichen Gedanken der späteren Konzeption von *Sein und Zeit* entwickelt, wenn die Analyse auch noch nicht im Detail durchgeführt ist. Zentral ist der dritte Abschnitt der Abhandlung, der den Titel „Dasein und Zeitlichkeit“ trägt (vgl. GA 64, 45-83). Wie in *Sein und Zeit* erfolgt die Annäherung an die Thematik des Todes über die Frage nach der Ganzheit des Daseins. Die Problematik ist die folgende: Die Zeitlichkeit des Daseins ist primär als Sich-vorweg-sein zu charakterisieren; Dasein ist wesentlich Möglichssein und liegt daher nie als abgeschlossenes vor, sondern hat beständig, solange es ist, die Aufgabe, sich selbst zu entwerfen. Die existenziale Analytik des Daseins hat umgekehrt die Rolle, die Strukturen des Daseins in ihrer Gesamtheit zu bestimmen.⁴⁹⁴ Wenn Dasein aber nie in seiner Gesamtheit vorliegt, weil es ein sich selbst entwerfendes Seiendes ist, das sich immer vorweg ist, dann lautet die zentrale Fragestellung: „Wie soll aber dieses Seiende einen hinreichenden Boden der Analyse gewähren im Sinne der abhebbaren *leitenden* Ganzheit, solange es nicht zu seinem Ende gekommen ist?“ (GA 64, 46). Doch auch die Betrachtung des zu seinem Ende gekommenen Daseins bietet keine Lösung. Denn an totem Dasein lassen sich die Charaktere, die es als existierendes auszeichnen, nicht studieren; mit dem Tod hört Dasein auf zu existieren und ist daher kein geeigneter Gegenstand mehr für eine Untersuchung der Strukturen der Existenz. Dies führt in eine scheinbar aporetische Situation: „In seinem

⁴⁹⁴ Siehe Kapitel 14.2.1.

Zu=Ende=gekommen=sein ist es erst voll da. Aber in seinem Fertig=sein ist es doch gerade nicht mehr.“ (GA 64, 46 f.)

Heidegger wendet diesen Sachverhalt nunmehr um und gewinnt daraus den Leitfaden der weiteren Analyse, der darin besteht, das Sich-vorweg des lebenden Daseins und das Nicht-mehr des verstorbenen Daseins als die zentralen Charaktere der Existenz zu deuten: „Der Hinweis führt auf den Weg zur ‚Sache selbst‘, sobald die ständige Unfertigkeit und das Fertigsein als das Nichts *in dem Sinne von Sein* verstanden werden, der in den vorstehenden Analysen am Dasein schon abgelesen wurde.“ (GA 64, 51) Gerade weil Dasein wesentlich Möglichsein ist, muss es aus seiner äußersten Möglichkeit verstanden werden, und diese äußerste Möglichkeit ist sein eigener Tod.⁴⁹⁵ Um die Ganzheit des Daseins zu erfassen, bedarf es folglich einer angemessenen existenzialen Interpretation des Todes. Diese wird in *Der Begriff der Zeit* in ihren Grundzügen umrissen und schließlich in *Sein und Zeit* umfangreich entwickelt.

15.2. Die existenzielle Vorzeichnung des Seins zum Tode

In der folgenden Nachzeichnung der Konzeption des Seins zum Tode konzentriere ich mich auf die Todesanalyse in *Sein und Zeit* (vgl. GA 2, 314-354). Die Ausführungen in der Vorlesung vom SS 1925 sind parallel zu lesen und werden von mir vereinzelt als Ergänzung herangezogen (vgl. GA 20, 425-440). Gelegentliche Rückblicke auf *Der Begriff der Zeit* und die *Kasseler-Vorträge* zeigen die Kontinuität von Heideggers Todesdenken Mitte der 1920er Jahre. Gerade in Hinblick auf die Gemeinsamkeiten mit Kierkegaards Verständnis des Todes lässt sich die Untersuchung nach vier Aspekten gliedern. Erstens weisen beide darauf hin, dass der Tod der Anderen ein unangemessener Zugang zum Tod ist; der Tod im entscheidenden Sinn kann nur am eigenen Dasein studiert werden. Zweitens betonen beide die strenge Diesseitigkeit der Analyse, welche die Rolle des Todes im Leben verortet. Drittens unterscheiden beide ein eigentliches von einem uneigentlichen Verhältnis zum Tode. Schließlich müssen viertens die Strukturmomente des Seins zum Tode nachgezeichnet und daraufhin befragt werden, inwiefern sie bereits im Todesdenken Kierkegaards vorgezeichnet sind.

⁴⁹⁵ Heidegger schreibt dazu: „Die Faktizität des Daseins ist durch dieses Möglichsein bestimmt. Daher wird die ontologische Interpretation des Daseins dann ihre aus der Sache selbst geschöpfte und dazu ursprünglichste Zugangsart zu ihrem Gegenstand ausbilden, wenn sie das Dasein grundsätzlich aus der äußersten Möglichkeit seines Seins her versteht“ (GA 64, 51)

15.2.1. Der Tod der Anderen als unangemessene Zugangsart zum Tod

Heidegger nähert sich der Todesanalyse in *Sein und Zeit* über die Thematik der Ganzheit, also in gleicher Weise, wie wir es bereits in *Der Begriff der Zeit* gesehen haben. Wir stoßen daher auf das gleiche Problem, das sich nunmehr noch weiter entfalten lässt: Der eigene Tod, das heißt der Übergang der eigenen Existenz zum Nicht-mehr-Existieren ist nicht erfahrbar; denn der Tod ist gerade die Bezeichnung für die Grenze der Erfahrung; wenn wir sterben, dann enden damit auch unsere Erfahrungsmöglichkeiten. Eine Erfahrung des Todes scheint aber die Voraussetzung für die Vollständigkeit der Daseinsanalytik zu sein. Wie lässt sich diese vermeintliche Aporie lösen: Heidegger diskutiert als ersten Lösungsvorschlag, dass vielleicht der Tod eines Anderen als Ersatzthema dienen kann, das den Tod erfahrbar macht. Immerhin ist es offensichtlich, dass wir den Tod eines Anderen erfahren. Heidegger weist diesen Lösungsvorschlag als unangemessen zurück. Die Begründung dafür ist, dass der Tod eines Anderen ein grundlegend anderes Phänomen ist als der eigene Tod. Wir machen beim Tod eines Anderen zwar auch eine Erfahrung des Todes – die existenziell manchmal sogar sehr einschneidend ist –, hier ist mit Tod aber etwas anderes gemeint, als wenn wir vom eigenen Tod sprechen (vgl. GA 2, 316-318).

Dieser Gedanke findet sich bereits im Vortrag *Der Begriff der Zeit*. Dort erklärt Heidegger: „Die Auskunft auf das Dasein Anderer, die mit mir waren und die zu Ende gekommen sind, ist eine schlechte Auskunft.“ (GA 64, 115) In der Abhandlung werden zwei Gründen für diese Sichtweise genannt. „Einmal *ist* doch auch dieses Dasein gerade nicht mehr als es selbst ‚da‘.“ (GA 64, 47) Mit anderen Worten stoßen wir beim Tod eines Anderen auf das gleiche Problem wie beim eigenen Tod, nämlich darauf, dass sich an diesem Seienden, wenn es verstorben ist, die Seinscharaktere, die es als existierendes auszeichnen, nicht mehr ablesen lassen. Der wichtigere Grund ist aber der zweite: „Das Dasein der anderen *bin* ich nie, obzwar ich *mit* ihnen sein kann.“ (GA 64, 47) Diesen Sachverhalt nennt Heidegger daher auch im Vortrag zur Zurückweisung des Todes eines Anderen als Ersatzthema für die Analytik des Todes: „Das Dasein des Anderen habe ich nie in der ursprünglichen Weise, der einzig angemessenen Art des Habens von Dasein: den Anderen *bin* ich nie.“ (GA 64, 115) Dies ist das entscheidende Argument, weswegen der Tod der Anderen nicht das gewünschte Phänomen liefert: Der Tod der Anderen ist uns nicht in der Weise zugänglich, in der es für die existenzielle Deutung des Todes erforderlich ist. Ich erfahre den Tod eines Anderen nicht als meinen Tod; und nur mein Tod, der ein vom Tod aller Anderen grundsätzlich verschiedenes Phänomen darstellt, kann für das Sein zum Tode des Daseins die angemessene Auskunft liefern.

In *Sein und Zeit* packt Heidegger diese beiden Argumente in einer sehr dichten Passage zusammen:

Je angemessener das Nichtmehrdasein des Verstorbenen phänomenal gefaßt wird, um so deutlicher zeigt sich, daß solches Mitsein mit dem Toten gerade *nicht* das eigentliche Zuendekommensein des Verstorbenen erfährt. Der Tod enthüllt sich zwar als Verlust, aber mehr als solcher, den die Verbleibenden erfahren. Im Erleiden des Verlustes wird jedoch nicht der Seinsverlust als solcher zugänglich, den der Sterbende ‚erleidet‘. Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur ‚dabei‘. (GA 2, 318).

Es geht hier nicht, wie häufig in der Sekundärliteratur zu lesen ist, darum, den Tod des Anderen zu diskreditieren.⁴⁹⁶ Worauf Heidegger hinweisen möchte ist, dass der eigene Tod und der Tod eines Anderen grundlegend verschiedene Phänomene sind. Der Tod eines Anderen kann zwar auch sehr einschneidend in unserem Leben sein, er handelt sich bei ihm aber nicht um jenes Phänomen, das für die existenziale Analytik relevant ist. Für die Daseinsanalytik entscheidend ist die Erfahrung des Seinsverlusts – der möglichen Unmöglichkeit der eigenen Existenz – der nur am eigenen Tod zugänglich und am Tod eines Anderen grundsätzlich nicht erfahrbar ist.

In *Vom Tode* findet sich der gleiche Gedanke. Kierkegaard macht deutlich, dass das eigentliche Phänomen des Todes der eigene Tod ist, nicht der Tod des Anderen, der nicht den gleichen Status hat: „Sich selbst tot zu denken ist der Ernst; Zeuge zu sein bei eines Andern Tod ist Stimmung.“ (Haecker 1915, 19 / SKS 5, 445) Wie wir in Kürze noch genauer sehen werden, ist Ernst Kierkegaards Bezeichnungen für das eigentliche Sein zum Tode, Stimmungen hingegen eine der Bezeichnung dafür, sich uneigentlich zum Tod zu verhalten. Nur der eigene Tod bietet ein eigentliches Verhältnis zum Tod. Der Tod eines Anderen eröffnet hingegen immer nur ein uneigentliches Verhältnis. Mit existenziellen Pathos unterstreicht Kierkegaard diesen Sachverhalt: „Ob es dein Kind war, ob deine Geliebte, und ob es dein einziger Führer war, es ist doch Stimmung; und ob du gerne selbst in den Tod gehen wolltest für sie, auch das ist Stimmung“ (Haecker 1915, 20 / SKS 5, 446). Mit dem letzten Teil des Satzes zeichnet Kierkegaard ein weiteres, damit eng verknüpft Element vor, das sich in Heideggers Konzeption des Seins zum Tode ebenfalls wiederfindet: die Unvertretbarkeit des Todes. Zu dieser steht in *Sein und Zeit*: „Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen. Jemand kann wohl ‚für einen Anderen in den Tod gehen‘. [...] Solches Sterben für... kann aber nie bedeuten, daß dem Anderen damit sein Tod im geringsten abgenommen sei. Das Sterben muß jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen.“ (GA 2, 319) Damit unterstreicht Heidegger wiederum den eigenen Tod als das entscheidende Phänomen;

⁴⁹⁶ Die Arbeiten von Fink (1969), Wiplinger (1970) und Levinas (1996), die für sich genommen wertvolle Beiträge zur Philosophie des Todes darstellen, beklagen allesamt diese Diskreditierung des Todes des Anderen bei Heidegger. Sie leisten damit zwar wichtige Untersuchungen zur Rolle des Todes Anderer für unser Selbstverständnis – ein Aspekt, der bei Heidegger vernachlässigt wird – sie beachten die spezifische Pointe, die in Heideggers Fokussierung auf den je eigenen Tod liegt, dabei aber nicht hinreichend.

den eigenen Tod muss jedes Dasein in seiner jeweiligen Existenz auf sich nehmen und er ist auch nur in dieser Existenz erfahrbar.

15.2.2. Die Diesseitigkeit der Analyse

In der Vorlesung vom SS 1925 erklärt Heidegger bündig: „Die Explikation vollzieht sich in der radikalsten Diesseitigkeit“ (GA 20, 434). In *Sein und Zeit* äußert er sich ausführlicher zur Abgrenzung der existenzialen Analyse des Todes von existenziellen Fragen nach dem richtigen Umgang mit dem Tod ebenso wie von Spekulationen darüber, was nach dem Tod kommt:

Die ontologische Analyse des Seins zum Ende greift andererseits keiner existenziellen Stellungnahme zum Tode vor. Wenn der Tod als ‚Ende‘ des Daseins, das heißt des In-der-Welt-seins bestimmt wird, dann fällt damit keine ontische Entscheidung darüber, ob ‚nach dem Tode‘ noch ein anderes, höheres oder niedrigeres Sein möglich ist, ob das Dasein ‚fortlebt‘ oder gar, sie ‚überdauernd‘, ‚unsterblich‘ ist. Über das ‚Jenseits‘ und seine Möglichkeit wird ebenso wenig ontisch entschieden wie über das ‚Diesseits‘, als sollten Normen und Regeln des Verhaltens zum Tode zur ‚Erbauung‘ vorgelegt werden. Die Analyse des Todes bleibt aber insofern rein ‚diesseitig‘, als sie das Phänomen lediglich daraufhin interpretiert, wie es als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins *in dieses hereinsteht*. Mit Sinn und Recht kann überhaupt erst dann methodisch sicher auch nur *gefragt* werden, was *nach dem Tode sei*, wenn dieser in seinem vollen ontologischen Wesen begriffen ist. Ob eine solche Frage überhaupt eine mögliche *theoretische* Frage darstellt, bleibe hier unentschieden. Die diesseitige ontologische Interpretation des Todes liegt vor jeder ontisch-jenseitigen Spekulation. (GA 2, 329 f.)

Die existenziale Analytik des Todes fragt nach dem Tod nur in Hinblick auf seine Rolle für das Leben.

Der Tod lässt sich in einer ersten Annäherung als das Ende eines Lebendigen verstehen. Heidegger differenziert die verschiedenen Weisen, wie Ende bzw. Enden verstanden werden kann. Enden kann erstens so viel wie Verschwinden bedeuten. Als Beispiel wird der Regen genannt, der nach seinem Ende nicht mehr vorhanden ist. Enden kann zweitens auch die Bedeutung von Aufhören haben: Ein Weg kann zum Beispiel in diesem Sinn aufhören. Dies ist wiederum doppeldeutig, insofern es einerseits meinen kann, dass ein Weg an dieser Stelle abbricht, etwa weil er sich erst im Bau befindet. Andererseits kann es aber auch bedeuten, dass der Weg an dieser Stelle abgeschlossen ist. Enden hat folglich drittens auch die Bedeutung von Fertigstellen. Schließlich kann Enden auch die Bedeutung von Vollenden annehmen. Der letzte Pinselstrich vollendet etwa ein Gemälde (vgl. GA 2, 325). Für Heidegger ist nunmehr entscheidend, dass der eigene Tod mit keinem dieser Verständnisse von Ende erfasst werden kann. Er ist weder ein Verschwinden, noch ein Aufhören, eine Fertigstellung oder gar eine Vollendung. In einer vielleicht unnötig paradoxen Formulierung bringt Heidegger das besondere Phänomen, das der eigene Tod darstellt, zum Ausdruck: „Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein *Sein zum Ende*

dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist.“ (GA 2, 326) Der Clou von Heideggers Wendung ist, dass es beim eigenen Tod gar nicht darauf ankommt, was sich am Ende unseres Lebens abspielt, sondern auf das Verhältnis zu diesem Ende, das sich in unserem Leben zuträgt. Nicht das Ende, sondern das Sein zum Ende ist entscheidend.⁴⁹⁷

Auch dieser Sachverhalt wird bereits bei Kierkegaard – in leichter verständlicher Terminologie – zum Ausdruck gebracht: Nicht der Tod als weltliches Geschehnis ist ernst, „sondern der Gedanke an den Tod“ (Haecker 1915, 19 / SKS 5, 445). Das eigentliche Verhältnis zum Tod spielt sich im Leben ab, das Geschehnis, welches das tatsächliche Ende des Seienden, das ich bin, bedeutet, ist hingegen nicht entscheidend. In den *Kasseler-Vorträgen* erklärt Heidegger dementsprechend: „Ich selbst bin mein Tod gerade dann, wenn ich lebe.“ (Heidegger [1925] 1993, 166) Dies erinnert an die Formulierung in „Vom Tode“: „Der Tod tut sein Geschäft im Leben“ (Haecker 1915, 20 / SKS 5, 446). Kierkegaard wendet sich explizit gegen das Diktum des Epikur, dass der Tod für uns keine Bedeutung hat, „denn wenn er ist, bin ich nicht, und wenn ich bin, ist er nicht“ (Haecker 1915, 17 / SKS 5, 444).⁴⁹⁸ Für Kierkegaard stellt dieses Diktum eine unangemessene Sichtweise des Todes dar, weil sich der Aussagende damit außerhalb seiner selbst stellt und den Tod zwar als allgemeine Tatsache berücksichtigt, nicht aber den eigenen Tod bedenkt.

Ein erster Unterschied zwischen den Ausführungen Heideggers und Kierkegaards ist zu erkennen, wenn berücksichtigt wird, dass „Vom Tode“ hier eine Wendung enthält, die eine offensichtlich existenzielle Tendenz hat, die auf Orientierung in Lebensfragen zielt. Eine solche Perspektive klammert Heidegger aus seiner existenzialen Betrachtung

⁴⁹⁷ Heidegger führt für das Ende des Daseins, des Geschehnisses des Übergangs vom Existieren zum Nicht-mehr-Existieren, einen eigenen Begriff ein, nämlich „Ableben“ (vgl. GA 2, 328). Er macht deutlich, dass Ableben nicht das entscheidende Phänomen ist, sondern das Sein zum Tode, das Heidegger als „Sterben“ fasst: „Sterben aber gelte als Titel für die *Seinsweise*, in der das Dasein zu seinem Tode *ist*.“ (GA 2, 328 f.) In einer Verkehrung des alltäglichen Sprachgebrauchs verwendet Heidegger „Sterben“ also als Ausdruck für das „Leben“ des Daseins. Dazu ist ferner anzumerken, dass in der Terminologie von *Sein und Zeit* das Dasein nicht „lebt“. Denn Leben wird terminologisch als Bezeichnung für die Seinsweise von Tieren und Pflanzen verwendet. Von dieser Seinsweise wird die Existenz des Daseins scharf abgegrenzt (vgl. GA 2, 67; 78; 257 und 328 f.). Entsprechend unterscheidet Heidegger auch das Ende von Lebendigen, das er als Verenden bezeichnet, scharf vom Ableben des Daseins (vgl. GA 2, 320).

⁴⁹⁸ Die entsprechende Stelle lautet in deutscher Übersetzung in ihrer vollen Länge: „Gewöhne dich auch an den Gedanken, daß es mit dem Tode für uns nichts auf sich hat. Denn alles Gute und Schlimme beruht auf Empfindung; der Tod aber ist die Aufhebung der Empfindung. [...] Wer also sagt, er fürchte den Tod, nicht etwa weil er uns Schmerz bereiten wird, wenn er sich einstellt, sondern weil er uns jetzt schon Schmerz bereitet durch sein dereinstiges Kommen, der redet ins Blaue hinein. Denn was uns, wenn es sich wirklich einstellt, nicht stört, das kann uns, wenn man es erst erwartet, keinen anderen als nur einen eingebildeten Schmerz bereiten. Das angeblich schaurigste aller Übel also, der Tod, hat für uns keine Bedeutung; denn solange wir noch da sind, ist der Tod nicht da; stellt sich aber der Tod ein, so sind wir nicht mehr da.“ (Diogenes Laertius 1968, 103 ff.)

des Todes dezidiert aus. Für Kierkegaard hingegen hat das Denken an den Tod eine Rolle als Weg der Lebensvertiefung. Der Tod ist für ihn der „Lehrmeister des Ernstes“ (Haecker 1915, 20 / SKS 5, 446): „Denn der Tod im Ernst gibt Lebenskraft, wie nichts anderes, er macht wachsam, wie nichts anderes. [...] Der Ernste gibt dem Gedanken des Todes die rechte Fahrt im Leben und das rechte Ziel, nach dem er die Fahrt richtet“ (Haecker 1915, 30 / SKS 5, 453). In mehreren Wendungen wiederholt Kierkegaard diese zentrale Tendenz seiner Rede, „dem Gedanken des Todes rückwirkende Kraft zu geben, ihn zur vorwärtstreibenden Kraft im Leben zu machen, weil es mit der Entscheidung des Todes vorbei ist, und weil die Ungewißheit des Todes in jedem Augenblick nachsieht“ (Haecker 1915, 53 / SKS 5, 468). Es geht ihm um den „Gedanken an den Tod, jenen Lehrmeister des Ernstes, der mit der Geburt jedem zum Lehrer für das ganze Leben bestellt wurde, und der in Ungewißheit allzeit bereit ist, die Unterweisung zu beginnen, wenn sie verlangt wird“ (Haecker 1915, 55 / SKS 5, 469).

Ein zweiter Unterschied besteht darin, dass Kierkegaard die Zeit als Last auffasst. In „Vom Tode“ wird dieser Gedanke nicht begrifflich gefasst, sondern nur in mehreren bildlichen Schilderungen angedeutet. Seine eindringlichste Fassung erhält er in *Die Taten der Liebe*, wo Kierkegaard schreibt: „Die schwerste Bürde, die dem Menschen auferlegt wurde [...] ist in einem gewissen Sinne die Zeit“ (SKS 9, 136). In einer Notiz aus demselben Jahr schreibt er zudem: „Dass die Zeit (dieses Nacheinander, die Sukzession) der schlimmste Feind des Menschen ist oder doch sein kann, ist auch bemerkenswert ausgedrückt in den vielen bezeichnenden Wendungen der Sprache: Die Zeit töten, die Zeit totschiagen – und umgekehrt: dass die Zeit einem tötend lang ist“ (SKS 27, 437). In den frühen Freiburger Vorlesungen wird die Zeit von Heidegger – zumindest andeutungsweise – ebenfalls als Last aufgefasst. In der Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* erklärt er: „Historisch besagt hier: Werden.“ (GA 60, 32) Diese Bestimmung fasst er in folgender Weise genauer: „Das Historische spielt nach *zwei* Hauptrichtungen eine Rolle in der heutigen faktischen Lebenserfahrung. 1. *Positiv* gibt die Mannigfaltigkeit der historischen Gestalten dem Leben eine *Erfüllung* und läßt es in der Mannigfaltigkeit der historischen Gestaltungen ausruhen. 2. *Negativ* ist das Historische für uns eine *Last*, eine Hemmung.“ (GA 60, 37) Im Rahmen seiner religionsphänomenologischen Studien wird die Zeit also von Heidegger, zumindest in der Rolle des Historischen, vage als Last und Hemmung des Daseins gefasst, was lose an das Verständnis der Zeit bei Kierkegaard erinnert.

In *Sein und Zeit* hingegen ist dies entschieden anders. Hier betont Heidegger die „Endlichkeit der ursprünglichen Zeitlichkeit“ (GA 2, 436) als positives Phänomen. Gerade im Sein zum Tode möchte er dies zeigen: „Es [das Dasein; Anm. G.T.] hat nicht ein Ende, an dem es nur aufhört, sondern *existiert endlich*.“ (GA 2, 436) Diese Endlichkeit macht keine Hemmung oder Last aus, sondern einen Grundcharakter der Zeitlichkeit:

Die Frage ist nicht, was ‚in einer weitergehenden Zeit‘ noch alles geschehen und was für ein Auf-sich-Zukommen-lassen ‚aus dieser Zeit‘ begegnen kann, sondern wie das Auf-sich-Zukommen *selbst als solches* ursprünglich bestimmt ist. Seine Endlichkeit besagt nicht primär ein Aufhören, sondern ist ein Charakter der Zeitigung selbst. Die ursprüngliche und eigentliche Zukunft ist das Auf-sich-zu, auf *sich*, existierend als die unüberholbare Möglichkeit der Nichtigkeit. Der ekstatische Charakter der ursprünglichen Zukunft liegt gerade darin, daß sie das Seinkönnen schließt, das heißt selbst geschlossen ist und als solche das entschlossene existenzielle Verstehen der Nichtigkeit ermöglicht. Das ursprüngliche und eigentliche Auf-sich-zukommen ist der Sinn des Existierens in der eigensten Nichtigkeit. (GA 2, 436 f.)

Die Endlichkeit der Zeitlichkeit ist grundlegend für das Sein des Daseins. Sie hat eine konstitutive Funktion, denn erst die Schließung des Seinkönnens ermöglicht ein Entwerfen des Daseins auf sein eigenes Seinkönnen. Zugleich konfrontiert es das Dasein auch mit der Nichtigkeit, die sein Existieren durchherrscht und eröffnet ihm daher eine wesentliche Einsicht in sein eigenes Sein.

15.2.3. Die Unterscheidung von eigentlichem und uneigentlichem Sein zum Tode

Heidegger und Kierkegaard unterscheiden beide ein eigentliches von einem uneigentlichen Verhältnis zum Tode. Kierkegaard bezeichnet das eigentliche Verhältnis zum Tode als Ernst, das uneigentliche als Scherz oder Spaß (*Spøg*) bzw. ganz allgemein als Stimmung. Bei Heidegger findet sich der Gedanke einer Unterscheidung eines eigentlichen und eines uneigentlichen Verständnisses des Seins zum Tode bereits in *Der Begriff der Zeit* deutlich artikuliert (vgl. GA 64, 52 f.).

Bei der Bestimmung des uneigentlichen Seins zum Tode herrscht Übereinstimmung: Menge respektive Man werden durch die Flucht vor dem Tod charakterisiert. Heidegger schreibt dazu: „Die öffentliche Daseinsauslegung sagt: ‚man stirbt‘, weil damit jeder andere und man selbst sich einreden kann: je nicht gerade ich; denn dieses Man ist das *Niemand*. Das ‚Sterben‘ wird auf ein Vorkommnis nivelliert, das zwar das Dasein trifft, aber niemandem eigens zugehört.“ (GA 2, 336) Kierkegaard beschreibt dies anhand der Figur des „Aufschubs“, der den Gedanken an den Tod nicht aufkommen lassen will (vgl. Haecker 1915, 25 / SKS 5, 450). Diese Abwehr des Gedankens an den Tod sorgt für eine „ständige Beruhigung über den Tod“ (GA 2, 337) und erlaubt gerade keine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Tod: „*Das Man läßt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen.*“ (GA 2, 338) Eigentliches Sein zum Tode dagegen enthüllt sich in der Angst und ist auch bereit zur Angst (vgl. GA 2, 334 und 352 f.). Dies sieht auch Kierkegaard so, wenn er schreibt: „Denn der Ernst spielt nicht Versteck, sondern ist versöhnt mit dem Leben und weiß den Tod zu fürchten.“ (Haecker 1915, 37 / SKS 5, 457)

Eigentliches Sein zum Tode wird von Heidegger als „Freiheit zum Tode“ (GA 2, 353) definiert. Es geht dabei wiederum um den Gedanken eines Ergreifens der Endlichkeit; eine aktive Übernahme der Endlichkeit, die das Seinkönnen des Daseins ermöglicht, ist die Grundlage für die Eigentlichkeit seines Seinskönnens: „Nur das Freisein *für* den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlechthin und stößt die Existenz in ihre Endlichkeit. Die ergriffene Endlichkeit der Existenz reißt aus der endlosen Mannigfaltigkeit der sich anbietenden nächsten Möglichkeiten des Behagens, Leichtnehmens, Sichdrückens zurück und bringt das Dasein in die Einfachheit seines *Schicksals*.“ (GA 2, 507) Die Bedeutung des durch die Freiheit zum Tode eröffneten Schicksals kann erst bei der Behandlung der Geschichtlichkeit erörtert werden;⁴⁹⁹ der grundlegende Gedanke, der hier entfaltet wird, besteht in einer Rückbindung der Existenz an ihre konkreten Möglichkeiten durch die Einsicht in die eigene Endlichkeit, welche die Existenz – in ihrer Geworfenheit ebenso wie im Entwurf – in ihrer Nichtigkeit durchsichtig werden lässt. Kierkegaard spricht in ähnlicher Weise von der „Entscheidung des Todes“ (Haecker 1915, 21 / SKS 5, 447) um das eigentliche Sein zum Tode zu charakterisieren.⁵⁰⁰

Der wesentliche Unterschied zwischen Heidegger und Kierkegaard besteht darin, dass der Deutsche den Tod als Möglichkeit versteht. Der Tod hat für ihn die Struktur, an der „sich der Möglichkeitscharakter des Daseins am schärfsten enthüllen läßt“ (GA 2, 331). Es komme darauf an, „den Tod zu verstehen als Möglichkeit des Lebens“ (Heidegger [1925] 1993, 166), erklärt Heidegger in den *Kasseler-Vorträgen* und in der Vorlesung vom SS 1925 führt er aus: „Diese Möglichkeit – der Tod als mein Tod – bin ich selbst.“ (GA 20, 433) Den Tod als Möglichkeit zu verstehen, ist Kierkegaard fremd. Dies hat mit den unterschiedlichen Verständnissen von Möglichkeit zu tun, die bei den beiden Denkern leitend sind.⁵⁰¹ In der folgenden längeren Passage aus der Todesanalyse von *Sein und Zeit* wird Heideggers Konzeption des Todes als Möglichkeit des Daseins entfaltet:

Das Sein zur Möglichkeit als Sein zum Tode soll aber zu *ihm* sich so verhalten, daß er sich in diesem Sein und für es *als Möglichkeit* enthüllt. Solches Sein zur Möglichkeit fassen wir terminologisch als *Vorlaufen in die Möglichkeit*. Birgt diese Verhaltung aber nicht eine Näherung an das Mögliche in sich, und taucht mit der Nähe des Möglichen nicht seine Verwirklichung auf? Diese Näherung tendiert jedoch nicht auf ein besorgendes Verfügbarmachen eines Wirklichen, sondern im verstehenden Näherkommen wird die Möglichkeit des Möglichen nur ‚größer‘. *Die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit ist einem Wirklichen so fern als möglich*. Je unverhüllter

⁴⁹⁹ Siehe Kapitel 17.3.

⁵⁰⁰ Der Großteil der Rede „Vom Tode“ handelt von der Charakterisierung dieser Entscheidung als „entscheidend“ (Haecker 1915, 23 / SKS 5, 448), „unbestimmbar“ (Haecker 1915, 32 / SKS 5, 454) und „unerklärlich“ (Haecker 1915, 47 / SKS 5, 464).

⁵⁰¹ Dies wird noch ausführlicher zu entfalten sein. Siehe Kapitel 16.5. Hier soll zunächst nur der Grundgedanke Heideggers, der ihm erlaubt, den Tod als Möglichkeit zu verstehen, nachvollzogen werden.

diese Möglichkeit verstanden wird, um so reiner dringt das Verstehen vor in die Möglichkeit *als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*. Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu ‚Verwirklichendes‘ und nichts, was es als Wirkliches selbst *sein* könnte. Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu..., jedes Existierens. Im Vorlaufen in diese Möglichkeit wird sie ‚immer größer‘, das heißt sie enthüllt sich als solche, die überhaupt kein Maß, kein mehr oder minder kennt, sondern die Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit der Existenz bedeutet. Ihrem Wesen nach bietet diese Möglichkeit keinen Anhalt, um auf etwas gespannt zu sein, das mögliche Wirkliche sich ‚auszumalen‘ und darob die Möglichkeit zu vergessen. Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit *ermöglicht* allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei. (GA 2, 262)

Herkömmlicherweise zielen Möglichkeiten immer auf ihre Verwirklichung. Meine Möglichkeit, ein Haus zu bauen, zielt auf die Verwirklichung dieser Möglichkeit, die darin besteht, dass ich tatsächlich ein Haus baue und am Ende auch ein Haus steht. Um das Möglichsein zu verstehen, das konstitutiv für das Dasein ist, dürfen Möglichkeiten allerdings nicht nur als mögliche Wirklichkeiten verstanden werden, sondern Möglichkeiten müssen als Möglichkeiten, das heißt in ihrem Möglichkeitscharakter, der sich nicht auf eine intendierte, zukünftige Wirklichkeit reduzieren lässt, in den Blick genommen werden. Der Tod ist eine ausgezeichnete Möglichkeit, an der sich das Möglichsein des Daseins besonders nachdrücklich erfahren lässt. Denn der eigene Tod stellt eine Möglichkeit dar, die keine Antizipation der möglichen Verwirklichung zulässt. Das Vorlaufen in den Tod kann sich nicht auf die Verwirklichung dieser Möglichkeit richten und muss daher den Blick wenden, um diese Möglichkeit *als* Möglichkeit auszuhalten. Insofern ist der Tod für Heidegger die Möglichkeit des Daseins schlechthin, weil es die Möglichkeit ist, die am radikalsten *als* Möglichkeit erfahren wird.

15.2.4. Die Vorzeichnung der Strukturmomente des Todes in „Vom Tode“

In *Sein und Zeit* nennt Heidegger fünf Strukturmomente des Todes. Der Tod ist die eigenste, gewisse, unbestimmte, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit des Daseins (vgl. GA 2, 349, 352). Vier dieser fünf Strukturmerkmale werden bereits im Vortrag *Der Begriff der Zeit* genannt, wo Heidegger den eigenen Tod als äußerste Möglichkeit des Daseins fasst, die sich durch Gewissheit und Unbestimmtheit auszeichnet (vgl. GA 62, 116). Nicht hervorgehoben wird im Vortrag die Unbezüglichkeit des Todes. In der Abhandlung kommt auch dieses Merkmal zur Bestimmung: Im eigentlichen Verhältnis zum Tod treten die Bezüge zu Umwelt und Mitwelt in den Hintergrund: „Dieses Nichts als Wovor stellt das Sein des Daseins einzig auf es selbst zurück.“ (GA 64, 53) Die ersten drei Strukturmomente sind in Kierkegaards „Vom Tode“ ebenfalls enthalten. Die Bestimmungen des Todes als unbezüglich und unüberholbar sind hingegen in dieser Form bei Kierkegaard nicht zu finden. Wie sind diese Merkmale nunmehr im Detail zu verstehen?

Die Bestimmung des Todes als eigenste Möglichkeit wurde schon bei der Ablehnung des Todes eines Anderen als unangemessenes Ersatzthema und der Hervorhebung der Unvertretbarkeit des eigenen Todes behandelt. Für Heidegger kann dem Dasein in dieser eigensten Möglichkeit „offenbar werden, daß es in der ausgezeichneten Möglichkeit seiner selbst dem Man entrissen bleibt, das heißt vorlaufend sich je schon ihm entreißen kann“ (GA 2, 349). Diese Formulierung erinnert an „Vom Tode“, wo Kierkegaard schreibt: „[U]nd vergäbe der Einzelne sich selbst und fände sich so sicher im Versteck der Menge: siehe, der Tod nimmt jeden für sich“ (Haecker 1915, 33 / SKS 5, 455).

Auch die Bestimmungen von Gewissheit und Unbestimmtheit lassen Gemeinsamkeiten erkennen. Kierkegaard spielt mit der Bedeutung von Gewissheit, wenn er schreibt, der Tod sei „das einzige Gewisse, und das Einzige, worüber nichts gewiß ist“ (Haecker 1915, 41 / SKS 5, 460). Dazu führt er weiter aus: „Die Gewißheit des Todes ist der Ernst, seine Ungewißheit ist die Unterweisung, die Einübung des Ernstes; der Ernste ist der, welcher durch die Ungewißheit erzogen wird zum Ernst, kraft der Gewißheit.“ (Haecker 1915, 44 / SKS 5, 462) Kierkegaard und Heidegger möchten beide darauf hinaus, dass die Gewissheit des Todes keine empirische Tatsache ist – ich muss nicht vom Tod Anderer auf meine eigene Sterblichkeit schließen, um mich dieser zu vergewissern – sondern eine ganz eigene Evidenz der Existenz: es ist gerade diese Gewissheit des eigenen Todes, welche die Existenz konstituiert. Diese Gewissheit hat zugleich aber den besonderen Charakter, dass die Umstände und der Zeitpunkt unbestimmt bleiben; dies macht in Kierkegaards Terminologie die Ungewissheit des Todes aus. Die Gewissheit des Todes wird durch seine Unbestimmtheit noch verstärkt und eröffnet dem Dasein die ständige Bedrohung durch den Tod (vgl. GA 2, 351 f.).

Das vierte Strukturmoment des Seins zum Tode ist dessen Unbezüglichkeit. In der Vorlesung vom SS 1925 erklärt Heidegger:

Im Sterben ist die Welt nur noch das was für mein eigenes Sein nichts mehr zu sagen hat, das, was das Dasein als In-der-Welt-sein gerade aufgibt. Die Welt ist im Sterben in dieser Weise des In-der-Welt-seins das, worauf das Dasein nicht mehr angewiesen ist; Welt ist nur noch das pure Worin des Gerade-noch-seins. [...] Darin liegt: Die äußerste Möglichkeit des Todes ist die Seinsweise des Daseins, in der es schlechthin *auf es selbst zurückgeworfen wird*, so absolut, daß auch das Mitsein in seiner Konkrektion irrelevant wird. (GA 20, 439 f.)

Im Sein zum Tode liegt also die Möglichkeit einer Vereinzelung des Daseins, die es von allen mit- und umweltlichen Bezügen loslöst und vollständig auf seine Selbstwelt fokussiert. Bei diesem Merkmal ist nicht klar, welche genaue Rolle es für die Struktur des Daseins hat und ob es den existenzialen Rang, den Heidegger für es beansprucht, mit Berechtigung einnehmen kann, oder ob hier nicht vielmehr ein existenzielles Ideal, das noch dazu sehr einseitig ist, von Heidegger unberechtigtweise in den Rang einer existenzialen Bestimmung des Daseins erhoben wird. Obwohl bei Kierkegaard sonst

häufig von der ausgezeichneten Rolle des Einzelnen zu lesen ist, ist es interessant, dass die Vereinzelung des Selbst in „Vom Tode“ kein Thema ist.

Die Unüberholbarkeit des Todes stellt schließlich ein Element dar, das Heideggers Konzeption des Seins zum Tode von Kierkegaards Verständnis des Todes grundlegend unterscheidet, weil hier wiederum das unterschiedliche Verständnis von Möglichkeit und die darauf aufbauende Konzeption des Todes als Möglichkeit zum Vorschein kommt. Weil Dasein wesentlich Möglichsein ist, erweist sich der eigene Tod für es als unüberholbare Möglichkeit: „Als Seinkönnen vermag das Dasein die Möglichkeit des Todes nicht zu überholen. Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseins-unmöglichkeit.“ (GA 2, 333)

15.3. Exkurs: Kritik an Heideggers Konzeption des Seins zum Tode

Nach dieser Nachzeichnung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Todeskonzeptionen Kierkegaards und Heideggers, möchte ich nunmehr anhand eines klassischen Kritikpunkts, der von mehreren Interpreten vorgetragen wurde, Heideggers Verständnis des Seins zum Tode problematisieren.

Eine paradigmatische Formulierung findet diese Kritik bei Ricoeur, der fragt, ob es sich bei dieser Konzeption nicht, trotz der Beteuerung des existenzial-ontologischen Status durch Heidegger, um einen existenziellen Entwurf handle, der in Konkurrenz zu anderen existenziellen Entwürfen stehe (vgl. Ricoeur 1991, 108). Der Einwand, dass es sich beim Sein zum Tode um ein ontisch-existenzielles Existenzideal handle, das zur ontologischen Struktur erklärt werde, wurde bereits kurz nach Veröffentlichung von *Sein und Zeit* von Löwith vorgebracht. Löwith erhebt diesen Vorwurf gegen die gesamte existenziale Analytik Heideggers. Löwith bringt den Verdacht zum Ausdruck, „daß die ontologische Weite und Formalität der Analytik des Daseins nur die formalisierte Ausweitung eines *ganz bestimmten und voraussetzungsvollen* ontisch-ontologischen Daseinsverständnisses ist“ (Löwith 1930a, 365 f.).⁵⁰² Löwith gibt zu bedenken, dass Heideggers

⁵⁰² Löwith stützt sich auf die frühen Freiburger Vorlesungen, um daraus eine Kritik an der existenzialen Analytik von *Sein und Zeit* abzuleiten. Er wirft Heidegger vor, in seinem Projekt einer Analytik des Daseins die grundlegenden Einsichten seines eigenen hermeneutischen Projekts vergessen zu haben. Konkret sieht Löwith in *Sein und Zeit* die Einsicht in die Geschichtlichkeit des Philosophierens und die daraus entspringende Notwendigkeit der Destruktion, die auch die eigenen Voraussetzungen kritisch hinterfragen muss, nicht hinreichend berücksichtigt. Löwith vertritt zur Zeit der Abfassung dieser Kritik eine, auf Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen aufbauend, streng hermeneutische Phänomenologie, welche die Explikation der leitenden Vorverständnisse als wesentliche Aufgabe der philosophischen Arbeit fasst. Die Fortentwicklung von der deskriptiven Phänomenologie – so Löwiths Name für Husserls Projekt – zur hermeneutischen Phänomenologie bei Heidegger besteht für Löwith in der „Einsicht, daß 1. schon jede ‚schlichte‘ *Beschreibung* des

gesamte Analyse von einem Existenzideal geleitet ist, ohne dass er dies explizit machen würde.⁵⁰³ Aus Löwiths hermeneutischer Perspektive ist eine solche Orientierung an einem Existenzideal auch gar kein Fehler, sondern die notwendige Voraussetzung für jede ontologische Untersuchung überhaupt: „Die Konstruktion im Hinblick auf ein bestimmtes Existenzideal leitet notwendigerweise schon von Anfang an durchgehends gleichmäßig das ‚schlichte‘ vernehmen und sie bewirkt überhaupt, daß auf diese Weise Vieles vernommen wird, was sonst unvernnehmlich geblieben wäre, und daß es so und nicht anders vernommen wird“ (Löwith 1930a, 369).⁵⁰⁴ Für Löwith folgt aus dieser Einsicht in die Gebundenheit des Verstehens an eine vorgegebene Idee von Existenz die Notwendigkeit der Destruktion des eigenen Existenzideals: „Und so wird zur ersten und letzten kritischen Frage notwendigerweise die nach der *Wahrheit und Evidenz des maßgebenden Existenzideals der Auslegung menschlichen Lebens*.“ (Löwith 1930a, 367) Hier sieht Löwith das Versäumnis Heideggers: Das Problem mit seiner Analyse ist nicht, dass er ein Existenzideal für diese leitend werden lässt, sondern dass er es verabsäumt, diese Rückbindung an ein Existenzideal kritisch zu hinterfragen; Heidegger fehlt die Destruktion der eigenen Voraussetzungen (vgl. Löwith 1930b, 35).

In dieselbe Kerbe einer hermeneutischen Kritik schlägt auch Gadamer. Seine zentrale Frage lautet: „War die Einführung des Todesproblems in die Gedankenführung von ‚Sein und Zeit‘ eigentlich zwingend und der Sache wirklich angemessen?“ Und er antwortet darauf:

schlicht Gesehenen von einem die Beschreibung vorwärtsführenden ‚Verstehen‘ geführt ist, – daß 2. dieses Verstehen den Charakter eines ‚Entwurfs‘ hat und sich folglich an Hand von *leitenden Vorurteilen* bewegt, nämlich bezüglich dessen, was überhaupt und wie es und worauf hin es verstanden werden soll, – daß 3. gerade deshalb alles darauf ankommt, sich dieser im wörtlichen Sinn ‚produktiven‘ Vorurteile kritisch vergewissern, um sie im entscheidenden Ansatz der Interpretation in Rechnung zu stellen, und daß es 4. mit dieser, gerade für die ‚Objektivität‘ einer Interpretation erforderlichen Durchsichtigkeit ihrer Bedingtheit noch nicht getan ist, sondern daß es auf Grund solchen Durchschauens der maßgebenden Vorurteile einer Auslegung nur darauf ankommt, diese von Grund auf leitenden Vorurteile *ibrerseits* ausdrücklich in Frage zu stellen, sie hinsichtlich ihrer ‚Wahrheit‘ und Evidenz im ganzen und einzelnen zu befragen, um so eine spezifisch vorurteilslose, ‚objektive‘ und ‚natürliche‘ Interpretation zu ermöglichen – wozu es freilich keines illusorischen *Absehens* von der menschlichen Subjektivität bedarf, sondern der positiven *Ausbildung* einer von traditionellen Vorurteilen freien und unbefangenen interpretierenden Subjektivität“ (Löwith 1930a, 366 f.).

⁵⁰³ Bereits am 17. August 1921 hat er Heidegger in einem Brief auf diesen Sachverhalt aufmerksam gemacht: „In Wirklichkeit schiebt sich Ihrem formalen Begriff [der Existenz; Anm. G.T.] stets – mit Recht – das materiale, eigentliche, vorgriffsgetragene, d. h. historische-persönliche-echte unter.“ (Heidegger/Löwith 2014, o.S.)

⁵⁰⁴ Die Ansetzung eines Existenzideals, das die Analyse leitet, hat für Löwith eine ermöglichende Funktion, insofern sie den Blick für bestimmte Phänomene öffnet. Das leitende Existenzideal ist dabei zumeist kein beliebiges, sondern der konkreten Lebenswelt entnommen: „Das leitende Vorurteil einer jeden Interpretation *menschlicher Existenz* ist aber ein vorbildliches *Existenzideal*, welches niemals ein ‚beliebiges‘ ist, sondern stets der realen Faktizität menschlicher Lebenserfahrung entspringt.“ (Löwith 1930a, 367) Insofern sieht Löwith in dieser Vorurteilsungebundenheit des Verstehens kein Problem, sondern eine Voraussetzung allen Verstehens.

Die formale Argumentation geht darauf, daß die ontologische Interpretation des In-der-Welt-Seins als Sorge (und in der Folge: als Zeitlichkeit) sich des Ganzseinkönnens des Daseins ausdrücklich versichern müsse, wenn sie selber ihrer Sache gewiß sein wolle. Aber dieses Dasein werde durch seine Endlichkeit, durch das Zu-Ende-Sein, das mit dem Tode eintrete, eingeschränkt. So bedürfe es der Reflexion auf den Tod. Ist das wirklich überzeugend? Ist es nicht weit mehr überzeugend, daß in der Sorgestruktur als solcher und in ihrer temporalen Verlaufsform die Endlichkeit bereits liegt? Erfährt nicht das sich auf seine Zukunft entwerfende Dasein im Vergehen der Zeit als solcher beständig das Vorbei? Insofern vollzieht das Dasein beständig das Vorlaufen zum Tode, und das ist es, was Heidegger in Wahrheit meint, und nicht, damit man das Ganze des Daseins in den Blick bekomme. Die Zeiterfahrung als solche ist es, die uns mit der wesenhaften Endlichkeit konfrontiert, die uns als ganze beherrscht.⁵⁰⁵ (Gadamer 1987b, 277)

Gadamer stellt infrage, ob die Analyse des Seins zum Tode überhaupt notwendig ist für die existenziale Analytik des Daseins oder ob sie nicht einen unnötigen Umweg darstellt, dessen wesentliche Einsicht auch auf direkterem Weg gewonnen werden kann.

Gadamers Kritik wiederholend und auf sie weiter aufbauen hebt Figal hervor, worin er den wesentlichen Kern von Heideggers Todesanalyse sieht: Das Verständnis des Lebens des Daseins als Sterben. Laut Figal werde aber bereits in der Befindlichkeit der Angst die Endlichkeit des bestimmten Verhaltens erschlossen, auf die es bei der Endlichkeit des Daseins ankomme (vgl. Figal 1988, 228). Wenn Figals Interpretation zuträfe, dann wäre das Sein zum Tode als ein unnötiger Zusatz zur Daseinsanalytik zu betrachten, weil sich die Einsicht in die Endlichkeit der Sorgestruktur, auf die es in ihr ankommt, bereits auf anderem Weg gewinnen ließe. Die Todesanalyse in *Sein und Zeit* ließe sich dann vielleicht noch durch die These rechtfertigen, dass der Tod ein ausgezeichnetes Beispiel darstelle, an dem das an das Man verfallene Dasein diese Einsicht in die Struktur seines eigenen Seins gewinnen könne; der Tod hätte dann aber keine besondere Funktion mehr für die existenzial-ontologische Bestimmung des Seins des Daseins.

15.4. Zusammenfassender Vergleich von Heideggers und Kierkegaards Überlegungen zum Tod

Der Vergleich der Todesanalyse in *Sein und Zeit* mit Kierkegaards Rede „Vom Tode“ hat deutliche Gemeinsamkeiten zum Vorschein gebracht. Erstens weisen beide die Betrachtung des Todes Anderer als unangemessenen Zugang zum Tod zurück. Der eigene Tod stellt ein ausgezeichnetes Phänomen dar und der Ernst des Todes kann nur in Konfrontation mit dem eigenen Tod erfahren werden. Zweitens bestehen beide auf

⁵⁰⁵ Die gleiche Interpretation wird von Gadamer auch in einem anderen Aufsatz vorgetragen (vgl. Gadamer 1987b, 338).

der Diesseitigkeit der Analyse. Beide klammern Spekulationen darüber, was nach dem Tod kommt, aus und konzentrieren sich auf die Rolle des Todes im Leben. Sie machen dabei deutlich, dass nicht das Ende entscheidend ist, sondern das Sein zum Ende. Drittens unterscheiden beide ein eigentliches von einem uneigentlichen Verhältnis zum Tod. Übereinstimmung besteht hier insbesondere bei der Bestimmung des uneigentlichen Verhältnisses zum Tode. Viertens wird der Tod bei beiden als eigenstes Geschehnis jedes Einzelnen verstanden, in dem er prinzipiell unvertretbar ist. Der Tod ist dabei durch Gewissheit und Unbestimmtheit charakterisiert.

Es wurden aber auch markante Unterschiede sichtbar. Die erste Differenz besteht darin, dass bei Kierkegaard eine existenzielle Perspektive leitend ist, die auf Lebensvertiefung durch das Bedenken des Todes abzielt. Eine solche Frage nach Lebensorientierung wird in Heideggers existenzialer Betrachtung des Todes ausgeklammert. Ein zweiter Unterschied besteht darin, dass Kierkegaard die Zeit als Last auffasst, während Heidegger die Endlichkeit der Zeitlichkeit als für das Seinkönnen des Daseins konstitutiv betrachtet. Die dritte Differenz besteht schließlich darin, dass der Tod von Heidegger als Möglichkeit des Daseins verstanden wird. Für Heidegger lässt das Sein zum Tode die Möglichkeiten des Daseins auf besondere Weise *als Möglichkeiten* erfahren, was seinen existenzialen Begriff von Möglichkeit, der das Seinkönnen des Daseins expliziert, markant zur Anschauung bringt.

16. Die Konzeptionen der Angst und ihre anthropologischen Grundlagen

Die Konzeption der Angst ist ein weiteres häufig behandeltes Thema in der Sekundärliteratur zu Heidegger und Kierkegaard.⁵⁰⁶ Es werden dabei zumeist vor allem die Gemeinsamkeiten betont. Bezeichnend für diese Interpretationslinie nannte Magurshak seine Arbeit zum Vergleich der Angst-Konzeptionen im Untertitel: „The Keystone of the Kierkegaard-Heidegger Relationship“ (vgl. Magurshak 1985). Aber es gibt auch gegenteilige Stimme: So legt Figal nahe, dass sich Heideggers „Konzeption der Angst radikal von der Kierkegaardschen unterscheidet“ (Figal 1988, 205). Disse geht es in seiner Arbeit zu Kierkegaard und Heidegger darum, den „unversöhnlichen Gegensatz im Angstverständnis der beiden aufzuzeigen“ (Disse 2002, 65).

Drei Gründe scheinen dafür zu sprechen, dass es sich bei der Konzeption der Angst um einen wesentlichen Baustein für das Verhältnis von Heidegger und Kierkegaard handelt: Erstens ist Angst bei beiden ein zentrales Element der Analyse der Existenz. Zweitens verwenden beide für ihre Analyse der Angst gleiche oder doch zumindest ähnliche Begrifflichkeiten. Drittens ist es gerade in Zusammenhang mit der Konzeption der Angst, dass sich mehrere Hinweise Heideggers auf Kierkegaard finden. Bei näherer Betrachtung erweisen sich diese Gründe jedoch als wenig stichhaltig. Der erste Grund ist zwar zutreffend, reicht aber alleine nicht aus, um auf ein enges Verhältnis schließen zu lassen, weil ein Interesse für das gleiche Phänomen ebenso die Möglichkeit offen lässt, dass dieses auf verschiedene, ja mitunter sogar gegensätzliche Weise bestimmt wird. Die beiden anderen Gründe halten einer genaueren Prüfung nicht stand. In Hinblick auf den zweiten Sachverhalt soll im Folgenden gezeigt werden, dass Kierkegaard und Heidegger „zwar ständig mit den gleichen Begriffen operieren, dies aber auf dem Hintergrund einer diametral entgegengesetzten inhaltlichen Bestimmung dieser Begriffe“ (Disse 2002, 83). Sofern von einem Zusammenhang zwischen den Angstkonzeptionen von Kierkegaard und Heidegger gesprochen werden soll, so „nicht aufgrund inhaltlicher Gemeinsamkeiten, sondern weil Kierkegaards Angstschrift Heidegger zu seinem eigenen Angstverständnis inspiriert hat, das sich von demjenigen Kierkegaards grundsätzlich abhebt“ (Disse 2002, 65). Schließlich erweisen sich auch Heideggers explizite Hinweise auf Kierkegaard weniger als ein Zugeständnis einer Anknüpfung, sondern eher als ein Ausdruck für eine historische Einordnung des Dä-

⁵⁰⁶ Vgl. die Arbeiten von Lübcke 1980, Magurshak 1985, Schweidler 1988, Düsing 2001, Disse 2002 und Düsing 2006, die sich allesamt auf den Begriff der Angst konzentrieren. Daneben wird dieses Konzept auch in zahlreichen Arbeiten behandelt, die sich allgemeiner mit Kierkegaards und/oder Heideggers Werk auseinandersetzen; es wäre zu umfangreich, diese hier anzuführen.

nen, die gerade dazu dient, die Unterschiede zu betonen. Ich möchte mich daher der zweiten Interpretationslinie anschließen und dafür argumentieren, dass die Konzeption der Angst nicht der Grundpfeiler des Verhältnisses von Kierkegaard und Heidegger ist; und falls man es doch so sehen möchte, muss man das Angstverständnis gerade als jenen Ort interpretieren, an dem sich die Unterschiede – und nicht die Gemeinsamkeiten – deutlich zeigen lassen.

Für die folgende Analyse lese ich *Sein und Zeit* und die Vorlesung *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* vom SS 1925 wiederum parallel; auch bei den Ausführungen zur Angst stimmen diese beiden Texten überein und erhellen sich gegenseitig. Bei Kierkegaard konzentriere ich mich, wie schon bei der Behandlung der Zeitlichkeit, auf die Schrift *Der Begriff Angst*. Zunächst werden die expliziten Erwähnungen Kierkegaards in Heideggers Textkorpus, die im Kontext der Angstkonzeption stehen, angeführt (16.1). Darauf folgt die inhaltliche Kontrastierung der Angstkonzeptionen der beiden Denker: Zuerst anhand der Unterscheidung von Furcht und Angst (16.2); dann anhand der Funktion, welche die Befindlichkeit der Angst hat (16.3); und schließlich anhand der Zeitlichkeit der Angst (16.4). Zur Untermauerung der Unterschiede der Angstkonzeptionen und zur Hervorhebung der verschiedenen anthropologischen Grundprämissen, auf denen diese Unterschiede beruhen, werden als letzter Schritt Kierkegaards teleologische Konzeption des Selbst und Heideggers a-teleologisches Verständnis des Daseins einander gegenübergestellt (16.5). Abgerundet wird das Kapitel durch eine Zusammenfassung, die noch einmal Heideggers Abgrenzung von der Tradition in der Ausarbeitung der Angstkonzeption betont (16.6).

16.1. Heideggers Erwähnungen Kierkegaards im Kontext der Angst

Mehrere der seltenen Erwähnungen Kierkegaards in den Texten der Marburger Zeit stehen im Kontext der Analyse der Angst. Erstmals taucht Kierkegaard im Kontext dieses Phänomens – wie dies bei zahlreichen Aspekten der existenzialen Analytik der Fall ist – in den Notizen zur *Augustinus-Vorlesung* auf. Es handelt sich dabei um einen kurzen Hinweis auf *Der Begriff Angst*: „Angst entdeckt das Schicksal“ (GA 60, 268). In der Abhandlung *Der Begriff der Zeit*, in der sich ein erster Entwurf der späteren Angst-Analyse von *Sein und Zeit* findet, verweist Heidegger in einer Fußnote ebenfalls auf *Der Begriff Angst* (vgl. GA 64, 42). Die ausführlichsten Hinweise auf Kierkegaard finden sich in der Vorlesung vom SS 1925. Hier führt Heidegger Augustinus, Luther und Kierkegaard als Denker an, die sich vor ihm mit dem Angst-Phänomen beschäftigt haben:

Das Phänomen der Angst ist bei *Augustinus* nicht thematisch gesehen, aber in der Tat mit im Blick in einer kurzen Betrachtung ‚De metu‘ innerhalb einer Sammlung von Quaestionen ‚De diversis quaestionibus octoginta tribus‘. Dann hat das Phänomen der Angst *Luther* in dem

überlieferten Zusammenhang einer Interpretation von *contritio* und *poenitentia* in seinem Genesiskommentar behandelt. In neuerer Zeit – vor allem im Zusammenhang mit dem Problem der Erbsünde – hat *Kierkegaard* das Phänomen der Angst zum Thema in seiner besonderen Schrift ‚Der Begriff der Angst‘ gemacht. (GA 20, 404)

Der einzige Hinweis in den zu Lebzeiten veröffentlichten Schriften – und zugleich der letzte Hinweis auf *Kierkegaard* zu dieser Thematik – findet sich schließlich in *Sein und Zeit*, wo Heidegger, im Wesentlichen die Ausführungen aus der Vorlesung wiederholend, in einer Fußnote festhält: „Am weitesten ist *S. Kierkegaard* vorgedrungen in der Analyse des Angstphänomens und zwar wiederum im theologischen Zusammenhang einer ‚psychologischen‘ Exposition des Problems der Erbsünde.“ (GA 2, 253)

Diese Hinweise könnten Anlass dazu geben, eine wichtige Rolle *Kierkegaards* für Heideggers Angst-Analyse anzunehmen. Bei näherer Betrachtung zeigt sich aber einerseits, dass es sich dabei vorrangig um historische Einordnungen handelt, die frühere Bemühungen zu dieser Frage aufzählen, und andererseits, dass Heidegger seine Hinweise vor allem dazu nutzt, um die Unterschiede zu markieren. So erklärt er im SS 1925: „Die früheren Betrachtungen über die Angst haben den Grundmangel, daß eben die begriffliche, existenziale Struktur des Daseins nicht eigentlich gesehen wird, und die Angst dann – wie auch bei *Kierkegaard* – ein psychologisches Problem wird.“ (GA 20, 405) Heidegger lässt sich mitunter dafür kritisieren, dass er den Einfluss von anderen Denkern auf seine eigene Gedankenentwicklung untertreibt. Aber selbst wenn dies der Fall ist, sollte man nicht leichtfertig zur gegensätzlichen Schlussfolgerung übergehen und die Einflüsse überbetonen. Im Folgenden sollen die Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Detail untersucht werden.

16.2. Furcht und Angst

Eine der genuinen Entdeckungen *Kierkegaards*, die er in die philosophische Tradition eingebracht hat, ist die Unterscheidung von Furcht und Angst. Laut *Kierkegaard* ist Furcht dadurch von Angst unterschieden, dass sie auf etwas Bestimmtes bezogen ist, während sich die Angst auf „nichts“ bezieht (vgl. SGW1 BA, 36 / SKS 4, 348). Auf diese Form der Unterscheidung konnte Heidegger zurückgreifen.

Während *Kierkegaard* der Angst ein ganzes Buch widmet, findet sich bei ihm keine Beschreibung der Furcht. Heideggers phänomenologische Analyse setzt dagegen beim Phänomen der Furcht ein. Für diese Analyse ist – wie bereits aufgrund des Mangels entsprechender Ausführungen zu vermuten ist – nicht *Kierkegaard* sondern ein anderer Denker maßgeblich, nämlich Aristoteles, wie Heidegger auch explizit festhält (vgl. GA 2, 186 und GA 20, 393 f.). Heideggers Beschreibung der Furcht orientiert sich

stark an den entsprechenden Ausführungen, die sich in der *Rhetorik* des Aristoteles finden.⁵⁰⁷ Insbesondere die Dreiteilung der Analyse ist bei Aristoteles vorgezeichnet: Er unterscheidet das Wesen der Furcht, das Furchtbare (also das, wovor man sich fürchtet), und die Disposition derer, die sich fürchten. Es ist leicht zu erkennen, wie hierin Heideggers Analyse-Kategorien vorgezeichnet sind: die Weise des Fürchtens, das Wovor der Furcht und das Worum der Furcht (vgl. GA 2, 186-188). Bei seiner Analyse der Angst wiederholt Heidegger die formale Struktur, die er sich für die Beschreibung der Furcht bei Aristoteles abgeschaut hat. Die Konzeptionen von Furcht und Angst haben die gleiche formale Struktur, mit unterschiedlicher inhaltlicher Bestimmung. In diesem Sinn folgt Heidegger also auch in seiner Angst-Analyse dem von Aristoteles vorgegebenen Deutungsrahmen.

Bei Kierkegaard findet sich hingegen keine vergleichbare Unterscheidung des Wovor und Worum der Angst sowie der Weise des Ängstigen. Hingegen findet sich bei dem Dänen eine komplexe Unterscheidung verschiedener Formen und Entwicklungsstadien der Angst; dies ist ein Gedanke, der bei Heidegger, für den Angst eine einheitliche Grundstimmung ist, nicht aufgegriffen wird.⁵⁰⁸ Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Betrachtung dieser formalen Aspekte eher Heideggers Anknüpfung an Aristoteles als an Kierkegaard in den Vordergrund rückt.

16.2.1. Heideggers Analyse der Furcht

Nunmehr soll Heideggers Bestimmung der Furcht anhand des Wovor der Furcht, des Worum der Furcht und der Weise des Fürchtens im Detail nachgezeichnet werden. Das Wovor der Furcht ist „ein innerweltlich Begegnendes von der Seinsart des Zuhandenen, des Vorhandenen oder des Mitdaseins“ (GA 2, 186), das den „Charakter der Bedrohlichkeit“ (GA 2, 187) hat. Heidegger macht deutlich, dass das „Furchtbare“ ein innerweltlich begegnendes Seiendes ist. Es hat daher den Seinscharakter der Bedeutsamkeit, der im Rahmen von Heideggers Analyse der Weltlichkeit für alles nicht lebendige Seiende, das weltlich begegnet, charakteristisch ist. Die besondere Art der Bedeutsamkeit, in der „Furchtbares“ begegnet, ist die der „Abträglichkeit“. Heidegger bemerkt dabei in seiner feinsinnigen phänomenologischen Beschreibung, dass ein Abträgliches, vor dem man sich fürchtet, noch nicht gegenwärtig ist, sondern erst noch bevorsteht. Weil es einem noch bevorsteht, ist es nicht kontrollierbar, sondern zeigt sich als ein Drohendes, das sich nähert ohne schon fass- und damit beherrschbar zu sein; gerade als ein Herannahendes entfaltet es also seinen drohenden Charakter. Hei-

⁵⁰⁷ Die genaue Stelle ist *Rhetorik* B 5, 1382 a 20 – 1383 b 11.

⁵⁰⁸ Diese Komplexität von Kierkegaards Angst-Analyse kann im Folgenden nicht aufgegriffen werden. Ich konzentriere mich auf die strukturellen Gemeinsamkeiten der bei ihm differenzierten Stadien der Angst.

degger bemerkt auch, dass etwas, wenn es furchtbar sein soll, nicht erst fern bevorstehen kann, denn vor einem solchen würden wir uns nicht fürchten. Damit wir uns vor etwas fürchten, muss es aus einer bestimmten Gegend auf uns zu kommen und dadurch eine bereits bedrohliche Nähe haben, gleichwohl es noch nicht anwesend ist, sondern sich erst annähert. Die Bedrohlichkeit des Wovor der Furcht macht Heidegger in diesem eigentümlichen Herannahen des Abträglichen in der Nähe fest. Weil das Abträgliche noch nicht hier ist, sondern sich erst nähert, ist es auch nicht notwendig, dass das Befürchtete tatsächlich eintritt; es besteht auch die Möglichkeit, dass es ausbleibt (vgl. GA 2, 187 und GA 20, 392 und 395 f.). Zusammenfassend schreibt Heidegger: „Das Wovor der Furcht ist je ein innerweltliches, aus bestimmter Gegend, in der Nähe sich näherndes, abträgliches Seiendes, das ausbleiben kann.“ (GA 2, 246)

Die Bestimmung des Worum der Furcht ist deutlich einfacher: Worum das Dasein sich in der Furcht fürchtet, ist immer es selbst als dieses Seiende. Heidegger macht dabei darauf aufmerksam, dass sich nur ein Seiendes fürchten kann, dem es in seinem Sein um sein eigenes Sein geht; ein Seiendes, das nicht in einem solchem Seins*verhältnis* steht, kann sich auch nicht fürchten (vgl. GA 2, 188 und GA 20, 397).

Es bleibt schließlich noch die Weise des Fürchtens zu bestimmen. Dazu schreibt Heidegger: „Das *Fürchten selbst* ist das sich-angehen-lassende Freigeben des so charakterisierten Bedrohlichen.“ (GA 2, 187) Heideggers Beobachtung ist also, dass es nur deswegen, weil wir uns Fürchten können, möglich ist, dass Seiendes im Charakter der Bedrohlichkeit begegnet. Gäbe es kein Seiendes, das um sich fürchtet, dann gebe es auch kein Bedrohliches, vor dem man sich fürchten kann. Heidegger betont daher, dass die Welt schon entsprechend erschlossen sein muss, dass in ihr überhaupt Bedrohliches begegnen kann (vgl. GA 2, 187 f. und GA 20, 396).

16.2.2. Heideggers Analyse der Angst

Heideggers Beschreibung der Angst folgt der gleichen formalen Struktur wie die der Furcht und soll daher in gleicher Abfolge skizziert werden. Ein wesentlicher Unterschied zwischen Angst und Furcht besteht in Hinblick auf das Wovor des Fürchtens bzw. Ängstigen, wie bereits Kierkegaard bemerkt hatte. Im Gegensatz zur Furcht, die sich immer vor einem bestimmten, innerweltlich Begegnenden fürchtet, kann der Fall eintreten, in dem das Wovor unbestimmt bleibt; dies ist der Übergang von der Furcht zur Angst. In der Angst begegnet nicht ein Seiendes als Bedrohliches innerhalb der Bedeutsamkeit der Welt, sondern die Welt selbst enthüllt sich in ihrer Unbedeutsamkeit. Das Bedrohliche in der Angst ist „nichts“ – kein bestimmbares „etwas“ – und begegnet „nirgends“ – in keiner bestimmten Gegend. Die Beschreibung als „nichts“ und „nirgends“ ist für das Wovor der Angst charakteristisch.

„Das Wovor der Angst ist das Nichts.“ (GA 20, 401) Doch es ist für ein angemessenes Verständnis wichtig, genauer zu betrachten, worin dieses Nichts besteht. Was die Angst laut *Sein und Zeit* enthüllt, ist die Unbedeutsamkeit der Welt als solche. „Das Wovor der Angst ist die Welt als solche“ (GA 2, 187), nämlich die „Welt in ihrer Weltlichkeit selbst“ (GA 20, 401). Im Ansatz von *Sein und Zeit* liegt aber auch, dass die Welt als ein Existenzial des als In-der-Welt-sein verstandenen Daseins gefasst wird. Aus dieser Rückbindung der Welt an das Dasein folgt, dass das Wovor der Angst, das sich zunächst als Nichts und dann als die Welt in ihrer Weltlichkeit herausgestellt hat, letztlich als das Dasein selbst in seinem In-der-Welt-sein gefasst wird: „Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches.“ (GA 2, 247)

Das Worum der Angst ist wie bei der Furcht, das Dasein selbst als In-der-Welt-sein. Die Angst ist daher im Gegensatz zur Furcht charakterisiert durch die Identität ihres Wovor und Worum: Dasein als In-der-Welt-sein ist selbst nicht nur jenes, worum es sich ängstigt, sondern auch jenes, Wovor die Angst besteht. Dabei lässt sich genauer differenzieren, welche Strukturmerkmale des Daseins es sind, die das Wovor und das Worum auslösen. Als Wovor der Angst erweist sich phänomenal die Welt in ihrer Unbedeutsamkeit. Daher kommt auch die Rede, dass es einem in der Angst unheimlich ist. Die Unheimlichkeit ist der Ausdruck für die Erfahrung der Unbedeutsamkeit der Welt, es ist eine Erfahrung des „Nicht-Zuhause-seins“ (GA 2, 250). Wiederum im Sinne der in *Sein und Zeit* stattfindenden Rückführung der Welt auf das In-der-Welt-sein des Daseins lässt sich sagen, dass die Erfahrung von Unheimlichkeit und Nicht-zuhause-sein das In-der-Welt-sein in seiner *Geworfenheit* erschließen. Die „*Befindlichkeit in der Unheimlichkeit*“ verweist auf „das Faktum, daß ich bin“ (GA 20, 402). Als das Worum der Angst erweist sich andererseits das Seinkönnen des Daseins, das heißt das Dasein als ein sich-entwerfendes: „Mit dem Worum des Sichhängstens erschließt daher die Angst das Dasein *als Möglichsein* und zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als vereinzelt in der Vereinzelung sein kann. Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum* eigensten Seinkönnen, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens.“ (GA 2, 249 f.)

Der Enthüllung des Wovor der Angst als Geworfenheit und des Worum der Angst als Entwurf entsprechend wird die Weise des Sich-ängstigens als die Erschließung des In-der-Welt-sein als geworfener Entwurf überhaupt verstanden. Es „ist als Befindlichkeit eine Grundart des In-der-Welt-seins. *Die existenzielle Selbigkeit des Erschließens mit dem Erschlossenen, so zwar, daß in diesem die Welt als Welt, das In-Sein als vereinzelt, reines, geworfenes Seinkönnen erschlossen ist, macht deutlich, daß mit dem Phänomen der Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit Thema der Interpretation geworden ist.*“ (GA 2, 250) Auf diesen Aspekt werde ich in Kürze bei der Diskussion der Funktion der Angst zurückkommen.

16.2.3. Kierkegaards Analyse der Angst

Zuvor möchte ich auch auf die Bestimmung der Angst eingehen, die unter dem Pseudonym Vigilius Haufniensis in *Der Begriff Angst* entfaltet wird. Laut Haufniensis taucht die Angst erstmals in der Unschuld auf: „In der Unschuld ist der Mensch nicht als Geist bestimmt“, doch „der Geist ist im Menschen träumend“ (SGW1 BA, 36 / SKS 4, 347). In diesem Zustand der Unschuld findet sich noch etwas anderes: Nichts. Dieses Nichts, das die Unschuld heimsucht, gebiert Angst. Haufniensis nennt es „das tiefe Geheimnis der Unschuld, daß sie zu gleicher Zeit Angst ist“ (SGW1 BA, 36 / SKS 4, 347). Hierin besteht die erste Entwicklungsstufe der Angst: „Die Angst ist eine Bestimmung des träumenden Geistes“ (SGW1 BA, 36 / SKS 4, 347), es ist das Verhältnis des Geistes zu sich selbst im Zustand der Unschuld.

Haufniensis schreibt auch, dass die „Angst der Schwindel der Freiheit“ (SGW1 BA 56 / SKS 4, 365) ist. Angst tritt dann auf, wenn sich Freiheit für den Geist zeigt und dieser versucht, diese zu ergreifen, darin aber scheitert, weil er sich zunächst in seiner Endlichkeit ergreift und damit seine Unendlichkeit verpasst. In diesem ersten Ergreifen behauptet der Geist seine eigene Wirklichkeit für sich. Diese Wirklichkeit erweist sich aber als eine nur relative Wirklichkeit im Vergleich zu seiner möglichen, absoluten Wirklichkeit. Dennoch tritt hier eine Entwicklung auf, denn in diesem Scheitern erkennt der Geist sich selbst, und zwar durch einen qualitativen Sprung in die Sündigkeit. Durch diesen Sprung ist die Angst jedoch nicht überwunden, sondern eine neue Stufe der Angst erreicht; denn in der Sünde lebt der Mensch wiederum in Angst: „Die Sünde kam in der Angst, aber die Sünde führte wieder Angst mit sich.“ (SGW1 BA, 49 / SKS 4, 358) Auf dieser höheren Stufe wiederholt sich die Angst; diesmal jedoch nicht in Hinblick auf die Freiheit, die bereits erreicht ist, sondern mit Blick auf die Möglichkeit der Erlösung, die dem sündigen Geist wiederum als ein Nichts erscheint.

Beim Versuch, Heideggers Analyse-Kategorien (bzw. die Kategorien, die Heidegger von Aristoteles übernimmt) auf Haufniensis Bestimmung der Angst anzuwenden, fällt auf, dass das Worum der Angst nicht explizit bestimmt wird, was damit zusammenhängt, dass die Angst für ihn eine Übergangskategorie ist; entsprechend der Entwicklungsgeschichte der Angst zeigt sich das Worum der Angst auf den verschiedenen Ebenen unterschiedlich. Als Wovor der Angst nennt Haufniensis das Nichts. Auch dieses Nichts ist auf verschiedenen Stufen unterschiedlich bestimmt: Auf der untersten Stufe ist es die Angst die „Möglichkeit der Freiheit“, diese Möglichkeit ist für den träumenden Geist ein Nichts, „die ängstende Möglichkeit zu *können*“ (SGW1 BA, 39 / SKS 4, 350). Sobald der Geist sich selbst erkannt hat, erweist sich die Möglichkeit der Erlösung als dieses Nichts, das Angst hervorruft. Strukturell lässt sich sagen, dass das Nichts, vor dem das Selbst sich ängstigt, die Möglichkeit einer höherstufigen Wirklichkeit des Selbst enthüllt. Im Unterschied zu Heidegger ist jedenfalls deutlich, dass das Wovor der Angst bei Haufniensis gerade *nicht* die *Geworfenheit* sondern eine *Möglichkeit*

des Selbst ist. Haufniensis schreibt, dass die „Angst die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit vor der Möglichkeit ist“⁵⁰⁹ (SGW1 BA, 36 / SKS 4, 348). Bei Heidegger ist es genau umgekehrt: Er bestimmt das Seinkönnen des Daseins nicht als das Wovor, sondern als das Worum der Angst, während die Geworfenheit ihr Wovor ausmacht.

Ein weiterer Aspekt, der sich in Haufniensis Bestimmung der Angst findet, bei Heidegger aber nicht aufgegriffen wird, ist die Zweideutigkeit der Angst: Diese wird als „eine *sympathetische Antipathie* und eine *antipathetische Sympathie*“ (SGW1 BA, 36 / SKS 4, 348) bestimmt. Der Geist ist von seiner eigenen Wirklichkeit, die sich ihm in der Angst als Möglichkeit zeigt, sowohl angezogen als auch abgestoßen (vgl. Disse 2002, 72). Bei Heideggers Angstkonzeption fehlt das Moment der Sympathie; in der Angst wird dem Dasein unheimlich, ohne dass von dieser Stimmung eine Anziehungskraft ausgehen würde (vgl. Figal 1988, 207).

16.3. Die Funktion der Angst und die Bestimmung des Nichts

Für einen genaueren Vergleich der Angstkonzeptionen bei Kierkegaard und Heidegger ist es ausschlaggebend, die Funktion, welche die Angst laut ihren Konzeptionen für das Selbst bzw. das Dasein erfüllt, im Detail zu untersuchen. Dabei stellt sich insbesondere die Frage, wie das „Nichts“, vor dem die Angst sich ängstigt, genauer bestimmt wird.

16.3.1. Die Erschließungsfunktion der Angst bei Heidegger

Heidegger schreibt, dass die Analytik des Daseins die Aufgabe hat, „eine der *weitgehendsten* und *ursprünglichsten* Erschließungsmöglichkeiten zu suchen, die im Dasein selbst liegt“ und in der das Dasein sich selbst erschlossen werden kann: „Als eine solche methodischen Erfordernissen genügende Befindlichkeit wird das Phänomen der *Angst* der Analyse zugrundegelegt.“ (GA 2, 242) Die Angst hat eine besondere Erschließungsfunktion: In ihr enthüllt sich dem Dasein die Möglichkeit seines eigentlichen Seinkönnens.⁵¹⁰

Aufgrund dieser Rolle der Angst für den Übergang vom uneigentlichen zum eigentlichen Selbstsein ist es verständlich, dass Heideggers Analyse der Angst bei der Struktur des Verfallens einsetzt: Das Verfallen wird nunmehr als eine „Flucht“ des Daseins vor ihm selbst gefasst: „Das Aufgehen im Man [...] offenbart so etwas wie eine *Flucht* des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können.“ (GA 2, 245; vgl. GA 20,

⁵⁰⁹ Es müsste in der Übersetzung eigentlich „als Möglichkeit für die Möglichkeit“ heißen. Es handelt sich hier um eine Fehlübersetzung.

⁵¹⁰ Figal betont diese Rolle der Angst: „Die Angst bildet nämlich unter dem Gesichtspunkt der Eigentlichkeit gleichsam die Klammer zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit“ (Figal 1988, 194).

391) Das Verfallen ist dabei keine Flucht vor der Welt, sondern gerade eine Hinwendung zu dieser: „Die Abkehr des Verfallens ist deshalb auch kein Fliehen, das durch eine Furcht vor innerweltlichem Seienden fundiert wird. Ein so gegründeter Fluchtcharakter kommt der Abkehr um so weniger zu, als sie sich gerade *hinkehrt* zum innerweltlichen Seienden als Aufgehen in ihm. *Die Abkehr des Verfallens gründet vielmehr in der Angst, die ihrerseits Furcht erst möglich macht.*“ (GA 2, 247)

Sodann wird die Angst als Gegenbewegung zum Verfallen eingeführt: „Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der ‚Welt‘ und der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen. Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können. Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft.“ (GA 2, 249) Verfallen und Angst sind gegenläufige Bewegungstendenzen des Daseins. Der Angst kommt dabei die Funktion zu, dem Dasein die Möglichkeit seiner Eigentlichkeit anzuzeigen:

Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum* eigensten Seinkönnen, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein *Freisein für* ... (propensio in ...) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist. Dieses Sein aber ist es zugleich, dem das Dasein als In-der-Welt-sein überantwortet ist. (GA 2, 249 f.)

16.3.2. Exkurs: Heideggers geänderte Konzeption in „Was ist Metaphysik“

In der Konzeption von *Sein und Zeit* erschließt die Angst die Eigentlichkeit des Daseins. Als dem Verfallen gegenläufige Bewegungstendenzen des Daseins wird die Angst dabei mit der Losgelöstheit vom Seienden in einen Zusammenhang gebracht. Für diese Bestimmung der Angst als Erschließung der Eigentlichkeit durch Loslösung von der Verhaftung an das um- und mitweltlich begegnende Seiende sind zwei Voraussetzungen entscheidend. Zum einen beruht es auf einer Engführung von Sein bei und Verfallen, sodass der – sachlich nicht plausible – Eindruck entstehen konnte, dass die Eigentlichkeit in einer Loslösung vom Sein bei bestehen müsse. Zum anderen ist die Rückbindung der Welt an das Dasein als In-der-Welt-sein die Voraussetzung dafür, dass die Angst als ein Vollzug gedeutet werden kann, der vom Dasein sozusagen aus freien Stücken bewirkt werden konnte.

Im 1929 gehaltenen Vortrag „Was ist Metaphysik“ findet, was diese beiden Voraussetzungen betrifft, eine Verschiebung von Heideggers Konzeption statt. Die Bestimmung der Angst setzt, wie schon in *Sein und Zeit*, mit der Analyse der Befindlichkeit an. Doch die Erschließungsfunktion ist eine andere: Heidegger erklärt, dass sich im Gestimmtsein das Befinden inmitten des Seienden im Ganzen erschließt. Dies geschieht etwa in der eigentlichen Langeweile und in der „Freude an der Gegenwart des Daseins [...]

eines geliebten Menschen“ (GA 9, 110). Diese Stimmungen vermögen es ebenso wie die Angst, das Seiende im Ganzen – und nicht in erster Linie die Eigentlichkeit des Selbst – zu enthüllen. Die Besonderheit der Grundstimmung der Angst liegt darin, dass sie nicht nur das Seiende im Ganzen, sondern auch das Nichts offenbart, indem sie „das Seiende im Ganzen zum Entgleiten“ bringt: „Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns – im Entgleiten des Seienden – dieses ‚kein‘.“ (GA 9, 112) In „Was ist Metaphysik“ geht die Aktivität nicht vom Dasein aus; vielmehr wird das Dasein in der Angst mit einer Erfahrung konfrontiert, die es vor eine neue Situation bringt.

Auf den ersten Unterschied dieser Ausführungen zu jenen in *Sein und Zeit* hat Görland aufmerksam gemacht: In „Was ist Metaphysik“ „transzendiert das Dasein nicht in freier Zeitigung, sondern das Nichts läßt ihm das Seiende entgleiten, ein Geschehen, das dem Dasein in der Angst offenbar wird“; hier „trägt die Angst oder vielmehr das in ihr offenbar werdende Nichts des Nichts das Geschehen des Seins, indem es das Dasein transzendieren läßt“ (Görland 1981, 98). Der zweite Unterschied besteht in Hinblick auf die Frage, was durch die Angst erschlossen wird. Laut „Was ist Metaphysik“ ermöglicht die Angst dem Dasein eine Erfahrung des Seienden – und nicht eine Abkehr von diesem:

In der hellen Nacht des Nichts der Angst ersteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: daß es Seiendes ist – und nicht Nichts.“ Darin liegt „die vorgängige Ermöglichung der Offenbarkeit von Seiendem überhaupt. Das Wesen des ursprünglich nichtenden Nichts liegt in dem: es bringt das Da-sein allererst vor das Seiende als ein solches. (GA 9, 114)

Kurz zusammengefasst schreibt Heidegger: „Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein.“ (GA 9, 115) Mit diesen wenigen Hinweisen wollte ich darauf aufmerksam machen, dass sich Heideggers Konzeption der Angst in den Jahren unmittelbar nach *Sein und Zeit* in wichtigen Punkten wandelt, was mit Modifikationen in grundlegenden Aspekten der daseinsanalytischen Herangehensweise zusammenhängt. In weiterer Folge steht jedoch weiterhin *Sein und Zeit* für den Vergleich mit *Der Begriff Angst* im Mittelpunkt.

16.3.3. Die Erschließungsfunktion der Angst bei Kierkegaard

Bei Haufniensis hat die Angst die Funktion, dem Selbst auf einer niedrigeren Stufe die Möglichkeit einer höherstufigen Wirklichkeit zu erschließen. Zum Beispiel zeigt die Angst auf der Ebene des unschuldigen Geistes die „Möglichkeit der Freiheit, [...] die ängstende Möglichkeit zu können“ (SGW1 BA, 36 / SKS 4, 350). Diese Möglichkeit ist sowohl anziehend als auch abstoßend, sie ist eine „sympathetische Antipathie und

eine antipathetische Sympathie“ (SGW1 BA, 36 / SKS 4, 348). Sie ist anziehend, weil sie dem Geist das Bestehen einer höheren Wirklichkeit seiner selbst eröffnet, aber sie ist dabei auch abstoßend, weil diese höhere Wirklichkeit dem Geist auf der niedrigeren Stufe nur als eine vage Möglichkeit erscheint, weswegen sie ihn ängstigt.

Aus dieser Funktion der Angst ergibt sich auch die Bestimmung des Nichts. Zu dieser schreibt Disse: „Das Nichts ist hier kein schlechthinniges Nichts, sondern die Wirklichkeit des zu sich selbst gekommenen Geistes, die für den träumenden Geist nur deshalb ein Nichts ist, weil er sie zunächst nur erahnt. [...] Das Nichts ist bei Kierkegaard ein Nichts relativ zum sich selbst nicht durchsichtigen Geist.“ (Disse 2002, 72) Haufniensis beschreibt diese Funktion des Nichts, sozusagen als Platzhalter für eine höhere Stufe des Geistes zu fungieren, der noch nicht in seinem vollen Umfang erfahren werden kann, in folgender Wendung: „Die Wirklichkeit des Geistes zeigt sich stets als eine Gestalt, welche seine Möglichkeit hervorlockt, aber sie ist weg, sowie er nach ihr greift, sie ist ein Nichts, das nur ängsten kann.“ (SGW1 BA, 36 / SKS 4, 347 f.)

In Hinblick auf die Erschließungsfunktion der Angst und die Bestimmung des Nichts lässt sich wiederum der Unterschied zu Heidegger hervorheben. Während bei Kierkegaard das Nichts als Ausdruck für eine höhere Wirklichkeit des Selbst fungiert, die in der Angst als noch unbestimmte Möglichkeit erschlossen wird, erweist sich das Nichts bei Heidegger als die Unbedeutsamkeit der Welt und die Unheimlichkeit des Daseins. In *Sein und Zeit* wird durch diesen Vollzug des Daseins die Möglichkeit seiner Eigentlichkeit angezeigt. In „Was ist Metaphysik“ wird die Erfahrung des Nichts in der Angst als etwas gedeutet, das dem Dasein eigens auf sein Eingelassensein in das Seiende im Ganzen hinweist.

16.4. Die Zeitlichkeit der Angst

Die Unterschiede schreiben sich auch bei Betrachtung der Zeitlichkeit der Angst weiter fort. Bei Haufniensis ist die Angst immer bezogen auf Möglichkeit und damit auf Zukünftiges. Er schreibt: „Ein genauer und korrekter Sprachgebrauch verknüpft daher die Angst mit dem Zukünftigen.“ (SGW1 BA, 88 / SKS 4, 394) Mit Blick auf den alltäglichen Sprachgebrauch meint Haufniensis, dass mitunter durchaus gesagt werden könne, dass man sich vor Vergangenen ängstige. Bei näherem Hinsehen zeige sich jedoch, dass dieser Sprachgebrauch den Sachverhalt nur unzureichend wiedergibt, weil in jeder Form von Angst das Zukünftige zugegen ist und eine Rolle spielt. „Das Vergangene, um das ich mich abängsten soll, muß in einem Möglichkeitsverhältnis zu mir stehen. Ängste ich mich über einem vergangenen Unglück, so geschieht dies nicht, sofern es vergangen ist, sondern sofern es sich wiederholen, also zukünftig werden kann.“ (SGW1 BA, 88 / SKS 4, 394) Haufniensis meint also, dass ein Unglück, das ein für alle Mal vergangen wäre, mich auch nicht ängstigen könnte. Ein vergangenes Un-

glück vermag nur deswegen zu ängstigen, weil die Möglichkeit besteht, dass es sich wiederholt. Was mich also bei näherer Betrachtung ängstigt, ist nicht das vergangene Unglück, sondern die Möglichkeit, dass das bereits durchlebte Unglück noch einmal auf mich zukommt.

Heidegger hingegen verbindet die Angst mit der Geworfenheit bzw. im Rahmen der Analyse der Zeitlichkeit im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* mit der Ekstase der Gewesenheit. Die Angst ist die Grundbefindlichkeit, die Dasein vor seine Geworfenheit bringt: „Das Dasein ist so, daß es dieses eigentümliche Faktische, d. h. *seine Faktizität selbst* ist. Daß das Dasein überhaupt ‚ist‘ und ‚nicht nicht ist‘, ist nicht eine bloße Eigenschaft an ihm, sondern kann von ihm selbst in einer ursprünglichen Erfahrung erfahren werden, das ist nichts anderes als die Befindlichkeit der Angst.“ (GA 20, 403) Zur Zeitlichkeit der Angst schreibt Heidegger: „An der eigentümlichen Zeitlichkeit der Angst, daß sie ursprünglich in der Gewesenheit gründet und aus ihr erst Zukunft und Gegenwart sich zeitigen, erweist sich die Möglichkeit der Mächtigkeit, durch die sich die Stimmung der Angst auszeichnet. In ihr ist das Dasein völlig auf seine nackte Unheimlichkeit zurückgenommen und von ihr benommen.“ (GA 2, 455)

16.5. Teleologische und a-teleologische Anthropologie

Wir haben gesehen, dass Angst bei beiden Denkern auf „nichts“ bezogen ist, dieses Nichts aber unterschiedlich verstanden wird, was mit den verschiedenen Erschließungsfunktionen, die der Angst zukommen, verbunden ist. Bei Kierkegaard bezieht sich die Angst auf die Zukunft, in der sich die mögliche Wirklichkeit des Selbst als ein Nichts zeigt. Bei Heidegger bezieht sich die Angst auf die Gewesenheit und das Nichts erweist sich als die Unbedeutsamkeit der Welt, die auf der Kontingenz der eigenen Faktizität – bzw. in „Was ist Metaphysik“ auf der Kontingenz des Seienden im Ganzen – beruht. Wie sind diese Unterschiede in den Konzeptionen zu erklären? Laut Disse sind sie darauf zurückzuführen, dass „Kierkegaard eine teleologische, Heidegger hingegen eine radikal a-teleologische Anthropologie vertritt“ (Disse 2002, 66).⁵¹¹

⁵¹¹ In theologischen Begriffen formuliert dies auch Düsing: „Der frühe Heidegger [...] blendet entschieden schon die Frage nach einem Gott suchenden Bewußtsein, einem ‚ewigen Hinaus-Zu‘, überhaupt die Frage nach Ziel, Zweck oder Sinn des Daseins, als fundamentalontologisch irrelevant aus. [...] Kierkegaard hingegen entwickelt seine Konzeption der in Angst verfallenden Geistseele vor christlich-theologischem Hintergrund; solchen metaphysischen Hintergrund sucht Heidegger ja gezielt auszuschließen.“ (Düsing 2006, 189)

16.5.1. Kierkegaards Teleologie des Selbst

Zur Untermauerung der These, dass Kierkegaard eine teleologische Konzeption des Selbst vertritt, verweist Disse darauf, dass die Angst „aus der Differenz zum eigentlichen Selbstsein des Menschen“ entsteht, was „die teleologische Ausrichtung auf dieses Selbstsein zum Ausdruck“ bringt (Disse 2002, 76). Eine ähnliche Deutung wurde bereits von Figal vorgetragen, der darauf hinweist, dass „Kierkegaard die Angst als Vorwegnahme der Wirklichkeit entwickelt, zu welcher der Mensch als ‚Geist‘ bestimmt ist“ (Figal 1988, 205).⁵¹² Die Angst zeigt sich bei Kierkegaard als eine Bewegung, die auf Verwirklichung gerichtet ist. Es geht um die Verwirklichung der eigenen Möglichkeit. Die mögliche Wirklichkeit des unendlichen Selbst ist das Telos dieser Bewegung.

Im Einklang mit dieser Deutung werden Angst, Sünde und Möglichkeit in *Der Begriff Angst* als zu überwindende Zustände des Selbst gesehen. Haufniensis macht deutlich, dass diese in der Erlösung, auf welche die Bewegung zustrebt, aufgehoben sind: „Erst in dem Augenblick, da die Erlösung wirklich gesetzt ist, erst dann ist die Angst überwunden. [...] Ist die Erlösung wirklich gesetzt, so ist die Angst wie die Möglichkeit zurückgelegt.“ (SGW1 BA, 49 / SKS 4, 358) Doch auch abgesehen von *Der Begriff Angst* spricht vieles für die Deutung, dass Kierkegaard eine Anthropologie vertritt, die teleologisch bestimmt ist in Hinblick auf eine Aufgabe, die sich für das Selbst stellt.

Eine solche teleologische Bestimmung kommt auch in *Die Krankheit zum Tode* zum Ausdruck. Gerade die von Heidegger in seiner *Augustinus-Vorlesung* notierten Stellen weisen in diese Richtung.⁵¹³ Die erste der beiden zentralen von Heidegger zitierten Stellen aus dem zweiten Abschnitt lautet: „Den Maßstab für das Selbst bildet immer: was das ist, demgegenüber es ein Selbst ist; dieses ist aber wieder die Definition von ‚Maßstab‘.“ (SGW1 KT, 76 / SKS 11, 193) Anti-Climacus vertritt die Ansicht, dass ein Selbst nur im Verhältnis zu einem Anderen, das es kraft des Verhaltens zu ihm zu seinem Maßstab erhält, werden kann. Während im ersten Abschnitt der *Krankheit zum Tode* der Maßstab für das Selbst ein menschlicher ist, wird das Selbst im zweiten Abschnitt unter der Perspektive betrachtet, dass Gott der Maßstab ist. Das Selbst wird also von einem Maßstab aus beurteilt, der nicht sein eigener sondern ein von Gott gegebener ist. Diesem Maßstab zu entsprechen ist das dem Selbst als Aufgabe gestellte Ziel, denn „was qualitativ sein Maßstab ist, ist ethisch sein Ziel“ (SGW1 KT, 77 / SKS 11 193 f.). Die Teleologie des Selbst wird dabei letztlich unter den christlichen Maßstab der in ihm wirksamen Gottesvorstellung gestellt, wie die zweite von Heidegger notierte Stelle belegt: „Je mehr Vorstellung von Gott, um so mehr Selbst; je mehr Selbst, um so mehr Vorstellung von Gott.“ (SGW1 KT, 77 / SKS 11, 194) Diese teleologische Ori-

⁵¹² Figal erklärt daher auch: „Kierkegaard hält an der Aristotelischen Fassung des Verhältnisses von Möglichkeit und Wirklichkeit fest.“ (Figal 1988, 208)

⁵¹³ Für Heideggers Wiedergabe der hier relevanten Zitate siehe Kapitel 11.6.1.

entierung kommt bereits im ersten Abschnitt zum Ausdruck, wenn Anti-Climacus schreibt, dass es die „Aufgabe [des Selbst] ist, man selbst zu werden, was nur durch das Verhältnis zu Gott geschehen kann“ (SGW1 KT, 26 / SKS 11, 146).

Dass Heidegger Kierkegaard in der soeben vorgetragenen Weise liest, belegt neben der *Augustinus-Vorlesung* auch ein Zitat aus der Beilage „Zur Widmung an ‚jenen Einzelnen‘“, das in einer Notiz mit der Überschrift „Menschsein“ zur Vorlesung des SS 1923 vorkommt (vgl. GA 63, 108). Heidegger notiert hier die Passage, in der Kierkegaard schreibt, dass in der Moderne, im Gegensatz zur christlichen Idee der Verwandtschaft des Menschen zur Gottheit, wiederum die heidnische Einsicht gesetzt wird, „wonach ein Mensch sein bedeutet: als Exemplar einem verstandbegabten Geschlecht anzugehören, so daß das Geschlecht, die Art, höher ist als das Individuum, oder daß es nur Exemplare, keine Individuen gibt“ (Schrempf, 1896a, 461). Es wird also deutlich, dass Heidegger an Kierkegaard gerade diese theologisch-teleologische Orientierung seiner Selbstkonzeption hervorhebt.⁵¹⁴

16.5.2. Heideggers a-teleologischer Möglichkeitsbegriff

Heideggers Verständnis des Daseins unterscheidet sich in einem wesentlichen Aspekten von Kierkegaard und kann daher berechtigterweise als eine a-teleologische Konzeption charakterisiert werden. Heidegger betont, dass es dem Dasein um sein Möglichsein geht, nicht um Verwirklichung. Hier zeichnet sich ein grundlegend anderes Verständnis des Verhältnisses von Möglichkeit und Wirklichkeit ab, als wir es herkömmlicherweise kennen und auch bei Kierkegaard antreffen können. Möglichsein wird konsequent als Seinkönnen des Daseins verstanden. Dasein ist gerade dadurch charakterisiert, in diesem besonderen Sinn seine Möglichkeiten zu sein: „Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist.“⁵¹⁵ (GA 2, 191) Dies ist freilich ein ganz anderes Verständnis von Möglichkeit als etwa in der Logik: „Als modale Kategorie der Vorhandenheit bedeutet Möglichkeit das

⁵¹⁴ Aus Heideggers weiteren Ausführungen in dieser Vorlesung wird ersichtlich, dass er sich weder für eine christliche noch für eine heidnisch-griechische Bestimmung des Menschen aussprechen sondern beide destruieren möchte. Seine Hermeneutik der Faktizität beruht gerade auf der Abstandnahme von solchen tradierten Bestimmungen. „Sollen dogmatische theologische Grundbestimmungen für eine radikale philosophische Besinnung auf das Menschsein ausgeschlossen bleiben [...], dann muß von einer ausdrücklichen oder erst recht versteckten, *unausdrücklichen* Orientierung an bestimmten Ideen des Menschseins Abstand genommen werden“ (GA 63, 29). Siehe Kapitel 11.3.

⁵¹⁵ In der Vorlesung vom SS 1925 erklärt Heidegger: Dasein ist „nichts anderes als *die Möglichkeit zu etwas selbst sein*. Das Dasein als Sorge, als Sich-vorweg-sein-im-schon-sein-bei, hat nicht nur Möglichkeiten zu etwas, die es sich gelegentlich aufraffte und wieder abstreifte, um auch ohne sie sein zu können, sondern das Dasein selbst, sofern es ist, ist nichts anderes als *Möglichsein*“ (GA 20, 412).

noch nicht Wirkliche und das *nicht jemals* Notwendige. Sie charakterisiert das *nur* Mögliche. Sie ist ontologisch niedriger als Wirklichkeit und Notwendigkeit. Die Möglichkeit als Existenzial dagegen ist die ursprünglichere und letzte positive ontologische Bestimmung des Daseins.“ (GA 2, 191) Möglichkeit meint hier keine Modalität im Gegensatz zur Wirklichkeit des Selbst, sondern den Entwurfcharakter des Daseins, bei dem der Gedanke der Verwirklichung gar keine Rolle spielt: „Das Entwerfen hat nichts zu tun mit einem Sichverhalten zu einem ausgedachten Plan, gemäß dem das Dasein sein Sein einrichtet, sondern als Dasein hat es sich je schon entworfen und ist, solange es ist, entwerfend. Dasein versteht sich immer schon und immer noch, solange es ist, aus Möglichkeiten.“ (GA 2, 193) Was Dasein also auszeichnet, ist nicht, dass es Möglichkeiten (hier verstanden als Potentialitäten) verwirklichen kann, sondern dass es sich auf Möglichkeiten entwerfen kann, das heißt Möglichkeiten als Möglichkeiten aushält: „Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten *ist*.“ (GA 2, 193) Es ist daher Disse zuzustimmen, dass „nicht davon die Rede sein [kann], bezüglich der Auffassung vom Dasein als Seinkönnen sei Heidegger Kierkegaard verpflichtet“ (Disse 2002, 81).

Die a-teleologische Bestimmung des Selbst bei Heidegger zeichnet sich auch darin ab, dass eigentliches Selbstsein für ihn nicht in einer Überwindung von Angst und Schuld liegt, sondern im Aushalten und Ergreifen dieser. Eigentliches Selbstsein besteht darin, in der Übernahme der eigenen Faktizität sich selbst im Möglichsein zu halten. Im uneigentlichen Selbst geschieht eine Flucht vor der Angst, in seiner Eigentlichkeit ist es hingegen ein „angstbereites“, die Angst aushaltendes Selbst (vgl. GA 2, 393). Was bei Kierkegaards also ein in Hinblick auf das Maß und Ziel des Selbst zu überwindender Zustand ist, macht bei Heidegger gerade die Eigentlichkeit des von einer Teleologie abgeschnittenen Selbst aus.

16.6. Zusammenfassung: Die Abgrenzung von der Tradition in Heideggers Konzeption der Angst

Auf den ersten Blick kann Heideggers Analyse der Angst den Eindruck erwecken, dass hier sein Abhängigkeitsverhältnis von der Tradition und seine Anknüpfung an Kierkegaard deutlich zum Vorschein treten; das hängt damit zusammen, dass sich diese Analyse weitgehend in traditionellen Begrifflichkeiten bewegt, wie sie auch in *Der Begriff Angst* zu finden sind. In der Begriffswahl und dem Verstehenshorizont, der dadurch geweckt wird, scheint auch der Grund zu liegen, dass Heideggers häufig in humanistischer, christlicher oder existenzialistischer Weise rezipiert wurde. Die Untersuchung hat jedoch gezeigt, dass die Angstkonzeption gerade der Ort ist, an dem sich Heideggers Abgrenzung von der Tradition und die Unterschiede zwischen seiner Bestimmung des Selbst und jener, die bei Kierkegaard zu finden ist, deutlich zeigen lassen. Daher ist

es wichtig, zusammenfassend noch einmal zu betonen, dass die theologisch-psychologische Angstkonzeption, wie sie sich bei Kierkegaard findet, für Heidegger nicht Gegenstand affirmativer Anknüpfung ist, sondern die negative Referenzfolie bildet, vor deren Hintergrund er sein eigenes, grundverschiedenes Verständnis der Angst ausbildet.

17. Die Rolle der Geschichtlichkeit

Es ist eine bekannte Anekdote, die über Heideggers Schüler der 1920er Jahre erzählt wird, dass sie sich durch den Besuch von Heideggers Vorlesung besonders entschlossen fühlten, jedoch nicht wussten, wozu. Diese Geschichte enthält in ihrem philosophischen Kern eine wichtige Frage: „Wozu ist jemand (inhaltlich) entschlossen, wenn er entschlossen ist zu sich selbst?“ (Marquard 2013, 235) Es wird häufig übersehen, dass Heidegger in *Sein und Zeit* bestrebt ist, diese Frage zu beantworten. Ich möchte im Folgenden zeigen, wie er mit seinen Ausführungen zur Geschichtlichkeit eine Antwort auf die Frage gibt, woher die Möglichkeiten kommen, auf die sich das Dasein entwerfen kann.

In Hinblick auf Heideggers Kierkegaard-Rezeption ist von Interesse, dass sich Heidegger für diesen wichtigen und zugleich, wie sich im nächsten Kapitel zeigen wird,⁵¹⁶ tief problematischen Aspekt seines Denkens nicht auf Kierkegaard beruft. Die Konsequenzen daraus werden erst im folgenden Kapitel diskutiert. Hier geht es zunächst darum, die divergierenden Verständnisse von Geschichte zu präsentieren und die Quellen für Heideggers Konzeption der Geschichtlichkeit offen zu legen.

Im Folgenden wird zunächst das Verständnis der Geschichte, das bei Kierkegaard zu finden ist, nachgezeichnet. Dies erfolgt wiederum insbesondere unter Bezugnahme auf die Ausführungen in *Der Begriff Angst* (17.1). Anschließend wird Heideggers Entdeckung der Geschichtlichkeit, die wesentlich durch die Veröffentlichung des *Briefwechsels zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg* (vgl. Dilthey/Yorck 1923) angeregt wurde und sich vor allem in der Abhandlung *Der Begriff der Zeit* manifestiert, skizziert (17.2). Den Hauptteil bildet eine Diskussion der Geschichtlichkeit in *Sein und Zeit* (17.3). Es folgt ein zusammenfassender Vergleich des Verständnisses von Geschichte bei Kierkegaard und der Konzeption von Geschichtlichkeit bei Heidegger (17.4).

17.1. Geschichte bei Kierkegaard

Es ist schwierig, Kierkegaards Verständnis der Geschichte nachzuzeichnen, weil seine entsprechenden Ausführungen über mehrere, von verschiedenen Pseudonymen gezeichnete Werke verstreut und entsprechend mehrdeutig sind. Es ist daher keine Überraschung, dass auch in der Rezeption verschiedene Interpretationslinien zu finden sind.

⁵¹⁶ Siehe Kapitel 18.4.

Die klassische deutschsprachige Rezeption, die zu Heideggers Zeiten vorherrschend war und bis in die Gegenwart ihren Schatten wirft, zeichnet ein eindeutiges Bild: Kierkegaard wird als ein Denker der Innerlichkeit charakterisiert. Sofern er sich überhaupt für soziale und zwischenmenschliche Phänomene interessiere, sehe er in diesen keinen genuinen Beitrag für das Selbstverständnis des Einzelnen, sondern betrachte sie als fehlgeleitete Formen, die es dem Einzelnen verunmöglichen oder zumindest erschweren, er selbst zu sein. Die Gemeinschaft mit Anderen werde von ihm als Hindernis für eigentliches Selbstsein gesehen, denn dieses könne sich nur in der Innerlichkeit des Einzelnen vollziehen. Mit der Geschichte verhält es sich dieser Deutung zufolge in gleicher Weise. Geschichte wird als ein Bestandteil der zwischenmenschlich, weltlichen Bezüge gesehen, die zum eigentlichen Selbstsein keinen Beitrag leisten. Was es heißt, ein Selbst zu sein, ergebe sich ausschließlich aus dem (durch Gott orientierten) Selbst-Verhältnis des Einzelnen. Die geschichtliche Kontingenz der Gegebenheiten könne dieses Selbstsein weder hindern noch fördern. Eine zu starke Konzentration auf die Geschichte, die das Selbst von seiner eigentlichen Aufgabe ablenkt, könne für dieses jedoch zur Gefahr werden. Das Urteil scheint daher eindeutig zu sein: „Kierkegaards existierende Subjektivität lebt im Grunde ihrer Innerlichkeit geschichtslos.“ (Lehmann 1969, 150)

Doch die Interpretation Kierkegaards als Denker einer geschichtslosen Innerlichkeit erweist sich als einseitig. In Kontrast dazu zeichnet sich insbesondere in der dänischen Rezeption eine andere Sichtweise ab. Dieser Deutung zufolge ist Kierkegaards Anthropologie gerade durch ihren geschichtlichen Charakter bestimmt. Es wird Nachdruck darauf gelegt, dass Kierkegaard den Menschen als ein geschichtliches Wesen sieht – und darin den Unterschied des Menschen von der Natur festmacht. In der Natur herrsche Notwendigkeit. Gleichwohl der Mensch auch immer in einer konkreten geschichtlichen Situation seinen Ausgang nehme, sei er dadurch ausgezeichnet, dass er die Möglichkeit der Freiheit ist. Die Freiheit des Menschen vollziehe sich dabei durch sein Verhalten zu den Gegebenheiten (vgl. Nordentoft 1977, 90 f.).⁵¹⁷ Kierkegaards Verständnis der Geschichte stehe demzufolge im Gegensatz zu einem Verständnis der Geschichtsnotwendigkeit, wie es etwa bei Hegel zu finden sei. Ebenso sei Kierkegaards Konzeption von einem streng religiösen Geschichtsverständnis abzugrenzen, sofern ein solches ebenfalls durch ein Denken der geschichtlichen Notwendigkeit geprägt sei. Dagegen wird betont, dass es bei Kierkegaard der Mensch sei, der die Verantwortung für die Geschichte zu tragen habe. Die Möglichkeit der menschlichen Freiheit könne also weder historisch noch psychologisch weg erklärt werden, sondern zeige sich gerade in der Bestimmung des Menschen als geschichtliches Wesen, das daher auch für den Verlauf der Geschichte verantwortlich zeichne (vgl. Nordentoft 1977, 197 f.).

⁵¹⁷ Aktuell wird diese Interpretation von Grøn (2013) nachdrücklich vertreten.

Die Textbasis lässt keine eindeutige Bestimmung von Heideggers Kierkegaard-Interpretation in dieser Frage zu. Meines Erachtens scheint aber festzustehen, dass seine Einschätzung nicht einfach der in der deutschsprachigen Rezeption lange Zeit vorherrschenden Interpretation einer Geschichtslosigkeit des kierkegaardschen Selbst zugeordnet werden kann. Ein flüchtiger Hinweis auf Kierkegaards Geschichtsverständnis, den Heidegger in seinen Notizen zur *Augustinus-Vorlesung* niederschreibt, kann als Indiz dafür gelesen werden, dass Heidegger bei dem Dänen Ansätze für ein Denken der Geschichte gefunden hat: „*öffnen* - Möglichkeiten - selbst *historisch*. „Angst entdeckt das Schicksal““ (GA 60, 268) Der letzte Teil dieser Notiz ist ein Zitat aus *Der Begriff Angst*. Dies ist auch jenes Werk, in dem sich die profiliertesten Überlegungen zur Geschichte bei Kierkegaard finden. Diese sollen im Folgenden kurz dargestellt werden.

In der bereits im Zusammenhang mit der Zeitlichkeit behandelten Passage schreibt das Pseudonym Haufniensis:⁵¹⁸ „Erst mit dem Augenblick beginnt die Geschichte.“ (SGW1 BA, 85 / SKS 4, 392) Es ist die Aufgabe des Selbst, sich selbst zu bestimmen. Diese Aufgabe übernimmt das Selbst im Augenblick. Mit der Aufgabe der Selbstbestimmung stößt es auch auf seine Geschichte. Haufniensis schreibt an einer Stelle, es sei das „Geheimnis des Geistes, daß er jederzeit Geschichte hat“ (SGW1 BA, 62 / SKS 4, 370). Für den unschuldigen, noch träumenden Geist hat sich die Geschichte noch nicht gezeigt. Wird das Selbst in der Angst mit der Möglichkeit seiner Freiheit konfrontiert, lüftet sich dieses Geheimnis für das Selbst und seine Geschichte wird für es zum wichtigen Bestandteil der sich ihm nunmehr zeigenden Aufgabe, es selbst zu werden.

Haufniensis nähert sich der Thematik der Geschichte anhand dieser teleologischen Struktur der aufgetragenen Selbstwerdung. Konkrete historische Prozesse finden bei ihm kaum Beachtung, wie es meines Erachtens für Kierkegaard insgesamt charakteristisch ist. Dieser Sachverhalt sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die geschichtliche Situiertheit des Menschen von Kierkegaard als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Dies macht auch Haufniensis deutlich, etwa wenn er schreibt: „Jedes Individuum nimmt seinen Anfang in einem historischen Nexus, und die Naturfolgen gelten jetzt wie je.“ (SGW1 BA, 69 / SKS 4, 376) An anderer Stelle hält er fest, dass die Geschichte des Individuums kein Privattheater, sondern in einen gesellschaftlichen Kontext eingebettet sei (vgl. SGW1 BA, 29 / SKS 4, 341).

In einer der Schlüsselpassage von *Der Begriff Angst* zum Verhältnis von Individuum und Geschlecht spielt die Geschichte eine zentrale Rolle:

Jeden Augenblick hat es seine Gültigkeit, daß das Individuum es selbst ist und das Geschlecht.
Dies ist die Vollkommenheit des Menschen als Zustand gesehen. Zugleich ist es ein Gegensatz;

⁵¹⁸ Siehe Kapitel 14.2.

ein Gegensatz ist aber jederzeit Ausdruck einer Aufgabe; eine Aufgabe aber ist eine Bewegung; eine Bewegung aber, welche sich auf dasselbe als Aufgabe hinbewegt, welches als dieses Selbe aufgegeben war, ist eine historische Bewegung. Also hat das Individuum Geschichte; hat aber das Individuum Geschichte, so hat sie auch das Geschlecht. Jedes Individuum hat dieselbe Vollkommenheit; eben deshalb fallen die Individuen nicht numerisch auseinander, so wenig wie der Begriff des Geschlechts zum Phantom wird. Jedes Individuum ist an der Geschichte aller anderen Individuen wesentlich beteiligt, ja ebenso wesentlich, wie an seiner eigenen. Des Individuums Vollendung in sich selbst ist somit die vollkommene Partizipation an dem Ganzen. Kein Individuum ist gleichgültig gegen die Geschichte des Geschlechts, ebensowenig das Geschlecht gegen die irgendeines Individuums. Indem nun die Geschichte des Geschlechts vorwärts schreitet, beginnt das Individuum beständig von vorn (denn es ist es selbst und das Geschlecht), und in ihm die Geschichte des Geschlechts. (SGW1 BA, 23 / SKS 4, 335)

Für Haufniensis ist zunächst der Sachverhalt wichtig, dass das Individuum zum Geschlecht in einem falschen Verhältnis stehen kann; dann nämlich, wenn das Individuum sich mit dem Geschlecht verwechselt. Wenn dies eintritt, wird die entscheidende Pointe verpasst: die Ursprünglichkeit des Selbst, die jedes Selbst für es selbst zu übernehmen hat (vgl. SGW1 BA, 69 / SKS 4, 377). Bei der Feststellung, dass Individuum sei es Selbst und das Geschlecht, liegt die Betonung auf der Aufgabe des Individuums, es selbst zu werden bzw. sich selbst zu bestimmen. Mit dieser Aufgabe beginnt das Individuum immer von vorne, wie Haufniensis an anderer Stelle betont (vgl. SGW1 BA, 28 / SKS 4, 340). Das Individuum geht daher nicht im Geschlecht auf, sondern jedes Individuum ist von neuem vor die Aufgabe gestellt, sich selbst zu übernehmen und zu bestimmen. Dies kann dem Individuum nicht durch Zeitgenossen, frühere Generationen oder gar die Menschheit abgenommen werden. Im Epilog zu *Furcht und Zittern* lautet es dementsprechend: „Was auch die eine Generation von der anderen lernt, das eigentlich Humane lernt keine Generation von der vorhergehenden.“ (SGW1 FZ, 113 / SKS 4, 208) Haufniensis schreibt, dass es für jedes Selbst von neuem darauf ankomme, die eigene Sündigkeit zu übernehmen; darin liege der qualitative Sprung in die Sünde, der sich nicht erklären lasse (vgl. SGW1 BA, 37 f. / SKS 4, 349). Dazu passt das Zitat aus *Die Krankheit zum Tode* (vgl. SGW1 KT, 93 / SKS 11, 208), das Heidegger in der *Augustinus-Vorlesung* niederschreibt und dazu notiert: „Daß die Sünde *vor* Gott ist, ist gerade das Positive an ihr. Die Kategorie der Sünde ist die Kategorie der Einzelheit.“⁵¹⁹ (GA 60, 265) Für Haufniensis liegt die Gemeinsamkeit der Individuen darin, dass sie alle vor die gleiche Aufgabe gestellt sind. Entsprechend hält er fest, dass jedes Individuum dieselbe Vollkommenheit habe. Es ist auf Grundlage dieser Gemeinsamkeit, dass jedes Individuum an der Geschichte aller Anderen interessiert und beteiligt ist. Haufniensis macht darin das gemeinschaftlich menschliche bzw. die *conditio humana* fest.

⁵¹⁹ Siehe Kapitel 11.6.3.

Bei Kierkegaard ist nicht nur die Kontextgebundenheit des Individuums als selbstverständlich vorausgesetzt. Die Geschichte nimmt bei ihm auch eine wichtige Funktion ein für sein Verständnis des Zusammenhangs von Individuum und Geschlecht. Seine Ausführungen zielen dabei auf das allen Menschen Gemeinsame, das er in der Ursprünglichkeit des Selbst und dessen teleologischer Aufgabenstellung festmacht. Was es in den Ausführungen, die bei Kierkegaard zu finden sind, hingegen nicht gibt, ist die Bezugnahme auf eine konkrete Tradition, ein Erbe, das es zu übernehmen gilt; so etwas wie eine besondere Herausforderung, vor die sich eine Generation oder eine Gruppe von Menschen gestellt sieht, ist bei Kierkegaard nicht angedacht. Aus diesem Grund halte ich die Einschätzung für berechtigt, dass konkrete historische Prozesse bei ihm nicht in konstitutiver Weise in die Vorgänge der Selbstwerdung, auf die er seinen Fokus richtet, einbezogen werden.

17.2. Heideggers Entdeckung der Geschichtlichkeit

Die Geschichtlichkeit des faktischen Lebens wird für Heidegger bereits im Rahmen seiner frühen religionsphänomenologischen Studien zum Thema. Wahrscheinlich bereits 1917 notiert er: „Eines der bedeutsamsten, *fundierenden* Sinnelemente im religiösen Erlebnis ist das *Geschichtliche*.“ (GA 60, 323) 1919 schreibt er: „Gewinnen und Verstehen solcher Phänomene überhaupt *aus dem Historischen*.“ (GA 60, 303) Die geschichtliche Situiertheit des faktischen Lebens und daher auch des Philosophierens ist eine der Grundeinsichten der Hermeneutik der Faktizität, die Heidegger in den folgenden Jahren entwickelt.⁵²⁰ Insgesamt lässt sich aber festhalten, dass die Geschichtlichkeit in den frühen Freiburger Vorlesungen noch kein prominentes Thema ist.

Wie bereits bei den Ausführungen zur Zeitlichkeit, Endlichkeit und Angst ist der wesentliche Meilenstein in Heideggers Entwicklung auch bei der Thematik der Geschichtlichkeit die Abhandlung *Der Begriff der Zeit* (vgl. GA 64). Der Anlass für das Verfassen dieser Abhandlung war die Veröffentlichung des *Briefwechsels zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg* (vgl. Dilthey/Yorck 1923). Von Dilthey und Yorck übernimmt Heidegger das Forschungsinteresse, Geschichtlichkeit zu verstehen.⁵²¹ Heidegger wendet diese Frage so, dass es ihm darauf ankommt, die Seinsweise jenes Seienden zu verstehen, das durch Geschichtlichkeit bestimmt ist. Daraus erwächst die Aufgabe, das Dasein in seiner Geschichtlichkeit zu analysieren. In *Der Begriff der Zeit* entfaltet Heidegger entsprechend eine erste Version der Daseinsanalytik. Das Ziel

⁵²⁰ Siehe Kapitel 10.1.2.

⁵²¹ Zu Dilthey äußert sich Heidegger ausführlich in den *Kasseler-Vorträgen* (Heidegger [1925] 1993). Dort zitiert Heidegger auch den zentralen Satz aus den Briefen des Grafen von Yorck, der für ihn leitend wird: „Das uns gemeinsame Interesse, Geschichtlichkeit zu verstehen.“ (Heidegger [1925] 1993, 158) Diesen Satz zitiert Heidegger auch in *Sein und Zeit* (vgl. GA 2, 526).

dieser Analyse ist die Zeitlichkeit, insofern sie Heidegger als die Grundcharakteristik des Daseins identifiziert, aus der die Geschichtlichkeit verständlich gemacht werden muss (vgl. GA 64, 3).

Auch der Vortrag enthält diese Grundabsicht in komprimierter Form, ohne sie jedoch explizit zu machen. Zur Geschichtlichkeit findet sich im Vortrag nur ein kurzer Hinweis:

Vergangenheit als eigentliche Geschichte ist wiederholbar im Wie. Die Zugangsmöglichkeit zur Geschichte gründet in der Möglichkeit, nach der es eine Gegenwart jeweils versteht, zukünftig zu sein. Das ist der erste Satz aller Hermeneutik. Er sagt etwas über das Sein des Daseins, das die Geschichtlichkeit selbst ist. Philosophie wird nie dahinterkommen, was Geschichte ist, solange sie Geschichte als Betrachtungsgegenstand der Methode zergliedert. Das Rätsel der Geschichte liegt in dem, was es heißt, geschichtlich zu sein. (GA 64, 123)

In dieser kurzen Passage hält Heidegger zwei zentrale Aspekte seines Verständnisses von Geschichte prägnant fest: Erstens macht er deutlich, dass Geschichte aus der Geschichtlichkeit des Daseins verständlich gemacht werden muss. Zweitens ergänzt er, dass auch die Geschichte der Philosophie nur aus der Geschichtlichkeit des Daseins, welche die spezifischen Verstehensbedingungen und Zugangsmöglichkeiten zur Vergangenheit bestimmt, verstanden werden kann.

Diese beiden Aspekte können auch in der unveröffentlichten Abhandlung gefunden werden, in der sich eine ausführliche Skizze von Heideggers Verständnis der Geschichtlichkeit um 1924 – nach Lektüre des *Briefwechsels zwischen Dilthey und Yorck* – findet. Durch diesen Briefwechsel erhält Heidegger die Inspiration zu den beiden zentralen Thesen: Zum einen entnimmt Heidegger den Briefen die Zugangsweise, ein Verständnis der Geschichte nicht über das Studium von deren Objekten anzustreben, sondern anhand der Seinsweise jenes Seienden, für das Geschichte ist, das heißt anhand der Geschichtlichkeit des Daseins. Zum anderen findet Heidegger seine in den frühen Freiburger Vorlesungen entfalteten Überlegungen zur Geschichtlichkeit des faktischen Lebens und der damit verbundenen Geschichtlichkeit des Philosophierens vor allem in den Briefen des Grafen von Yorck bestätigt.⁵²²

Der für die Thematik der Geschichtlichkeit zentrale Teil der Abhandlung ist der vierte Abschnitt „Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit“ (vgl. GA 64, 85-103). Darin wird der Begriff der Generation eingeführt, den Heidegger von Dilthey übernimmt: „Das Dasein ist als jeweiliges zugleich immer seine Generation.“ (GA 64, 88) Genauer erklärt wird dieser Begriff in den *Kasseler-Vorträgen* mit expliziter Bezugnahme auf Dilthey.⁵²³

⁵²² Heidegger übernimmt den Grundansatz des Grafen von Yorck, dass Geschichtlichkeit als „Seinscharakter des Daseins verstanden“ werden muss: „Dasein ist Geschichte“ (GA 64, 86).

⁵²³ Der Begriff der Generation kommt auch in den Ausführungen zur Geschichtlichkeit in *Sein und Zeit* vor; dort ebenfalls mit einem Hinweis auf Dilthey (vgl. GA 2, 508).

In diesen Vorträgen unternimmt Heidegger den Versuch, Miteinandersein anhand des Begriffs der Generation zu bestimmen (vgl. Heidegger [1925] 1993, 175). In Anknüpfung an Dilthey erklärt Heidegger: „Dilthey hat diesen Begriff [den Begriff der Generation; Anm. G.T.] als wichtig für das Phänomen der Geschichtlichkeit entdeckt. Jeder ist nicht nur er selbst, sondern seine Generation. Die Generation geht vor dem Einzelnen vorweg, ist vor ihm da und bestimmt sein Dasein.“ (Heidegger [1925] 1993, 175) Für Heidegger ist daran entscheidend, dass dem Dasein mit der Generation eine bestimmte Ausgelegtheit seiner Angelegenheiten mitgegeben wird: „Diese Ausgelegtheit hat schon jeweils darüber entschieden, *was* in den einzelnen Besorgungsmöglichkeiten vor allem gepflegt und behandelt wird.“ (GA 64, 88) Heidegger macht darauf aufmerksam, dass gerade dem uneigentlichen Miteinandersein (im Man) diese Form der Geschichtlichkeit eigen ist, die darin besteht, dass es seine Möglichkeiten durch die durchschnittliche Ausgelegtheit bestimmen lässt, die ihm mit seiner Generation aus der Vergangenheit vorgegeben wird.

Heidegger macht damit die Vor-Struktur allen Verstehens in der geschichtlichen Vorgegebenheit der durchschnittlichen Ausgelegtheit fest, die dem Dasein in seiner Generation erschlossen ist. Die Vor-Struktur des Verstehens entfaltet Heidegger bereits im *Natorp-Bericht*. In der vermutlich nachträglich verfassten Einleitung erfolgt dies anhand der Begriffe „Blickstand“, „Blickhabe“ und „Blickbahn“: „Blickstand“ meint den Ausgangspunkt, von dem aus sich die Auslegung vollzieht, das heißt die Situation des Auslegenden. „Blickhabe“ bezeichnet das für die Auslegung leitende Vorverständnis des zu interpretierenden Gegenstandes. Schließlich nennt „Blickstand“ den Kontext, in den der Untersuchungsgegenstand eingeordnet und aus dem heraus er interpretiert wird (vgl. GA 62, 345). Im Manuskript werden „Blickhabe“ und „Blickbahn“ im Begriff „Blickrichtung“ zusammengefasst. Zusätzlich wird der Begriff „Sichtweite“ eingeführt, der den „Objektivitätsanspruch der Interpretation“ (GA 62, 347) bestimmt. In *Der Begriff der Zeit* entwickelt Heidegger die Vor-Struktur des Verstehens anhand der Begriffe „Vorhabe“, „Vorsicht“ und „Vorgriff“ (vgl. GA 64, 89). Diese Begrifflichkeit wird auch in *Sein und Zeit* übernommen (vgl. GA 2, 199 f.). Durch die „Vorhabe“ wird bestimmt, was in den Blick genommen wird bzw. welche Erfahrungen für den Verstehensvollzug herangezogen werden. Die „Vorsicht“ legt fest, in welcher Hinsicht das in den Blick genommene anvisiert wird; sie legt im Vorhinein den Rahmen der Auslegung fest. Der „Vorgriff“ schließlich umgrenzt die Begrifflichkeiten, die für die Auslegung herangezogen werden. Heideggers Überlegungen zur Vor-Struktur des Verstehens, die hier nur grob umrissen wurden und uns in diesem Kontext auch nicht im Detail zu interessieren brauchen, machen deutlich, dass Interpretation ein voraussetzungsreicher Prozess ist. Heidegger ist daran gelegen, diese Voraussetzungen explizit und dadurch den Verstehensprozess transparent zu machen. Die Vor-Struktur des Verstehens „konstruieren die jeweilige *hermeneutische Situation*“ (GA 64, 92) und es geht Heidegger in

seinen Texten vom *Natorp-Bericht* bis zu *Der Begriff der Zeit* wesentlich um eine solche Ausarbeitung der „hermeneutischen Situation“.

Aus dieser unvermeidbaren Vor-Struktur des Verstehens, die jede Interpretation immer an eine hermeneutische Situation zurückbindet, folgt für Heidegger auch die notwendige Geschichtlichkeit der Daseinsanalytik selbst:

Wenn aber Geschichtlichkeit das Sein des Daseins mitbestimmt, dann muß ein Erkennen, das dieses Seiende erschließen will, historisch sein, wenn anders die Angemessenheit der Forschung an dem phänomenalen Bestand ihres Themas gewahrt bleiben soll. Einer Ontologie des Daseins ist zur Aufgabe gestellt, dieses Seiende auf sein Sein auszulegen. Dazu bedarf sie der echten, aus dem Thema selbst geschöpften Ausbildung der hermeneutischen Situation. (GA 64, 95)

Dies ist laut Heidegger auch dann der Fall, wenn die Vergangenheit überhaupt nicht thematisch wird und der geschichtliche Ursprung der durchschnittlichen Ausgelegtheit entsprechend unbemerkt bleibt. Umgekehrt könne die Vergangenheit auch ausdrücklich zum Gegenstand der Sorge gemacht und das Dasein zum Pfleger der Tradition werden; dies ist für Heidegger aber immer noch ein Ausdruck von uneigentlicher Geschichtlichkeit (vgl. GA 64, 90).

Heidegger versucht in weiterer Folge, den Übergang von einer uneigentlichen zu einer eigentlichen Geschichtlichkeit herzustellen. Eigentliche Geschichtlichkeit erfordert eine explizite Ausbildung einer spezifischen hermeneutischen Situation. Dies erfolgt durch eine besondere Form der Zeitlichkeit des Daseins. Dieses eigentliche Zeitlichsein, das die Voraussetzung für die Ausbildung eigentlicher Geschichtlichkeit ist, besteht in einem spezifischen Bezug auf die Zukünftigkeit des Daseins, den Heidegger als Vorlaufen bezeichnet.⁵²⁴ Aus dem Vorlaufen in die Zukunft wird die Vergangenheit in modifizierter Weise erschlossen. Eigentliche Geschichtlichkeit bedeutet, die Vergangenheit nicht als abgeschlossen und hinter uns liegend zu betrachten, sondern sie als Gewesenheit zu verstehen, das heißt als Reservoir von Möglichkeiten, auf die das Dasein in seinem Zukünftigsein zurückkommen kann.⁵²⁵ In dieser aus der Gewesenheit schöpfenden und in die Zukunft vorgreifenden Geschichtlichkeit kommt das Dasein auch

⁵²⁴ Das Konzept des Vorlaufens wurde bereits im Zusammenhang mit der Todesthematik behandelt. In diesem thematischen Kontext hat es auch eine prominente Rolle in *Sein und Zeit*. Siehe Kapitel 15.2. Die entscheidende Passage in *Der Begriff der Zeit* zur Rolle des Vorlaufens für die Geschichtlichkeit ist die folgende: „Das bestimmte Geschichtliche ist selbst uneigentliches. Sofern Geschichtlichkeit die Zeitlichkeit des Daseins ausmacht, in der es seine *Vergangenheit ist*, wird eigentliche Geschichtlichkeit im entsprechenden Zeitlichsein gründen müssen. Dieses ist die Seinsmöglichkeit eigentlichen historischen Erkennens. Darin liegt aber: die hermeneutische Situation des historischen Erkennens kann sich erst im eigentlichen Zeitlichsein, im Zukünftigsein des Vorlaufens, ausbilden.“ (GA 64, 93)

⁵²⁵ Siehe Kapitel 14.2.2.

auf die Gegenwart zurück und kann in diese eine kritische Perspektive einbringen. Dadurch wird eigentliche Geschichtlichkeit zu einer Kritik der Gegenwart.⁵²⁶

Während diese Überlegungen bislang kaum Ähnlichkeiten zu Kierkegaard erkennen ließen, macht Heidegger zum Abschluss eine Feststellung, die sich auf Haufniensis Ausführungen in *Der Begriff Angst* beziehen lässt. „Sofern die Eigentlichkeit des Daseins in der Ursprünglichkeit der Entschlossenheit liegt, kann diese der kommenden Generation weder abgenommen noch erleichtert werden. Jede Zeit muß, wenn anders sie in der Eigentlichkeit ihres Seins sich verstanden hat, von ‚vorne‘ anfangen.“ (GA 64, 94) Heidegger argumentiert wie Haufniensis, dass die entscheidende Aufgabe nicht allgemein und ein für alle Mal gelöst werden kann, sondern sich immer von neuem stellt. Allerdings zeichnet sich hier auch ein gravierender Unterschied dahingehend ab, dass Haufniensis die Aufgabe als an jedes einzelne Individuum adressiert sieht, während Heidegger sie als an die Generation gerichtet bestimmt. Heidegger bringt hier also eine gemeinschaftliche Perspektive ein, die Haufniensis ablehnt. Auch in der Begründung, wieso sich die Aufgabe immer von neuem stellt, unterscheiden sich die Ansätze. Haufniensis begründet es dadurch, dass das entscheidend Menschliche nicht von Anderen lernbar sei. Heidegger hingegen argumentiert anhand der Einmaligkeit der jeweiligen hermeneutischen Situation, die es jeweils durchsichtig zu machen gilt. Jede Generation müsse immer von vorne anfangen, „weil die Ausbildung der hermeneutischen Situation darin gründet, wie weit das forschende Dasein sich selbst durchsichtig geworden ist (in der Entschlossenheit), kann sie gerade nicht allgemein vorgeschrieben werden“ (GA 64, 94).

Somit zeigt Heideggers in *Der Begriff der Zeit* überlieferte Entdeckung der Geschichtlichkeit des Daseins sowohl hinsichtlich der leitenden Quelle – dem *Briefwechsel zwischen Dilthey und Yorck* – als auch der wesentlichen Einsichten deutlich Unterschiede zu den Überlegungen zur Geschichte, die sich bei Kierkegaard finden. Die These, dass in Hinblick auf die Rolle der Geschichtlichkeit die Unterschiede zwischen Heidegger und Kierkegaard die Gemeinsamkeiten deutlich überwiegen, wird sich auch in Hinblick auf *Sein und Zeit* bestätigen. Zudem werden sich auch dort keine Anzeichen dafür finden, dass im Kontext der Geschichtlichkeit eine produktive Rezeption Kierkegaard stattgefunden hat.⁵²⁷

⁵²⁶ Die entsprechende Passage in *Der Begriff der Zeit* lautet: „Die Vergangenheit ist gerade nicht vorübergegangene *Gegenwart*, sondern das Vergangensein wird in seinem Gewesensein allererst frei. Sie offenbart sich als das gewisse Gewesensein eines Zukünftigseins, das in der Auseinandersetzung mit dem Vergangenen für es sich entschlossen hat. Eigentliches Geschichtlichsein ist nicht gegenwärtig, sondern Zukünftigsein, das sich gegenüber der zu erschließenden Vergangenheit in die rechte Anstoßbereitschaft gebracht hat. In solchem Zukünftigsein kommt das historische Erkennen in die Gegenwart, es wird *Kritik der Gegenwart*.“ (GA 64, 94)

⁵²⁷ Es wurde zwar bereits gezeigt, dass sich ein Bezug auf Kierkegaard im Zusammenhang mit Heideggers Destruktion der Tradition, insbesondere der griechischen Ontologie, nachweisen lässt. Sie-

17.3. Die Geschichtlichkeit in *Sein und Zeit*

In *Sein und Zeit* entfaltet Heidegger seine Konzeption der Geschichtlichkeit im fünften Kapitel des zweiten Abschnitts und hierbei insbesondere im § 74 mit der Überschrift „Die Grundverfassung der Geschichtlichkeit“.⁵²⁸ Einerseits liefern diese Ausführungen die Antwort auf die wichtige systematische Frage, woher die konkreten Möglichkeiten stammen, auf die sich das Dasein entwerfen kann. Andererseits vermag diese Auskunft nicht vollends zu befriedigen, weil sie die unvermittelte Einführung zahlreicher neuer Termini wie Erbe, Schicksal, Geschick, Volk, Kampf und Held mit sich bringt, die weder ausführlich erklärt noch angemessen kontextualisiert werden. Die folgende Interpretation stellt einen Versuch dar, das Grundanliegen der Überlegungen zur Geschichtlichkeit deutlich zu machen und die genannten Grundbegriffe dieser Analyse der Verständlichkeit zuzuführen.

§ 74 beginnt mit der Feststellung: „Das Dasein hat faktisch je seine ‚Geschichte‘ und kann dergleichen haben, weil das Sein dieses Seienden durch Geschichtlichkeit konstituiert wird.“ (GA 2, 505) Dass Dasein durch Geschichtlichkeit konstituiert wird, bedeutet zunächst, dass es sich – wie wir bereits anhand von *Der Begriff der Zeit* gesehen haben – als in eine Welt geworfen erfährt, die bereits durch eine durchschnittliche Ausgelegtheit bestimmt ist. Dasein ist aber auch wesentlich durch Seinkönnen bestimmt, das heißt dadurch, dass es sich auf Möglichkeiten hin entwirft. Woher stammen die Möglichkeiten, auf die sich das Dasein entwirft? Zu dieser Frage hält Heidegger fest: „Wozu sich das Dasein je *faktisch* entschließt, vermag die existenziale Analyse grundsätzlich nicht zu erörtern. [...] Trotzdem muß gefragt werden, woher *überhaupt* die Möglichkeiten geschöpft werden können, auf die sich das Dasein faktisch entwirft.“ (GA 2, 506) Auf diese zuletzt genannte Frage geben die Ausführungen zur Geschichtlichkeit eine Antwort. Die Auflösung lautet in aller Kürze, dass sich die konkreten Möglichkeiten, auf die Dasein sich entwerfen kann, aus dem Horizont an Ausgelegtheiten eröffnen, in den hinein es geworfen ist und aus dem heraus es existiert. Dies gilt selbstredend für das uneigentliche Selbst, das sich selbst und seine Möglichkeiten aus der durchschnittlichen Ausgelegtheit, die ihm durch das Man bereitgestellt wird, versteht. Doch es gilt auch für das eigentliche Selbst; dieses schöpft seine Möglichkeiten ebenfalls aus der Ausgelegtheit, in die es geworfen ist: „Das eigentliche existenzielle Verstehen entzieht sich der überkommenen Ausgelegtheit so wenig, daß es je aus ihr und gegen sie und doch wieder für sie die gewählte Möglichkeit im Entschluß ergreift.“ (GA 2, 507)

he Kapitel 11.4.2. Hier geht es jedoch darum, dass Kierkegaards Denken für Heideggers Verständnis der Geschichtlichkeit keine Rolle spielt.

⁵²⁸ Zur Konzeption der Geschichtlichkeit in *Sein und Zeit* vgl. insbesondere Kisiel 2002 und Trawny 2010, 20-24.

Es ist die Aufgabe für jedes einzelne Dasein, auf die geschichtliche Situation, in die es geworfen ist, und die Möglichkeiten, die in dieser Situation gegeben sind, zurückzukommen. Diese spezifische Geschichte, in die sich das jeweilige Dasein gestellt sieht und die ihm seine faktischen Möglichkeiten überliefert, nennt Heidegger das „Erbe“ (vgl. GA 2, 507). Das Erbe stellt dem Dasein die Möglichkeiten bereit, auf die hin es sich entwerfen kann. Dieser Begriff bildet „den Angelpunkt der Analyse“ (Ricoeur 1991, 120). Durch das Erbe wird deutlich gemacht, wie sich die Verflechtung von Zukunft und Gewesenheit vollzieht, die bereits in der Erörterung der Zeitlichkeit des Daseins thematisiert wurde.⁵²⁹ Es macht einerseits deutlich, wie jedes Zurückkommen auf die Tradition einem Übernehmen dieser im eigenen Seinkönnen entspringt. Zugleich wird daran ersichtlich, dass jedes Entwerfen rückgebunden bleibt an die Möglichkeiten, die ihm aus der Tradition überliefert werden. Damit erhält die Rede vom „geworfenen Entwurf“ (GA 2, 295; vgl. GA 2, 378) ihre genauere Bestimmung und Verankerung in der Zeitlichkeit des Daseins. „Erbe“ bezeichnet das Geschehen von Überlieferung und Übernahme, das die in der Zeitlichkeit des Daseins vorgezeichnete Einheit der drei Ekstasen mit Gehalt füllt.

Wenn das Dasein sich dazu entschließt, die im Erbe gegebenen Möglichkeiten als für seine Existenz wesentlich anzuerkennen und sich aus ihnen heraus zu entwerfen, dann übernimmt es sein „Schicksal“. Mit diesem Begriff bezeichnet Heidegger „das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des Daseins, in dem es sich frei für den Tod ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit *überliefert*.“ (GA 2, 507) Das Schicksal zeichnet das eigentliche Dasein aus, das sich aus der Endlichkeit seiner Existenz versteht und entsprechend auch seine überlieferten Möglichkeiten als endliche, aber deswegen keineswegs zufällige oder beliebige, begreift. Die Endlichkeit des Daseins enthüllt das Erbe als konkret bestimmtes.

An diesem Punkt folgt ein sprunghafter Übergang vom Schicksal des Einzelnen zur Geschichte als gemeinschaftlichem Geschehen: Weil „das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesentlich im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick*. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes“ (GA 2, 508). Obwohl die Übernahme der Geschichtlichkeit eine Aufgabe für jedes einzelne Dasein ist, ist die Geschichte keine solitäre Angelegenheit. Ein einzelnes Dasein hat keine Geschichte. Geschichte ergibt sich aus dem „Geschick“, das ein „Geschehen der Gemeinschaft“ ist. Daher schreibt Heidegger: „Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner ‚Generation‘ macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus.“ (GA 2, 508) Für Heidegger ist dabei wichtig, dass das Geschick keine Summe von Einzelschicksalen ist. Das Geschick muss als ein Geschehen begriffen werden, das sich aus dem Miteinandersein ergibt und dieses zu-

⁵²⁹ Siehe Kapitel 14.2.

gleich leitet: „Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei.“ (GA 2, 508)

Der Begriff „Mitteilung“, der hier eine zentrale Rolle für das Verständnis des Geschicks zugewiesen bekommt, wird bereits in § 34, bei der Behandlung des Existenzials der Rede, eingeführt. Dasein lebt, seine Welt erschließend, immer in Sinnstrukturen, die eine spezifische Gliederung aufweisen. Diese Gliederung von Sinnstrukturen fasst Heidegger im Existenzial der Rede: „Reden ist das ‚bedeutende‘ Gliedern der Verständlichkeit des In-der-Welt-sein.“ (GA 2, 214) Das impliziert, dass Rede nicht auf sprachliche Verlautbarung beschränkt werden kann, sondern auch Bedeutungsebenen umfasst, die im Sinn eines herkömmlichen Sprachverständnisses als vorsprachlich bezeichnet werden müssen. Als Grundcharakteristikum der Rede bedeutet Mitteilung nicht, wie im herkömmlichen Verständnis des Wortes, einen Grundprozess von Kommunikation, in dem eine Nachricht von einem Sender an einen Empfänger übermittelt wird. Wenn Heidegger die Rede als Mitteilung charakterisiert, dann meint er damit, dass die Gliederung der Verständlichkeit immer schon eine mit Anderen geteilte ist. Mitteilung muss im wörtlichen Sinn als ein Teilen mit Anderen verstanden werden (vgl. GA 2, 215).

Während Mitteilung durch diesen Rückgriff auf das Existenzial der Rede erläutert werden kann, verwendet Heidegger den Begriff „Kampf“ nur an dieser Stelle. Auch der Begriff „Volk“, den Heidegger ebenfalls in der Bestimmung des Geschicks anführt, kommt nur dieses eine Mal in *Sein und Zeit* vor. Diese Begriffe lassen von diesem Werk ausgehend daher keine Bestimmung zu. Auch in den umliegenden Marburger Vorlesungen geht Heidegger auf diese Begriffe nicht ein. Es ist der eigenwillige Charakter dieses Paragraphen, der ihn wohl auch so berühmt-berüchtigt macht, dass er solche, mit Bedeutung aufgeladenen Begriffe wie „Kampf“ und „Volk“ einführt und unkommentiert stehen lässt.

Bislang haben wir gesehen, dass die Geschichtlichkeit des Daseins von Heidegger durch Erbe, Schicksal und Geschick bestimmt wird. Doch wie vollzieht sich Geschichtlichkeit? Zur Beantwortung dieser Frage kommt wiederum der Begriff der Wiederholung ins Spiel, der bereits bei der Zeitlichkeit des Daseins eine entscheidende Rolle spielte als Bezeichnung für die eigentliche Gewesenheit.⁵³⁰ Heidegger hat bereits gezeigt, dass Dasein immer in eine überlieferte Ausgelegtheit eingebettet ist, unabhängig davon, ob es sich darüber im Klaren ist oder nicht, das heißt sich eigentlich mit

⁵³⁰ Siehe Kapitel 14.2.2. Man könnte dafür argumentieren, dass über den Terminus Wiederholung indirekt auch Kierkegaard hier ins Spiel kommt. Die entsprechenden Anknüpfungspunkte wurden bereits im Zusammenhang mit der Ekstase der Gewesenheit diskutiert. Es kann hier auch wiederum an die Überlegungen zur Destruktion der Tradition erinnert werden. Siehe Kapitel 11.4.2.

dieser auseinandersetzt oder uneigentlich in dieser lebt. Nunmehr betont er, dass in der Geschichtlichkeit des Dasein auch „die Möglichkeit [liegt], das existenzielle Seinkönnen, darauf es sich entwirft, *ausdrücklich* aus dem überlieferten Daseinsverständnis zu holen. [...] Die *Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung*, das heißt der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins“ (GA 2, 509). Die Betonung liegt hierbei auf der Ausdrücklichkeit der Überlieferung. Eigentliche Geschichtlichkeit wird dadurch bestimmt, dass sie nicht einfach in einer tradierten Ausgelegtheit lebt, sondern sich dieser Überlieferung eigens versichert und sie aktiv thematisiert, um dadurch die sich bietenden Möglichkeiten transparent zu machen.

Heidegger führt hier auch den interessanten Begriff des dagewesenen Daseins ein. Damit möchte er von einer Betrachtung wegkommen, die vergangene Generationen und Kulturen auf einen Gegenstand historischer Forschung reduziert. Heidegger sieht im dagewesenen Dasein ein Erbe, das heißt ein Reservoir tradierter Möglichkeiten, die das Dasein wiederholen, das heißt sich ausdrücklich überliefern, und dadurch für sein Entwerfen relevant werden lassen kann. Unter den Möglichkeiten dagewesenen Daseins kann Dasein sich ein Vorbild wählen, was Heidegger als die Wahl seines Helden zu fassen scheint (vgl. GA 2, 509).⁵³¹ Durch die Wiederholung wird innerhalb des Zusammenspiels von Überlieferung und Übernahme das entwerfende Element betont, während die Ausführungen zur Geschichtlichkeit insgesamt eher den Gestus haben, das Entwerfen des Daseins an seine Gewesenheit rückzubinden. Die Wahl des Helden fungiert in Verlängerung dieser Hervorhebung der Rolle der Zukunft als Ausdruck der Freiheit. Es macht deutlich, dass wir uns unserem Erbe und Geschick nicht einfach ergeben müssen, sondern sich in der Wiederholung eine Wahl eröffnet, in der wir unser Schicksal bestimmen können.⁵³²

Die Wiederholung hat nicht die abermalige Verwirklichung des dagewesenen Daseins zum Ziel. „Die Wiederholung *erwidert* vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz. Die Erwidern der Möglichkeit im Entschluß ist aber zugleich *als augenblickliche der Widerruf* dessen, was im Heute sich als ‚Vergangenheit‘ auswirkt.“ (GA 2, 510) Heidegger macht damit nicht nur deutlich, dass die Wiederholung eine eigenständige Antwort auf die Möglichkeiten des dagewesenen Daseins darstellt, die auch kritisch ausfallen kann, sondern weist auch darauf hin, dass die Wiederholung Auswirkungen auf die Gegenwart hat. Die ausdrückliche Überlieferung des Erbes in der Wiederho-

⁵³¹ Thurnher sieht in der Wahl des Helden eine Anspielung auf Kierkegaard, was er damit plausibilisiert, dass es in engstem Zusammenhang mit dem Begriff der Wiederholung steht, der kierkegaardschen Ursprungs ist (vgl. Thurnher 1999, 47 f.).

⁵³² Figal schreibt zur Figur der Wahl eines Helden: „Dieser Gedanke ist jedoch wenig überzeugend. Mit der Wahl eines Helden wäre schließlich der Wunsch verbunden, so wie ein Anderer zu sein, und damit bliebe man in der Struktur des ‚Man‘ gerade befangen.“ (Figal 1988, 322) Dieser Einwand ist wenig plausibel, weil er übersieht, dass mit der Wiederholung gerade das aktivische Moment betont wird, das die Freiheit des Daseins im Umgang mit dem Erbe zum Ausdruck bringt.

lung ist zugleich der Widerruf der gegenwärtig herrschenden Ausgelegtheit. Die explizite Auseinandersetzung mit dem dagewesenen Dasein erklärt somit nicht nur die Bestimmung des Daseins als geworfener Entwurf durch die Vorzeichnung einer eigentlichen Geschichtlichkeit, sondern eröffnet auch das Potenzial für eine Kritik der Gegenwart.

17.4. Zusammenfassung: Geschichte bei Kierkegaard und Geschichtlichkeit bei Heidegger

Eine Gemeinsamkeit zwischen Kierkegaards und Heideggers Überlegungen lässt sich dahingehend festmachen, dass beide an einer Destruktion der Tradition mit dem schlussendlichen Ziel einer Kritik der Gegenwart interessiert sind. Diese Thematik, die uns bereits in den frühen Freiburger Vorlesungen begegnet ist,⁵³³ findet sich in *Sein und Zeit* eingebettet in den weiteren Kontext einer Wiederholung der Seinsfrage und verfolgt daher eine andere Absicht als Kierkegaards dahingehende Überlegungen und auch Heideggers eigenes Projekt in den früheren Vorlesungen. Auch anhand des Begriffs der Wiederholung lässt sich eine Verbindung zwischen Kierkegaard und Heidegger herstellen. Insgesamt lässt sich aber konstatieren, dass bei der Thematik der Geschichtlichkeit nur indirekte Wirkungen anzutreffen sind; eine Rolle Kierkegaards für Heideggers Konzeption der Geschichtlichkeit lässt sich nicht nachweisen. Diese Konklusion wird auch dadurch gestützt, dass sich – mit Ausnahme einer flüchtigen Notiz in einem sehr frühen Manuskript – keine expliziten Spuren einer Rezeption zu dieser Frage finden.

Zwischen Kierkegaards und Heideggers Ausführungen zur Geschichte bestehen zwei große Unterschiede. Erstens wird die Geschichte bei Kierkegaard als eine Aufgabe verstanden, die dem Einzelnen gestellt wird. Bei Heidegger hingegen wird ein gemeinschaftliches Geschehen betont. Eine solche Perspektive ist bei Kierkegaard nicht angedacht. Es lässt sich auch deutlich zeigen, dass Heidegger diese Sichtweise von Dilthey übernimmt, der die Generation als entscheidend für die Geschichte ansieht. Zweitens sind sich die beiden zwar einig, dass sich die Aufgabe der Geschichte für jeden immer ‚von neuem‘ stellt. Die Aufgabe wird bei Heidegger aber als ein Erbe verstanden, das eine Generation oder ein Volk vor eine einmalige Situation stellt, die es von anderen unterscheidet. Seine jeweilige Geschichte zeichnet ein Dasein nicht nur trivialerweise aus; Heidegger betont den individuierenden Charakter der Geschichtlichkeit, der sich nicht aus einer universal menschlichen Aufgabe ergibt, sondern aus dem konkreten Erbe, das es zu übernehmen gilt.

⁵³³ Siehe Kapitel 11.4.2.

Zum Abschluss möchte ich noch eine Parallele erwähnen, die im folgenden Kapitel eine wichtige Rolle spielen wird.⁵³⁴ Es ist sowohl bei Kierkegaard als auch bei Heidegger auffällig, dass konkrete historische Prozesse für ihre Überlegungen zur Geschichte kaum eine Rolle spielen. Sie scheinen die Geschichte des Menschen behandeln zu wollen, ohne dafür auf die historisch sich abspielenden Vorgänge eingehen zu müssen. Geschichte wird als eine Seinsweise des Daseins verstanden, für welche die darin vorkommenden Gehalte nur untergeordnete Relevanz haben.

⁵³⁴ Siehe Kapitel 18.4.3.

18. Dasein als Mitsein und Miteinandersein: Die Frage des Sozialen

Nach diesem Durchgang durch die verschiedenen existenzialen Bestimmungen des Daseins, komme ich nunmehr auf die Frage des Sozialen zurück. Ein erstes Ziel dieses Kapitels ist es, eine Systematisierung von Heideggers Analysen der Sozialität vorzuschlagen, die es ermöglicht, jene Aspekte zu identifizieren, in denen ein Bezug auf Kierkegaard feststellbar ist, und von jenen zu unterscheiden, für die der Däne keine Rolle spielt.

Der erste Aspekt einer solchen Systematisierung ist die Konzeption eigentlichen Selbstseins. Ein häufig gefälltes Urteil über das Verständnis eigentlichen Selbstseins, das im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* entfaltet wird, ist, dass es sich dabei um ein individualistisches Modell handle, das sich nur auf die je eigenen Vollzüge beziehe und Formen der Sozialität ausklammere bzw. für sekundär erkläre. Bevor ich diesen Einwand diskutiere, möchte ich im Folgenden zeigen, dass das Verständnis eigentlichen Selbstseins – entgegen Heideggers anders lautender Feststellungen – einem kierkegaardschen Denkduktus verpflichtet bleibt. Besonders deutlich wird dies anhand des Begriffs der Wahl, der an die Konzeption erinnert, die der Gerichtsrat Wilhelm im zweiten Teil von *Entweder – Oder* entwickelt. In einer systematischen Lektüre soll nachgewiesen werden, dass die Konzeption der Wahl weder bei Wilhelm noch in Heideggers Reformulierung plausibel ist und im systematischen Aufbau von *Sein und Zeit* wie ein Fremdkörper wirkt.

Als zweiten Aspekt einer Systematisierung der Überlegungen zur Sozialität in *Sein und Zeit* möchte ich darauf hinweisen, dass dem eigentlichen Selbstsein sehr wohl eine Form eigentlichen Mitseins entspricht: die vorspringend-befreiende Fürsorge. Eine Analyse dieses Modells eigentlichen Mitseins soll zeigen, dass sich dieses in einem gedanklichen Rahmen bewegt, der durch das christliche Verständnis der Nächstenliebe vorgegeben ist. Ein solches Verständnis der Liebe wird zwar auch von Kierkegaard entfaltet; es gibt jedoch klare Indizien, die darauf hinweisen, dass für Heideggers Verständnis der Liebe nicht Kierkegaard sondern Augustinus der wesentliche Bezugspunkt ist.

Neben der Konzeption eigentlichen Selbstseins und dem entsprechenden Verständnis eigentlichen Mitseins findet sich – als dritter Aspekt einer Systematisierung – im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* auch ein Verständnis eigentlichen Miteinanderseins. Dieses wird im Kapitel zur Geschichtlichkeit entfaltet. Eigentliches Miteinandersein ist für Heidegger nur auf dem Boden eines angemessenen Verständnisses der Geschichtlichkeit des Daseins möglich. Es zeigt sich als „Geschick, als Geschehen der Gemein-

schaft, des Volkes“ (GA 2, 508). Das Resultat des vorherigen Kapitels, wonach Kierkegaard für Heideggers Verständnis der Geschichtlichkeit keine Rolle spielt und sich bei ihm auch kein vergleichbares Verständnis von Geschichtlichkeit findet, kann hier noch einmal bestätigt werden: Ein gemeinschaftliches Geschehen kann für Kierkegaard niemals den Status der Eigentlichkeit erreichen. Es macht im Rahmen seines Denkens überhaupt keinen Sinn, von einem solchen Geschick als Gemeinschaftsgeschehen zu sprechen (sofern damit nicht das universelle Geschick gemeint ist, das alle in ihrer Einzigkeit teilen, nämlich Geschöpf Gottes zu sein).

Die folgenden Unterkapitel beschäftigen sich mit den hiermit skizzierten und in ihrem systematischen Zusammenhang eingeordneten Aspekten von Heideggers Denken der Sozialität. Zunächst wird Heideggers Modell eigentlichen Selbstseins behandelt und dabei insbesondere untersucht, welche Rolle der kierkegaardsche Begriff der Wahl in diesem spielt (18.2). Im nächsten Unterkapitel wird Heideggers Konzeption eigentlichen Mitseins als vorspringend-befreiende Fürsorge und seine Anknüpfung an das christliche Verständnis der Liebe untersucht (18.3). Den Abschluss bildet eine Diskussion von Heideggers Modell eigentlichen Miteinanderseins im Volk (18.4). Vorangestellt wird diesen drei systematischen Lektüren eine Übersicht der Rezeptionssituation von Heideggers und Kierkegaards Denken der Sozialität; die darin entfaltete Unterscheidung von drei Interpretationslinien dient als Hinführung zur thematischen Interpretation (18.1). Den Abschluss dieses Kapitels bildet wiederum eine Zusammenfassung, die zugleich auch als Konklusion dieses Abschnitts der Arbeit dient und Heideggers Verhältnis zu Kierkegaard in den Marburger Jahren auf den Punkt bringt (18.5).

18.1. Die Rezeption von Heideggers und Kierkegaards Analysen der Sozialität

In Hinblick auf die Frage nach der Rolle der Sozialität bei Heidegger und Kierkegaard besteht eine bemerkenswerte Rezeptionssituation: Es lassen sich – unter Inkaufnahme gewisser Verallgemeinerungen – in der Rezeption beider Denker drei bedeutsame und wirkmächtige Interpretationslinien unterscheiden. In diesem ersten Unterkapitel geht es darum, diese Interpretationslinien zu identifizieren und ihr Verhältnis zueinander zu klären. Dabei zeigt sich, dass sich die Interpretationslinien von Heideggers und Kierkegaards Denken der Sozialität zwar auf den ersten Blick ähneln, bei genauerer Hinsicht aber Differenzen sichtbar werden; diese Differenzen können daraufhin befragt werden, welche Unterschiede zwischen dem Denken Heideggers und Kierkegaards sich in ihnen widerspiegeln.

18.1.1. Mitsein, Mitdasein, Miteinandersein

Den folgenden Ausführungen soll zunächst eine Begriffsklärung vorangestellt werden. Die zentralen Begriffe für Heideggers Analyse der Sozialität, wie sie sich insbesondere im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* findet, sind die Termini „Mitsein“, „Miteinandersein“ sowie „Mitdasein“. Die Terminologie des „Mit“ ist spezifisch für die Daseinsanalytik; Heidegger verwendet sie weder in seinen frühen Freiburger Vorlesungen noch in seinem späteren Denken in dieser Form (vgl. Michalski 1997, 146 f.). Verkomplizierend kommt hinzu, dass Heidegger auch in dieser kurzen Phase seines Denkens die Unterscheidung von „Mitsein“ und „Miteinandersein“ nicht einheitlich trifft, sondern sich unterschiedliche Verwendungen in verschiedenen Texten nachweisen lassen.⁵³⁵ Im Folgenden möchte ich eine Definition dieser Begriffe vorschlagen, wie sie in *Sein und Zeit* nahegelegt wird.

Relativ einfach gestaltet sich dies für den Terminus „Mitdasein“: Äquivalent dazu, wie Heidegger den Terminus „Dasein“ als formal anzeigende Bezeichnung für mich selbst (das Seiende, das jeweils ich selbst bin) einführt, verwendet er „Mitdasein“ als formal anzeigende Bezeichnung für den Anderen, den Mitmenschen (ein Seiendes, das von der selben Seinsart ist wie ich). „Mitdasein“ bezeichnet „das innerweltliche Ansichsein“ (GA 2, 159) der Anderen, jenes Sein, „daraufhin die seienden Anderen innerweltlich freigegeben sind“ (GA 2, 160).

Unübersichtlicher wird die Unterscheidung von „Mitsein“ und „Miteinandersein“, was vor allem daran liegt, dass Heidegger es verabsäumt, eine Definition des Begriffs „Miteinandersein“ zu liefern, diesen Begriff aber dennoch häufig verwendet, auch in wichtigen Passagen. „Mitsein“ bezeichnet eine existenziale Bestimmung des Daseins, nämlich die für die Seinsweise des Daseins konstitutive Bezogenheit auf Andere: „Dasein ist wesentlich Mitsein“ (GA 2, 161). „Mitsein“ ist mit anderen Worten das Offensein des Daseins für das Begegnen von „Mitdasein“.

Im Gegensatz zu dieser existenzialen Bestimmung des Daseins scheint Heidegger mit „Miteinandersein“ auf so etwas wie den sozialen Aspekt der Begegnung von Dasein

⁵³⁵ Der Begriff „Miteinandersein“ wird erstmals im SS 1923 verwendet (vgl. GA 63, 30). In dieser Vorlesung gebraucht Heidegger auch erstmals die Bezeichnung „Mitdaseiende“, die er synonym mit „Mitlebende“ einführt (GA 63, 98). In den frühen Freiburger Vorlesungen findet sich zudem die Begrifflichkeit der „Mitwelt“, die Heidegger schließlich im SS 1925 als „grundfalsch“ bezeichnete, weil „die Andren, ob sie zwar weltlich begegnen, nicht die Seinsart und nie die Seinsart der Welt haben. Deshalb dürfen die Anderen auch nicht als ‚Mitwelt‘ bezeichnet werden“ (GA 20, 333). In der Abhandlung und dem Vortrag *Der Begriff der Zeit* aus dem Jahr 1924 verwendet Heidegger ausschließlich den Begriff „Miteinandersein“ (vgl. GA 64, 113); „Mitsein“ kommt in diesem Text nicht vor. Ebenso verhält es sich noch ein Jahr später in seinen *Kasseler-Vorträgen* (vgl. Heidegger [1925] 1993, 163). Erst ab der Vorlesung vom SS 1925 ersetzt der Begriff „Mitsein“ zunehmend die Bezeichnung „Miteinandersein“ (vgl. Michalski 1997, 146): „Dasein ist als In-der-Welt sein zugleich Miteinandersein – genauer: ‚Mitsein‘.“ (GA 20, 238)

und Mitdasein abzuzeilen. „Miteinandersein“ meint nicht nur meine Offenheit für die Begegnung Anderer, sondern impliziert mich selbst als einen der Begegnenden. Es ist damit nicht nur gemeint, wie mir der Andere (Mitdasein) aufgrund meiner konstitutiven Offenheit (Mitsein) begegnet, sondern auch, wie ich mich selbst in und aus der Begegnung verstehe. Miteinandersein erweist sich somit als die umfassendere Struktur und als solche als ein Grundkonstituens des In-der-Welt-seins, wie Heidegger auch in der Vorlesung vom SS 1925 andeutet: „Das Miteinandersein, das die Seinsstruktur des jeweilig eigenen Daseins als Mitsein und die Seinsart der Anderen als Mitdasein zusammenfaßt, muß aus dieser Grundverfassung des In-der-Welt-seins verstanden werden.“ (GA 20, 332)

18.1.2. Drei Interpretationslinien

Ich beginne nunmehr mit der Nachzeichnung der verschiedenen Deutungen der Rolle der Sozialität im Denken Heideggers und Kierkegaards. Dabei wird zunächst immer die Deutung des Deutschen, anschließend die Interpretation des Dänen und abschließend ein Vergleich zwischen den beiden Rezeptionslinien präsentiert.

Die erste Interpretationslinie beruht auf der Diagnose eines prinzipiellen Sozialitätsdefizits im Denken Heideggers.⁵³⁶ Diese Sicht ist insbesondere im deutschen Sprachraum – abgesehen von der dezidierten Heidegger-Forschung – die wohl mit Abstand verbreitetste. In diesem Sinne spricht zum Beispiel Habermas von Heideggers „für Phänomene der Vergesellschaftung unempfindlichen Analyse des In-der-Welt-Seins“ (Habermas 1995, 71). Ein weiterer prominenter Vertreter dieser Deutung ist Levinas, der ohne Zögern festhält: „Zwar wird das Verhältnis zum anderen durch Heidegger als ontologische Struktur des *Daseins* angenommen: praktisch spielt es aber keinerlei Rolle, weder im Drama des Seins noch in der existenzialen Analytik. Alle Analysen von *Sein und Zeit* drehen sich entweder um die Impersonalität des alltäglichen Lebens oder um das vereinsamte *Dasein*.“ (Levinas 1984, 18) Aber auch Arendt erhebt – zumindest zu einem gewissen Zeitpunkt – gegen Heideggers Analysen den Vorwurf des existenziellen Solipsismus: Die Mitmenschen seien bei Heidegger „ein zwar strukturell notwendiges, aber das Selbstsein notwendig störendes Element der Existenz“ (Arendt 1990, 47; vgl. 35-38).⁵³⁷

⁵³⁶ Als repräsentatives Beispiel kann David Carrs Artikel „Die fehlende Sozialphilosophie Heideggers“ angeführt werden (vgl. Carr 1991).

⁵³⁷ Es sollte an dieser Stelle angemerkt werden, dass Arendt später eine deutlich geänderte Meinung vertritt, die eher der dritten als der ersten Interpretationslinie zuzuordnen ist. In ihrem Vortrag „Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought“ diskutiert sie – in differenzierter Weise – die Impulse, die von Heideggers Philosophie für ein Denken des Politischen ausgehen, aber auch die Grenzen von Heideggers Ansatz in Hinblick auf Fragen der Politik. Es steht für sie dabei jedenfalls fest, dass der Vorwurf des Sozialitätsdefizits unberechtigt ist: „At any rate, because

Vor diesem Hintergrund ist wohl auch die kaum vorhandene Rezeption Heideggers in den Sozialwissenschaften zu erklären; die Diagnose, dass Heidegger sozialwissenschaftlichen Analysen nichts zu bieten hat, zumindest nichts, woran es sich lohnt anzuknüpfen, scheint in diesen Disziplinen auf breite Zustimmung zu stoßen.⁵³⁸ Diese Rezeptionssituation hängt wohl auch mit Heideggers politischem Engagement für den Nationalsozialismus zusammen.⁵³⁹ Das Unbehagen, das eine Auseinandersetzung mit Heidegger im Kontext eines Nachdenkens über Fragen der Sozialität auslöst, erhebt sich dabei insbesondere anhand der Frage, ob sein Engagement für den Nationalsozialismus ein bloßer politischer Irrtum war oder bereits in seiner Philosophie angelegt ist.⁵⁴⁰

Heidegger defines human existence as being-in-the-world, he insists on giving philosophic significance to structures of everyday life that are completely incomprehensible if man is not primarily understood as being together with others. “ (Arendt 1994, 443)

⁵³⁸ Für eine Übersicht der wenigen und verhaltenen sozialwissenschaftlichen Annäherungen an Heidegger und zugleich einen Versuch, Möglichkeiten für eine darüber hinausgehende, produktive Auseinandersetzung mit Heidegger in den Sozialwissenschaften aufzuzeigen, vgl. Weiß 2001 und Schmid 2003. Schmid schreibt: „Heidegger ist in den Sozialwissenschaften eher kühl aufgenommen worden. Die Rezeption hat sich hier hauptsächlich im Spektrum zwischen schroffer Ablehnung, schlichter Nichtbeachtung und selektiver Transposition von Heideggerschen Motiven in einen anderen Bezugsrahmen bewegt.“ Am vielleicht auffälligsten zeige sich dies anhand seiner „fast völligen Nichtbeachtung in der Phänomenologischen Soziologie“ (Schmid 2003, 81). Schmid erklärt weiter, dieses kühle Verhältnis habe auch damit zu tun, dass Heidegger seinerseits eine sehr eingeschränkte Sicht auf die Sozialwissenschaften hat: „Heidegger reduziert die Sozialwissenschaften letztlich auf Sozialtechnologie.“ (Schmid 2003, 82)

⁵³⁹ Damit möchte ich nicht behaupten, dass es nicht auch verständliche, sachliche Gründe für dieses misstrauische Verhältnis gegenüber Heidegger im sozial- und politikwissenschaftlichen Diskurs gibt. Ein solcher sachlicher Grund für die Ablehnung Heideggers – der insbesondere verständlich wird, wenn wir ihn vor dem Hintergrund von Konzeptionen des Sozialen und Politischen betrachten, wie sie von Habermas respektive Arendt erarbeitet wurden – besteht sicherlich darin, dass Öffentlichkeit bei Heidegger immer als ein Phänomen der Uneigentlichkeit in den Blick genommen wird. Trawny schreibt dazu: „Öffentlichkeit ist für Heidegger von vornherein und immer ein Raum von Falschheit und Entfremdung. Es ist erstaunlich, dass der Philosoph nicht einmal im Ansatz eine essenzielle Notwendigkeit ihres Vorhandenseins anerkannte [...]. Bei Heidegger erscheint die Öffentlichkeit als Ver- und Entstellung der Sprache, die demnach auf eine ihr zugängliche Wahrheit bezogen bleibt. Die Öffentlichkeit ist das Falsche, in dem es kein Wahres geben könne. [...] Freilich fehlt hier jeder Bezug zu einem Verständnis der Öffentlichkeit, wie sie seit Kant die politische Philosophie beschäftigt.“ (Trawny 2010, 30 f.) Vor dem Hintergrund, dass ein Verständnis von Öffentlichkeit als politischer Öffentlichkeit bei Heidegger – wie übrigens auch bei Kierkegaard – völlig zu fehlen scheint, ist es durchaus verständlich, wieso eine affirmative Rezeption Heideggers in der politischen Theorie und Philosophie bislang fast vollständig ausgeblieben ist. Einen Versuch, Heideggers politische Philosophie zu rekonstruieren, leistet Schwan (vgl. Schwan 1988); dieser Rekonstruktionsversuch ist aber weitgehend unbeachtet geblieben und sicherlich auch fernab des Mainstreams der Disziplin anzusiedeln.

⁵⁴⁰ Eine Übersicht zu den verschiedenen Weisen, wie Heideggers Verhältnis zum Nationalsozialismus gesehen wurde, liefert Thomä (vgl. Thomä 2003, 159-161). Heideggers Engagement für den Nationalsozialismus löst in Wellen immer wieder öffentlich ausgefochtene Kontroversen ein, wie zuletzt anhand der Veröffentlichung der sogenannten *Schwarzen Hefte* (vgl. GA 94, 95 und 96). Eine besonders bedeutende Heidegger-Kontroverse fand Ende der 1980er Jahre in Frankreich statt. Diese wurde ausgelöst durch das Buch von Fariás (vgl. Fariás 1989). Fariás Buch platzte in Frankreich in eine Situation, in der die Heidegger-Apologetik überwog. In weiterer Folge schwappte diese Debatte auch auf Deutschland über, wo die Einstellung zu Heidegger schon immer eine kritischere war.

Zündstoff für Misstrauen liefert Heideggers Verwendung des Begriffs des Volkes, der in *Sein und Zeit* zwar nur ein einziges Mal vorkommt, zur Zeit seines nationalsozialistischen Engagements aber eine wichtige Rolle in seinem Denken spielt.⁵⁴¹

Die erste Interpretationslinie Kierkegaards vertritt eine ähnliche These: Den gesellschaftlichen Verhältnissen und den Beziehungen zu Anderen werde nicht nur *de facto* in seinen Texten keine große Bedeutung beigemessen, sondern dies könne im Rahmen seines Denkens prinzipiell nicht geschehen. Als Grund dafür wird angeführt, dass sein Verständnis des Christseins, das dieses ausschließlich in der Innerlichkeit des Einzelnen verortet, eine konstitutive Einbindung der Beziehung zu Anderen und eine Perspektive auf die Relevanz gesellschaftlicher Verhältnisse prinzipiell nicht zulasse. Dies war die dominante Deutung in der deutschsprachigen Rezeption der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die insgesamt einen starken Fokus auf die Rolle der Innerlichkeit in Kierkegaards Werk legte. Bei Haecker wurde dies zunächst affirmativ aufgenommen, bei Schrempf hingegen heftig kritisiert. Eine sachliche Behandlung dieser Thematik findet sich schließlich insbesondere in den Arbeiten von Hirsch (1930-33) und Adorno ([1931] 2003).

Ein Vergleich dieser ersten Interpretationslinien zeigt, dass weitgehende Einigkeit hinsichtlich der grundlegenden Diagnose herrscht: Es lasse sich bei beiden Denkern ein fundamentaler Mangel in Hinblick auf die Rolle der Sozialität konstatieren. Auch bei den Gründen für diese Diagnose überwiegen die Parallelen: In beiden Fällen wird die individualistische Konzeption eigentlichen Selbstseins als wichtigster Grund dafür angeführt, dass die Sozialität des Menschen bestenfalls als Verfallsform vorkomme. Dem entspreche, dass auch die Öffentlichkeit bei beiden ausschließlich als Phänomen der Uneigentlichkeit gedeutet werde. Ein Unterschied besteht dahingehend, dass ein wichtiger Grund für das Misstrauen gegen Heideggers Analysen, seine Ausführungen zum Begriff des Volkes, bei Kierkegaard keine Entsprechung hat. Kierkegaard bleibt, was die Frage eigentlichen Selbstseins betrifft, durchgehend Individualist.⁵⁴²

Wichtige Beiträge dieser Kontroverse sind dokumentiert in Altwegg 1988. Der Gegenpol zur französischen Heidegger-Apologetik ist Faye, der ein ausgesprochen negatives Bild zeichnet in seiner allerdings sehr einseitigen und mangelbehafteten Arbeit (vgl. Faye 2009). Positiv hervorheben möchte ich hingegen Lacoue-Labarthes philosophische Auseinandersetzung mit Heideggers politischem Denken, die etwas abseits der von Fariás ausgelösten Kontroverse steht (vgl. Lacoue-Labarthe 1990). Ein wichtiger Schritt für eine historisch fundierte und sachliche Auseinandersetzung mit diesem Thema war die Publikation zweier Bände des Heidegger-Jahrbuchs mit Dokumenten und Interpretationen zu Heideggers Verbindung mit dem Nationalsozialismus (vgl. Denker/Zaborowski 2010a und 2010b). Vgl. außerdem die umfangreiche Arbeit von Zaborowski (vgl. Zaborowski 2009).

⁵⁴¹ Siehe Kapitel 20.3.2.

⁵⁴² Dieser These können wohl auch Vertreter der dritten Interpretationslinie Kierkegaards, die seinen Begriff der Liebe in den Vordergrund rücken, zustimmen. Meines Erachtens müssten sie dies konsequenterweise sogar, denn die auf intersubjektive Beziehungen abzielende Konzeption der Liebe

Eine zweite Interpretationslinie von Heideggers Denken entfaltete sich, weitgehend unabhängig von der ersten, vorrangig im anglo-amerikanischen Raum. Diese war, vor allem zu Beginn, durch die Konzentration auf Heideggers Analysen des Man im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* charakterisiert. Während den Analysen des Man in der ersten Interpretationslinie keine wichtige Rolle zugesprochen wurde bzw. diese als Kulturkritik gedeutet wurde, werden diese Analysen hier im Rahmen einer pragmatistischen Theoriekonzeption aufgegriffen. Sie seien zutreffende Beschreibung menschlichen Handelns als in erster Linie normgeleiteter praktischer Tätigkeit. Der spezifische Fokus dieser Interpretationslinie, die insbesondere durch die Arbeiten von Dreyfus vertreten und verbreitet wurde (vgl. Dreyfus 1992), liegt auf der konstitutiven Funktion der im Man tradierten gemeinschaftlichen Normen für die Bedeutsamkeit der Zeug- und Dingwelt (vgl. Brandom 1997).⁵⁴³ In diesem Sinn spricht Dreyfus von Heideggers Analysen des Man als der besten Beschreibung der menschlichen Sozialität (vgl. Dreyfus/Rabinow 1993, 38).

Analog dazu bezieht sich die zweite Interpretationslinie Kierkegaards auf dessen Ausführungen zur Menge und versucht, diese in den soziologischen Diskurs einzubringen und für eine Gesellschaftskritik fruchtbar zu machen. Kierkegaards Analysen werden hier als gelungene Kritik der verfehlten Entwicklungen der modernen, kapitalistischen Massengesellschaft gelesen (vgl. Kristensen/Olesen 1988 und Tuttle 1996). Eine besonders furchtbare Version dieser Deutung hat Nordentoft vorgelegt, insbesondere in seinem Buch „*Hvad siger Brandmajoren?*“ (vgl. Nordentoft 1973). Nordentoft zeichnet zum einen Kierkegaards Kritik an der bürgerlichen, liberal-kapitalistischen Gesellschaft aus einer „altkonservativen“ Perspektive nach (vgl. Nordentoft 1977, 69-85) und zeigt zum anderen, wie sich Kierkegaards zunächst unpolitische Position im Kirchenkampf politisiert hat und in einem offenen Angriff auf die bestehende Ordnung mündete (vgl. Nordentoft 1977, 120 f.).

Beim Vergleich dieser Interpretationslinien zeigen sich markante Unterschiede. Der Unterschied zwischen der gesellschaftskritischen Interpretation Kierkegaards und der pragmatistischen Interpretation Heideggers spiegelt dabei die grundlegende Differenz, die zwischen Kierkegaards kulturkritischer Inblicknahme der Menge und Heideggers existenzialer Analytik des Man besteht, wider.⁵⁴⁴ In Hinblick auf die beiden Interpretationslinien lässt sich diese Differenz so zusammenfassen, dass in beiden Fällen die Ausführungen als gelungene Analysen sozialer Phänomene betrachtet werden, die Stoßrichtungen der Analysen jedoch fundamental gegensätzlich beurteilt werden. Der

lässt sich mit einem kollektivistischen Denken der Gemeinschaft, wie es im Begriff des Volkes anklingt, nicht vereinbaren.

⁵⁴³ Was damit weitgehend ausgeblendet wird ist die kritische Stoßrichtung Heideggers, das Man als Phänomen der Uneigentlichkeit zu deuten. Siehe Kapitel 12.3.

⁵⁴⁴ Siehe Kapitel 12.4.

Interpretation Kierkegaards zufolge handelt es sich bei den analysierten Phänomenen um kontingente gesellschaftliche Formationen, die in keinem immanenten Bezug zum eigentlichen Selbstsein stehen. Der Interpretation Heideggers zufolge handelt es sich bei den analysierten Phänomenen hingegen um fundamentale Weisen der Sozialität des Menschen, deren Überwindung durch eine authentischere Form des Lebens überhaupt keinen Sinn macht, weil ein Menschsein jenseits dieser Strukturen gar nicht vorstellbar ist.

Die dritte Interpretationslinie vertritt die These, dass bei Heidegger die Sozialität des Menschen (im Gegensatz zu den vorherrschenden Formen neuzeitlicher Subjekt- und Bewusstseinsphilosophie, die einem individualistischen Vorurteil unterliegen) auf einzigartige Weise bedacht wird. Diese Deutung stützt sich insbesondere auf die Bestimmung des Daseins als Mitsein. Im deutschsprachigen Raum wurde diese These schon früh in der psychotherapeutischen Rezeption vertreten (vgl. Boss 1980).⁵⁴⁵ Dies erfolgte jedoch unter weitgehender Ausklammerung der Probleme, mit der sich diese These bei Einbeziehung des gesamten Texts von *Sein und Zeit* konfrontiert sieht, und ohne ausreichende Berücksichtigung und angemessene Beantwortung der in der ersten Interpretationslinie artikulierten Vorbehalte.⁵⁴⁶

In den letzten Jahren hat sich im romanischen Sprachraum eine Interpretation entwickelt, die dieser dritten Interpretationslinie zuzuordnen ist, sich aber von den früheren Versuchen dadurch unterscheidet, dass die Einwände gegen Heideggers Denken der Sozialität ernst genommen und in wesentlichen Aspekten sogar geteilt werden. Wichtige Vertreter dieser Tradition sind insbesondere Esposito (1997) und Nancy (2004). Zwei Kritikpunkte, an denen diese neue Deutung dem Einwand eines Sozialitätsdefizits zustimmt, scheinen mir hier wichtig: Erstens die Diagnose, dass sich im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* zwar eine ausführliche Analyse des Mitseins und Miteinanderseins finde, diese allerdings nur im Modus der Uneigentlichkeit in den Blick genommen werde; im zweiten Abschnitt hingegen, in dem es um den eigentlichen Modus der Existenz geht, lasse sich ein auffälliges Fehlen der Dimensionen des Mitseins und Miteinanderseins konstatieren.⁵⁴⁷ Dies ist ein Einwand, der schon kurz nach Erschei-

⁵⁴⁵ Zum Verhältnis von Heidegger und der Psychoanalyse vgl. Emrich/Schlimme 2003.

⁵⁴⁶ Weiß schreibt zu dieser Rezeptionslinie treffend: „Bemerkenswert ist aber, daß eine solche *direkte* Übertragung daseinsanalytischer Einsichten in einem einzelwissenschaftlichen und zudem therapeutischen Kontext allen Äußerungen Heideggers zuwiderlaufen scheint – und von ihm dennoch nie, auch nicht in seinem langen Gedankenaustausch mit Medard Boss, als unangemessen oder ‚kurzschlüssig‘ zurückgewiesen wurde.“ (Weiß 2001, 20) Zudem gibt Weiß zu bedenken: „Dieselben Gründe, die eine psychiatrische Ausdeutung der Daseinsanalyse nahelegen, stehen einer direkten Übersetzung in soziologische Argumentationen prinzipiell entgegen.“ (Weiß 2001, 22)

⁵⁴⁷ Nancy schreibt zu dem Umstand, dass den Aspekten des Mitseins und Miteinanderseins in der Rezeption von *Sein und Zeit* zumeist eine untergeordnete Rolle eingeräumt wird, dass dies „kein Zufall [ist], sondern ein Umstand, der dem Text selbst geschuldet ist, in dem für diese Termini, auch wenn sie vorhanden sind, bei weitem nicht die Analysen aufgeboten werden, die nötig wären und

nen von *Sein und Zeit* vorgebracht wurde, und zwar von Löwith in seiner 1927 – wohl-gemerkt bei Heidegger – verfassten Habilitation. Löwith konstatiert kritisch, dass das Miteinandersein in *Sein und Zeit* auf das Man nivelliert werde (vgl. Löwith 1969, 96).⁵⁴⁸ An diese Deutung konnten spätere Interpreten anknüpfen, so etwa Theunissen, der in seiner Habilitation Heideggers Analysen des Mitseins vor dem Hintergrund der trans-zendentalen Intersubjektivitätskonzeption Husserls liest (vgl. Theunissen 1965, 413-482). Zweitens teilen die Vertreter der dritten Interpretationslinie mit jenen der ersten die Vorbehalte gegen Heideggers Konzeption des Volkes. Von Esposito wird dahinge-hend die These vertreten, dass sich die Ausführungen zum Volk systematisch gar nicht in Heideggers Konzeption integrieren lassen, sondern er damit „das Thema ‚Gemein-schaft‘ in einer Richtung forcieren wollte, die ihm gar nicht eigen war und die er selbst ausgeschlossen hatte“ (Esposito 1997, 556). Nancy hingegen sieht im Volk einen As-pekt, der Heideggers Konzeption zwar systematisch inhärent ist, allerdings als philoso-phisch unzureichend und politisch gefährlich kritisiert werden müsse (vgl. Nancy 2004, 153 f. und 162-164). Das Ziel dieser Interpretationslinie ist daher keine unkritische Anknüpfung an Heidegger, sondern eine „aufmerksame Relektüre des gesamten Werks“ (Nancy 2004, 152).⁵⁴⁹

sich an Ausführlichkeit und Akribie mit denen der Hauptbegriffe messen könnten.“ (Nancy 2004, 151).

⁵⁴⁸ In seiner Habilitation von 1928 versucht Löwith mit und gegen Heidegger zu denken, um die Struktur des Miteinanderseins frei zu legen. Zu Löwiths Analyse des Miteinanderseins vgl. Thon-hauser 2015b.

⁵⁴⁹ Auch die Stellungnahmen im späteren Werk von Arendt sind dieser Interpretationslinie zuzuordnen. In ihrem Aufsatz „Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought“ schreibt sie: „It lies in the nature of philosophy to deal with man in the singular, whereas politics could not even be conceived of if men did not exist in the plural. Or to put it another way: the experiences of the philosopher – insofar as he is a philosopher – are with solitude, while for man – insofar as he is po-litical – solitude is an essential but nevertheless marginal experience.“ (Arendt 1994, 443) Daraus folgert sie, dass Philosophie eine grundsätzliche Schwäche hat, wenn es um Fragen der Politik geht: „One of the decisive handicaps of philosophy in its dealings with politics has always been to speak of man in the singular, as if there were such a thing as one human nature, or as if originally one man inhabited the earth. The trouble has always been that the whole political sphere of human life exists only because of the plurality of men, because of the fact that one man would not be human at all. In other words, all problems of political philosophy begin where traditional philosophy, with its concept of man in the singular, stops.“ (Arendt 1994, 447) Heidegger ist für Arendt nunmehr be-merkenswerterweise nicht ein weiteres Beispiel für das Problem, sondern der Wegweiser zu einer Lösung: „It may be – but I shall only hint at this – that Heidegger’s concept ‚world‘ which in many respects stands at the center of his philosophy, constitutes a step out of this difficulty.“ (Arendt 1994, 443) In diesem Zusammenhang bezieht sich Arendt auch auf die Redeweise von „den Sterb-lichen“ im Spätwerk Heideggers: „What is important here is not the emphasis on mortality, but the use of the plural.“ (Arendt 1994, 443) Jedoch warnt Arendt vor zu weit reichenden Schlüssen: „However, since Heidegger has never articulated the implications of his position on this point, it may be presumptuous to read too much significance into his use of the plural.“ (Arendt 1994, 443) Zusätzlich warnt sie davor, dass man nicht den Fehler machen sollte, das grundlegende Versäumnis Heideggers in Hinblick auf die Politik zu übersehen: „Meanwhile, the more permanent questions of political science which, in a sense, are more specifically philosophic – such as, What is politics?“

Die dritte, noch relativ junge Interpretationslinie des Denkens Kierkegaards setzt sich – analog zur Situation in der Heidegger-Rezeption – in kritischer Weise mit der ersten Interpretationslinie auseinander. Dieser neuen Deutung zufolge handelt es sich um eine grundlegende Fehllektüre, wenn Kierkegaard eine Konzeption des Christseins unterstellt wird, die das Individuum in die Isolation seiner Innerlichkeit ein- und von jeder Form von Sozialität ausschließt. Kierkegaards Ausführungen zur Liebe folgend – die insbesondere in *Die Taten der Liebe* zu finden sind – geht es dagegen um den Nachweis, dass die angemessene Beziehung zu Anderen ein notwendiger Bestandteil einer eigentlichen Konzeption des Selbst ist, eigentliches Selbstsein also nur im Zusammenspiel mit eigentlichem Mitsein zu verstehen und zu erreichen ist. Diese Interpretation wird insbesondere von Grøn vertreten und hat in den letzten Jahren eine steigende Zahl an Vertretern gefunden.⁵⁵⁰

Der Vergleich der dritten Interpretationslinien gestaltet sich nicht so eindeutig wie im Fall der ersten beiden. Handelt es sich bei den Versuchen, Kierkegaards Konzeption des Selbstseins unter Einbeziehung der Liebe zu verstehen, und den Bestrebungen, im Rahmen von Heideggers Analytik des Daseins eine angemessenere und gewichtigere Konzeption von Mitsein und Miteinandersein zu rekonstruieren, um sachlich ähnliche Projekte? Eine Antwort auf diese Frage setzt eine systematische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken voraus, in deren Rahmen es insbesondere darauf ankommt, die Modelle eigentlichen Mitseins und eigentlichen Miteinanderseins zu unterscheiden und darauf aufbauend deren Zusammenhang zu untersuchen. Ich werde versuchen, dies in den folgenden Unterkapiteln zu leisten.

18.1.3. Analyse der Verhältnisse der Interpretationslinien

Nach dieser Übersicht über die drei Interpretationslinien kann eine kurze Analyse des Verhältnisses der drei Interpretationslinien zueinander zur weiteren Orientierung dienen.

Erstens ist es eindeutig, dass die dritte Interpretationslinie in beiden Fällen mit der ersten nicht vereinbar ist, sondern der zentralen These dieser Deutung widerspricht. Vertreter der dritten Linie müssen dafür argumentieren, dass sich die Behauptung eines

Who is man as a political being? What is freedom? – seem to have been forgotten ther.“ (Arendt 1994, 433)

⁵⁵⁰ Grøn präsentiert und verteidigt diese Deutung seit vielen Jahren nicht nur in seinen Publikationen, sondern vor allem auch im Rahmen von Vorträgen und in seiner Lehrtätigkeit. Durch den von Dalferth herausgegebenen Sammelband *Ethik der Liebe* wurde diese Deutung erstmals im deutschen Sprachraum bekannt gemacht (vgl. Dalferth 2002).

prinzipiellen Sozialitätsdefizits angesichts der Ausführungen zur Liebe bei Kierkegaard und zum Mitsein bei Heidegger nicht aufrechterhalten lasse.⁵⁵¹

Eine Untersuchung des Verhältnisses der zweiten Interpretationslinie zur ersten zeigt hingegen Unterschiede zwischen den beiden Rezeptionssituationen. Bei Heidegger stehen diese Deutungen in eindeutigen Widerspruch zueinander. Die Sichtweise, dass Heideggers Analysen des *Man* eine zutreffende Beschreibung menschlicher Sozialität darstellen, ist ein mitunter noch direkterer Einwand gegen die These vom Sozialitätsdefizit als die Rekonstruktionsversuche der dritten Interpretationslinie. Bei Kierkegaard hingegen zeigt sich ein anderes Bild: Die zweite Interpretationslinie widerspricht nämlich nicht notwendig der ersten, sondern ist mit dieser sogar vorzüglich kombinierbar. Im Sinne dieser Vereinbarkeit kann die Formulierung einer Gesellschaftskritik im Stile von Kierkegaards Ausführungen zur Menge als ein wichtiger Beitrag zu einer individualistischen Konzeption eigentlichen Selbstseins gesehen werden; die Zuflucht zum vereinzelt, eigentlichen Selbst lässt sich als naheliegende Alternative zum Aufgehen in der Gesellschaft deuten.

Das Verhältnis der dritten zur zweiten Interpretationslinie zeichnet eine ähnliche Diskrepanz: Während bei Heidegger hier eine gewisse, prinzipielle Affinität besteht – zumindest in der Ablehnung der ersten Interpretationslinie – ist es bei Kierkegaard keineswegs klar, dass seine Kritik der Menge mit seiner Konzeption der Liebe in einem immanenten Zusammenhang steht; es müsste allererst gezeigt werden, wie sich diese beiden Perspektiven miteinander vereinbaren lassen.⁵⁵² Die Affinität der zweiten und dritten Interpretationslinie Heideggers scheint mir aber nicht nur in der Ablehnung der ersten zu bestehen, sondern darüber hinausgehende Gründe zu haben, die in Aspekten seines Denkens festzumachen sind, die sich bei Kierkegaard in dieser Form nicht finden. In erster Linie ist hier sicherlich daran zu denken, dass Heidegger in seiner Daseinsanalytik eine Philosophie der praktischen Tätigkeit entwirft und damit eine Perspektive weist, die bereits ein Denken der Sozialität impliziert,⁵⁵³ während sich bei Kierkegaard keine vergleichbare Analyse der Praxis findet.

18.2. Eigentliches Selbstsein: Das Wählen der Wahl

Nach dieser Darstellung der Rezeptionssituation komme ich nunmehr zur systematischen Auseinandersetzung mit Heideggers Verständnis der Sozialität. In diesem Unter-

⁵⁵¹ Unterschiede bestehen mitunter dahingehend, in welchem Ausmaß Vertreter der dritten Interpretationslinie bei Heidegger wichtige Einwände der ersten Interpretationslinie teilen.

⁵⁵² Für einen Versuch, Kierkegaards Gesellschaftskritik mit seiner Konzeption der Liebe zu verbinden, vgl. Tilley 2007.

⁵⁵³ Esposito schreibt dementsprechend: „Wenn das Dasein zuallererst Handeln ist, so kann sich dies nur aus der Beziehung zum Anderen ergeben.“ (Esposito 1997, 553)

kapitel geht es zunächst darum, die Konzeption eigentlichen Selbstseins im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* zu diskutieren, unter besonderer Berücksichtigung der Anknüpfung an die Ausführungen zur Wahl im zweiten Teil von *Entweder – Oder*.

Die Schlüsselpassage bei Heidegger findet sich am Anfang des zweiten Kapitels des zweitens Abschnitt von *Sein und Zeit*; in diesem Kapitel wird anhand des Phänomens des Gewissens das eigentliche Seinkönnen des Daseins behandelt:

Das Man verbirgt sogar die von ihm vollzogene stillschweigende Entlastung von der ausdrücklichen *Wahl* dieser Möglichkeiten. Es bleibt unbestimmt, wer ‚eigentlich‘ wählt. Dieses wahllose Mitgenommenwerden von Niemand, wodurch sich das Dasein in die Uneigentlichkeit verstrickt, kann nur dergestalt rückgängig gemacht werden, daß sich das Dasein eigens aus der Verlorenheit in das Man zurückholt zu ihm selbst. Dieses Zurückholen muß jedoch *die* Seinsart haben, *durch deren Versäumnis* das Dasein in die Uneigentlichkeit sich verlor. Das Sichzurückholen aus dem Man, das heißt die existenzielle Modifikation des Man-selbst zum *eigentlichen* Selbstsein muß sich als *Nachholen einer Wahl* vollziehen. Nachholen der Wahl bedeutet aber *Wählen dieser Wahl*, Sichentscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst. Im Wählen der Wahl *ermöglicht* sich das Dasein allererst sein eigentliches Seinkönnen. (GA 2, 356)

Bei der Lektüre dieser Passage ist es naheliegend, sich an die Ausführungen des Gerichtsrats Wilhelm im zweiten Teil der Schrift *Entweder – Oder* erinnert zu fühlen, in denen die Konzeption der Wahl ebenfalls eine zentrale Rolle spielt.⁵⁵⁴ Heidegger selbst verwehrt sich jedoch gegen die Zusammenstellung seiner Ausführungen zum eigentlichen Selbstsein mit jenen Kierkegaards. In der Vorlesung vom SS 1928, also kurz nach Erscheinen von *Sein und Zeit*, weist Heidegger in Hinblick auf die Frage der Selbstwahl jeden Zusammenhang mit Kierkegaard von sich:

Nun ist bei Kierkegaard viel die Rede vom Sichselbstwählen und vom Einzelnen, und wenn es mir darauf ankäme, das noch einmal zu sagen, was Kierkegaard gesagt hat, dann wäre das nicht nur ein überflüssiges Unternehmen, sondern ein solches, das gerade im Hinblick auf die Absicht Kierkegaards hinter ihm wesentlich zurückbleiben müsste. Seine Absicht ist nicht die unsere, sondern von ihr grundsätzlich verschieden, was nicht hindert, sondern verpflichtet, das von ihm zu lernen, was er gibt. Aber Kierkegaard ist überhaupt nie in die Dimension dieser Problematik eingedrungen, weil sie für ihn überhaupt nicht wesentlich war – und seine Schriftstellerei eine ganz andere Grundabsicht hatte, die auch andere Mittel und Wege verlangte.⁵⁵⁵ (GA 26, 245 f.)

⁵⁵⁴ Darüber sollte jedoch die zentrale Rolle, die Luther und Aristoteles für Heideggers Konzeption eigentlichen Selbstseins spielen, nicht vernachlässigt werden. Zur Rolle Luthers für die Konzeption der Eigentlichkeit vgl. Luckner 2007, 162. Für die Rolle von Aristoteles vgl. Gadamer 1987b, 199 f. und Luckner 2007, 167. Detaillierter zum Zusammenhang von Gewissen und Phronesis vgl. Volpi 2007.

⁵⁵⁵ Heideggers Kenntnis des kierkegaardschen Textes kann nicht im Detail rekonstruiert werden, weil es von diesem Kommentar abgesehen keine direkten Hinweise gibt. Mitunter nahm Jaspers eine Rolle als Vermittler ein. In seiner *Psychologie der Weltanschauungen* schreibt er zur Wahl bei Kierkegaard: „Das Letzte, Irrationale in den Akten der lebendigen Selbstgestaltung nennt Kierkegaard:

Eine detaillierte Lektüre von Wilhelms und Heideggers Ausführungen wird zeigen, dass Heideggers Feststellung eines grundsätzlichen Unterschieds zwischen seinen Ausführungen und jenen bei Kierkegaard nicht überzeugend ist. Es lässt sich keine hinreichende Differenz zwischen den Ausführungen in *Entweder – Oder* und jenen im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* festmachen, die diese scharfe Abgrenzung rechtfertigen würde; vielmehr zeigt sich, dass die Ausführungen in *Sein und Zeit* dem durch Wilhelms Ausführungen zur Wahl vorgezeichneten Gedankengang verbunden bleiben. Die systematische Interpretation bringt zudem zum Vorschein, dass die Terminologie der Wahl in beiden Konzeptionen gleichermaßen zu einer Inkonsistenz führt und sich als entweder überflüssig oder unplausibel herausstellt; eine *dezisionistische* Sicht, zu der die Terminologie der Wahl Anlass geben könnte, ist zwar sowohl in Kierkegaards als auch in Heideggers Text angelegt, vermag jedoch weder in interpretatorischer noch in systematischer Hinsicht zu überzeugen.⁵⁵⁶ Im Folgenden werde ich dies zunächst anhand des zweiten Teils von *Entweder – Oder* zeigen, bevor ich auf *Sein und Zeit* zurückkomme.

18.2.1. Der Begriff der Wahl in *Entweder – Oder*

Ich möchte an dieser Stelle betonen, dass ich hier nur die Konzeption der Wahl behandle, wie sie im zweiten Brief des Gerichtsrats Wilhelm an den Ästhetiker A im zweiten Teil von *Entweder – Oder* entfaltet wird; andere Texte Kierkegaards werden von mir nicht berücksichtigt.⁵⁵⁷ In meiner Diskussion von Wilhelms Konzeption konzentriere ich mich zudem auf eine einzige Ambivalenz, weil diese mir zum einen fundamental erscheint, um das systematische Problem einer dezisionistischen Konzeption der Moralbegründung hervorzuheben, und ich diese zum anderen als jenen Aspekt hervorheben möchte, der in *Sein und Zeit* aufgegriffen und zum Teil kritisch reflektiert wird.

Wilhelm möchte den Ästhetiker durch seinen Brief dazu bringen, eine Wahl zu treffen, weil er darin den Ausweg aus dessen – aus Sicht des Ethikers verfehlten – Lebensweise sieht: „Darum dreht sich alles. Gelingt es, einen Menschen dahin zu bringen, daß er

sich selbst wählen. Kierkegaard sieht dieses Sichselbstwählen als eine freie Zueignung des bloß Zufälligen, als Leben im Konkreten, das für uns nur zeitlich und als Geschichte da ist [...] Das lebendige Sichselbstwählen steht im Zusammenhang mit der Wirklichkeit.“ (Jaspers 1919, 93 f.)

⁵⁵⁶ Huntington erklärt, dass Heideggers Dezisionismus gerade aufgrund einer Abweichung von Kierkegaard möglich wurde (vgl. Huntington 1995, 44); sie erkennt damit aber, dass die Unterstellung einer dezisionistischen Konzeption auch eine Fehllektüre Heideggers ist.

⁵⁵⁷ Die Konzeption der Wahl, welche der Gerichtsrat Wilhelm entwickelt, deckt sich nicht mit dem Begriff der Wahl, der auch in späteren Texten für das Verständnis des Christseins eine Rolle spielt. Es würde an dieser Stelle zu weit führen und ist für den hier diskutierten Kontext auch nicht nötig, auf den Begriff der Wahl in anderen Schriften Kierkegaards einzugehen; für eine Übersicht zum Konzept der Wahl in Kierkegaards gesamten Werk vgl. Thonhauser 2013c.

der Wahl nicht mehr ausweichen kann, so wählt er das Rechte. Würdest du also, ehe du diesen Brief (oder diese Abhandlung: wie du willst) zu Ende gelesen hast, den Eindruck bekommen, daß nun der Augenblick der Wahl da sei, so laß den Rest ungelesen und *wähle*.“ (SGW1 EO2, 140 / SKS 3, 164) Wilhelm erklärt jedoch, dass auch der Ästhetiker in einem gewissen Sinn bereits eine Wahl getroffen hat: „Die Persönlichkeit ist schon vor der Wahl an der Wahl interessiert. Wenn man die Wahl aussetzt, so wählt die Persönlichkeit unbewußt, oder: es wählen die dunklen Mächte in ihr.“ (SGW1 EO2, 137 / SKS 3, 161) Diese unbewusste Wahl der Persönlichkeit ist eine Wahl des Ästhetischen. Wilhelms Argument besteht nun darin, dass eine solche Wahl im strengen Sinn gar keine Wahl ist; denn jede Wahl, die sich tatsächlich und zutreffend als solche bezeichnen lässt, ist *per definitionem* eine ethische Wahl: „Deine Wahl ist eine ästhetische Wahl; und eine ästhetische Wahl ist keine Wahl. Zu wählen ist ein eigentlicher und stringenter Ausdruck für das Ethische.“ (SGW1 EO2, 139 / SKS 3, 163) Wilhelm versucht in weiterer Folge deutlich zu machen, dass es der besondere Charakter des Ethischen ist, dass es eine „Wahl erst zur Wahl macht, obgleich es sich zur Wahl bescheiden neben das Ästhetische stellt“ (SGW1 EO2, 141 / SKS 3, 165). Wenn dennoch von einer ästhetischen Wahl gesprochen wird, so kann dies in zweierlei Hinsichten geschehen: „Die ästhetische Wahl ist entweder ganz unmittelbar und insofern keine Wahl, oder sie verliert sich in einem Vielerlei von Möglichkeiten.“ (SGW1 EO2, 139 / SKS 3, 163) Die erste Hinsicht entspricht dem zuvor genannten Sachverhalt, dass das Ästhetische immer schon ‚gewählt‘ wurde, solange man sich nicht für das Ethische entschieden hat. Dies kann aber, wie der Gerichtsrat hier festhält, nur in einem übertragenen Sinne als Wahl verstanden werden. Auch in der zweiten Hinsicht könne nicht von einer Wahl auf der gleichen Stufe mit der ethischen Wahl gesprochen werden, da es sich hier um eine Vielzahl einzelner Entscheidungen innerhalb einer Lebensform handle und nicht um eine elementare Entscheidung zwischen zwei Lebensformen. Deswegen bleibt es bei der Konklusion: „Wer ästhetisch lebt, wählt nicht, und wer das Ästhetische wählt, nachdem sich ihm das Ethische offenbart hat, lebt nicht mehr ästhetisch, sondern ethisch / nämlich unethisch, sündhaft, da er nun dem ethischen Urteil unterliegt.“ (SGW1 EO2, 140 / SKS 3, 165) Wilhelms Gedanken ist in etwa der Folgende: Sofern es möglich ist, dass jemand tatsächlich ästhetisch lebt, so kennt er das Ethische nicht; denn jemand, dem sich das Ethische gezeigt hat, kann nicht mehr ästhetisch leben; wenn er es trotzdem tut, dann ist sein Leben nicht als ästhetisch, sondern als unethisch zu bezeichnen. Es zeigt sich hier also eine grundlegende Asymmetrie zwischen dem Ethischen und dem Ästhetischen.

Die Ambivalenz dieser Ausführungen in Hinblick auf die Rolle der Wahl ist leicht zu erkennen: Wenn tatsächlich von einer Wahl zwischen dem Ethischen und dem Ästhetischen gesprochen werden soll, dann müssten das Ethische und das Ästhetische auf der gleichen Ebene angesiedelt sein und echte Alternativen darstellen; dann müsste es aber auch möglich sein, nicht nur das Ethische, sondern auch das Ästhetische zu wäh-

len, selbst wenn sich das Ethische bereits gezeigt hat. Wenn es aber möglich wäre, das Ästhetische in dieser Form zu wählen, wenn es sich hier um echte Alternativen handelte, dann wäre die Verbindlichkeit des Ethischen, die Wilhelm in seinem Brief offensichtlich in Anspruch nimmt, nicht mehr einsichtig.⁵⁵⁸ Wilhelms Brief wirft daher eine fundamentale Frage auf: Begründet die Wahl allererst die Verbindlichkeit des Gewählten? Hat die Wahl also eine die Ethik begründende Funktion? Wenn dies der Fall wäre, dann scheint es nicht einsichtig, wieso es nicht zulässig sein sollte, das Ästhetische zu wählen. Müsste man, wenn man der Wahl eine solche konstitutive Funktion für das Ethische zusprechen möchte, den Wählenden nicht auch eine echte Alternative zustehen; müsste dann nicht auch die Möglichkeit eingeräumt werden, durch eine Wahl aus der Verbindlichkeit des Ethischen raus zu optieren? Die Alternative wäre, dass die Wahl bereits auf die Verbindlichkeit des Ethischen zurückgreift. Wenn dies aber der Fall ist – und Wilhelm scheint davon auszugehen –, dann stellt sich die Frage, wieso überhaupt noch gewählt werden muss. Es ist dann nicht mehr einsichtig, wieso der Wahl eine Funktion für die Verbindlichkeit der Ethik zugesprochen werden sollte.⁵⁵⁹

Ein weiterer Aspekt, der unklar bleibt, besteht in der Frage, von welcher Wahl Wilhelm eigentlich spricht. Einerseits betont er: „Es gibt nur ein absolutes Entweder / Oder: Die Wahl zwischen Gut und Böse; und die ist auch absolut ethisch.“ (SGW1 EO2, 139 / SKS 3, 163) Andererseits schreibt er wenige Zeilen später: „Was tritt also in meinem Entweder / Oder zur Wahl auseinander? Ist es Gut und Böse? Nein!“ (SGW1 EO2, 140 / SKS 3, 164) Und er stellt klar: „Mein Entweder / Oder bedeutet also zunächst nicht die Wahl zwischen Gut und Böse; es ist die Wahl, wodurch man sich unter den Gegensatz von Gut und Böse stellen oder nicht stellen will.“ (SGW1 EO2, 141 / SKS 3, 165) Ein paar Seiten später taucht diese Ambivalenz abermals auf: „Das Entweder / Oder, das ich aufstelle, ist also in gewissem Sinn absolut; denn es tritt sich darin gegenüber, ob man wählen will oder nicht wählen will. Das ist eine absolute Wahl, also ist das Entweder / Oder absolut. In anderem Sinn aber tritt das absolute Entweder / Oder doch erst durch diese Wahl ein; denn sie stellt vor die Wahl zwischen Gut und Böse.“ (SGW1 EO2, 149 / SKS 3, 173) Es zeigen sich hier wiederum zwei Alternativen: Wenn es einerseits darum ginge, zwischen Gut und Böse zu wählen, dann stünde diese Wahl bereits unter ethischen Prämissen und wäre nicht auf der Ebene der Konstitution des Ethischen angesiedelt, auf welcher Wilhelm an anderer Stelle argumentieren möchte. Wenn die Wahl aber andererseits eine wäre, deren Alternativen darin bestünden, entweder sich der ethischen Unterscheidung zwischen dem Guten und dem

⁵⁵⁸ MacIntyre hat am nachdrücklichsten darauf hingewiesen, dass in der Konzeption, die Wilhelm in *Entweder – Oder* vorträgt, eine „deep internal inconsistency [...] between its concept of radical choice and its concept of the ethical“ (MacIntyre 1985, 41) liegt.

⁵⁵⁹ Wilhelms Argumentation könnte dann bestenfalls im Rahmen eines mæeutisch-therapeutischen Projekts ihre Berechtigung haben. Als Beitrag zu einem solchen Projekt, das der Gerichtsrat an seinem Freund A durchführt, könnte der Brief gelesen werden.

Bösen zu unterwerfen oder dies nicht zu tun, dann stellt sich wiederum die fundamentale Frage nach der Notwendigkeit der Wahl für die Konstitution dieser Unterscheidung: Entweder die Wahl konstituiert die Verbindlichkeit des Ethischen – und es müsste auch möglich sein, sich gegen das Ethische zu entscheiden – oder das Ethische ist unabhängig davon verbindlich – und die Wahl wäre schon von vornherein entschieden.

Es zeigt sich hier eine tiefgreifende Ambivalenz, die den Kerngedanken von Wilhelms Konzeption der Wahl betrifft: Der Begriff der Wahl ist in Wilhelms Argumentation für die Verbindlichkeit einer ethischen Lebensweise entweder überflüssig (sofern die Verbindlichkeit auf keiner Wahl beruht und damit aber auch fragwürdig wird, welche Funktion der Begriff der Wahl überhaupt noch erfüllt) oder mit einer Konsequenz verbunden, die Wilhelm selbst verwirft (sofern eine konstitutive Funktion der Wahl für die Verbindlichkeit des Ethischen implizieren würde, dass man sich dieser Verbindlichkeit auch durch eine Entscheidung entziehen kann).⁵⁶⁰

18.2.2. Der Begriff der Wahl in *Sein und Zeit*

Nunmehr soll gezeigt werden, dass Heidegger für seine Konzeption von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit zunächst unkritisch an Wilhelms Ausführungen zum Begriff der Wahl anzuknüpfen scheint, in *Sein und Zeit* jedoch dazu gelangt, deren Ambivalenz kritisch zu reflektieren; wenn er die Ausführungen in *Sein und Zeit* um Überlegungen zur Moralbegründung ergänzt, greift er jedoch wiederum auf eine Gedankenfigur zurück, die Wilhelms Überlegungen zur Wahl entspricht und in derselben Inkonsistenz mündet.

Heidegger entwickelte seine Überlegungen zum Begriff der Wahl erstmals in der Abhandlung *Der Begriff der Zeit* 1924.⁵⁶¹ Dort schreibt er: „Es kann sich an die Welt verliehen und sich dabei vergreifen, es kann aber auch sich selbst wählen und sich dafür entscheiden, jedes Besorgen unter eine ursprüngliche Wahl zu stellen.“ (GA 64, 43 f.) An späterer Stelle ergänzt er:

Das Vorlaufen bringt – das je eigene Vorbei aufdeckend – das Dasein vor *die* Wahl, die als Möglichkeit die Eigentlichkeit seines Seins ausmacht. Das Vorlaufen bringt vor die Wahl be-

⁵⁶⁰ Figal schreibt: „Die Rede von einer ‚Selbstwahl‘ ist paradox, und Kierkegaard hat dem Rechnung getragen, indem er später diesen Ausdruck aufgegeben und in der *Krankheit zum Tode*, das ‚Selbstseinwollen‘ sogar als ein Charakteristikum der Verzweiflung, also dessen, nicht ‚Selbst‘ zu sein, interpretiert hat.“ (Figal 1988, 254 f.)

⁵⁶¹ In einer handschriftlichen Notiz in Heideggers Handexemplar von *Sein und Zeit* wird diese Vorgeschichte auch festgehalten: „Die vorstehenden und nachfolgenden Betrachtungen wurden in thesenartiger Form mitgeteilt gelegentlich eines Marburger öffentlichen Vortrags (Juli 1924) über den Begriff der Zeit.“ (GA 2, 356)

sagt: es deckt den Horizont dieser Wahl auf, das, was in ihr zur Wahl steht: das Dasein in seiner eigensten Möglichkeit: entweder es selbst zu sein im Wie der ergriffenen Selbstverantwortung oder zu sein in der Weise des Gelebtwerdens von dem, was es jeweils besorgt. (GA 64, 54)

In diesen Ausführungen werden Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, analog zur Konzeption in *Entweder – Oder*, als Alternativen einer Wahl präsentiert. Dieses Bild wird in den *Kasseler-Vorträgen* sogar noch verschärft, denn hier konzipiert Heidegger diese Wahl als eine, in der das Dasein zwischen sich und der Welt wählen kann und muss:

So zeigt sich, daß für das Dasein vorgegeben ist die Möglichkeit der *Wahl*. Dasein kann sich in jedem Augenblick so verhalten, daß es wählt zwischen sich und der Welt, es kann jede Entscheidung treffen, aus dem, was ihm aus der Welt begegnet oder sich aus sich selbst heraus. Die Möglichkeit des Daseins, zu wählen, ist die Möglichkeit, sich aus der Verlorenheit in die Welt, d.h. in die Öffentlichkeit, zurückzuholen. Wenn Dasein sich selbst gewählt hat, so hat es damit sich und die Wahl gewählt. Die Wahl gewählt haben, besagt aber, *entschlossen* sein. (Heidegger [1925] 1993, 168)

Wenn wir in Kenntnis dieser Ausführungen noch einmal die entscheidende Passage in *Sein und Zeit* betrachten, dann fällt auf, dass sie im Vergleich zu den früheren Fassungen weit vorsichtiger formuliert ist. Heidegger spricht hier weder von einer Wahl zwischen zwei alternativen Lebensweisen, noch von einer Wahl, in der das Selbst zwischen sich und der Welt eine Entscheidung treffen müsse. Stattdessen spricht Heidegger von der „existenzielle[n] Modifikation des Man-selbst zum *eigentlichen* Selbstsein“ als einem „Nachholen der Wahl“ als „*Wählen dieser Wahl*“ (GA 2, 356). Wie kommt es zu dieser Veränderung? Hat Heidegger in der Zwischenzeit die Inkonsistenz in Wilhelms Konzeption bemerkt und spricht deswegen von einem „Nachholen der Wahl“ – also einem aktiven Nachvollzug einer Wahl, die bereits stattgefunden hat – als „*Wählen dieser Wahl*“ – also einem Wählen auf der Metaebene? Um diesen Gedanken weiter zu verfolgen, soll zunächst die Frage gestellt werden: Was hat es mit dieser Konzeption der Wahl im Zusammenhang mit Heideggers Verständnis von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit auf sich?

Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit sind in Heideggers Verständnis von vornherein asymmetrisch konzipiert. Es handelt sich dabei um keine gleichwertigen Alternativen, die Gegenstand einer Wahl sein können, sondern um eine komplexe, wechselseitige Verstrickung: In einer Hinsicht ist Eigentlichkeit als die eigentliche Form der Erschlossenheit der Uneigentlichkeit vorgängig; nämlich insofern auch die Uneigentlichkeit eine Form der Erschlossenheit ist, und zwar jene Form, in der das alltägliche Dasein sein In-der-Welt-sein und Miteinandersein mit Anderen zumeist vollzieht (vgl. GA 2, 232 f.): „Im Verfallen geht es um nichts anderes als um das In-der-Welt-sein-können, wenngleich im Modus der Uneigentlichkeit.“ (GA 2, 238) In einer anderen Hinsicht zeigt sich ein Vorrang der Uneigentlichkeit, der darin besteht, dass alltägliches Dasein zunächst und zumeist, wie Heidegger schreibt, uneigentlich lebt; daher ist die Eigent-

lichkeit nur als eine Modifikation der Uneigentlichkeit möglich: „Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern *ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials*.“ (GA 2, 173) Aus diesen wenigen Hinweisen wird deutlich, dass es in Anbetracht von Heideggers Verständnis von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit keinen Sinn macht, diese als Alternativen einer Wahl zu verstehen. Dies folgt daraus, dass diese von ihm als die beiden irreduziblen und untrennbaren Weisen bestimmt werden, in denen Dasein seine Existenz vollzieht; Dasein steht immer in der Möglichkeit, eigentlich und uneigentlich zu sein und kann sich keiner dieser Möglichkeiten durch eine Wahl entledigen. Ich stimme daher Figal voll und ganz zu, der zur Konklusion kommt, dass Heideggers „Rekurs auf Kierkegaards Terminus der Wahl [...] nicht wirklich überzeugend [ist]“ (Figal 1988, 252).

Heidegger macht zudem selbst nachdrücklich darauf aufmerksam, dass Uneigentlichkeit gar nicht gewählt werden kann, weil sie gerade der Ausdruck des Nicht-Wählens ist. Die Uneigentlichkeit ist nämlich gerade dadurch charakterisiert, dass das Man-selbst dem Dasein sein Wählen abgenommen hat.⁵⁶² Durch die Übernahme der Wahl durch das Man ist zwar ebenfalls eine Entscheidung gefallen, aber es kann hier nicht davon gesprochen werden, dass jemand etwas gewählt hätte. An diesem Punkt lässt sich eine Parallele zu Wilhelms Brief herstellen, denn dieser schreibt über die ästhetische Wahl ebenfalls, dass diese genau genommen gar keine Wahl ist. Wählen im eigentlichen Sinn heißt in Wilhelms Terminologie: eine ethische Wahl treffen. Das Treffen einer ethischen Wahl impliziert aber, sich für eine von mehreren Alternativen zu entscheiden, womit die Verantwortung dafür einhergeht, diese Alternative gewählt und andere vernachlässigt zu haben. Diese Konzeption des Wählens entspricht wiederum jener, die sich auch in *Sein und Zeit* findet, nämlich in der dort entwickelten Bestimmung von Freiheit: „Die Freiheit aber *ist* nur in der Wahl der einen, das heißt im Tragen des Nichtgewählthabens und Nichtauchwählenkönnens der anderen.“ (GA 2, 378) Es zeigt sich hier also eine Übereinstimmung zwischen Wilhelms und Heideggers Konzeptionen der Wahl, sofern beide erklären, dass bei einer „ästhetischen Wahl“ respektive einem „Wählen“ durch das Man von einer Wahl im strengen Sinn gar nicht gesprochen werden kann, weil diesem „Wählen“ ein konstitutives Merkmal fehlt, nämlich das Übernehmen der Verantwortung für die Auswahl einer Alternative unter Vernachlässigung der anderen.

⁵⁶² „Mit der Verlorenheit in das Man ist über das nächste faktische Seinkönnen des Daseins – die Aufgaben, Regeln, Maßstäbe, die Dringlichkeit und Reichweite des besorgend-fürsorgenden In-der-Welt-seins – je schon entschieden. Das Ergreifen dieser Seinsmöglichkeiten hat das Man dem Dasein immer schon abgenommen. Das Man verbirgt sogar die von ihm vollzogene stillschweigende Entlastung von der ausdrücklichen *Wahl* dieser Möglichkeiten.“ (GA 2, 355 f.)

Diese Übereinstimmung sollte jedoch nicht dazu führen, dass der Unterschied, der sich auch an diesem Punkt findet, übersehen wird; dieser besteht in der Antwort auf die Frage, „wer“ dem Selbst die Wahl abnimmt: Bei Wilhelm sind es nicht näher spezifizierte, intrinsische Kräfte des Individuum, die dem Selbst seine bewusste Wahl abnehmen. Bei Heidegger hingegen ist es „das Man“, das dem Selbst die Wahl abnimmt; es kommt hier also ein Verweis auf soziale Normativität ins Spiel, der bei Wilhelm nicht zu finden ist.

Im Zusammenhang mit dem Verständnis von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit lassen sich zusammenfassend zwar in einzelnen Aspekten gewisse Parallelen zu den Ausführungen Wilhelms hervorheben, insgesamt scheint Heidegger in *Sein und Zeit* aber zu der Einsicht gelangt zu sein, dass Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit nicht im Rahmen eines dezisionistischen Modells gedacht werden können. Wenn Heidegger jedoch dazu übergeht, Überlegungen zu den Grundlagen der Moral zu integrieren, greift er erneut auf ein Modell zurück, das uns bereits aus Wilhelms Ausführungen bekannt ist.

In *Sein und Zeit* entfaltet Heidegger folgendes dreistufige Modell der Ermöglichungsbedingungen von Moralität: Auf deren unterster Ebene steht das „Gewissenhabenwollen“: „Das Gewissen-haben-wollen ist [...] die ursprünglichste existenzielle Voraussetzung für die Möglichkeit des faktischen Schuldigwerdens.“ (GA 2, 382) Auf der nächsten Stufe betont er, dass eine konkrete Verschuldung nur möglich ist, weil Dasein existenzial durch „Schuldigsein“ bestimmt ist: „Das Schuldigsein resultiert nicht erst aus einer Verschuldung, sondern umgekehrt: diese wird erst möglich ‚auf Grund‘ eines ursprünglichen Schuldigseins.“ (GA 2, 377) In diesem ursprünglichen „Schuldigsein“, das seinerseits auf dem noch ursprünglicheren „Gewissenhabenwollen“ aufbaut, liegt schließlich die Möglichkeit von „Moralität“ begründet: „Dieses wesenhafte Schuldigsein ist gleichursprünglich die existenziale Bedingung der Möglichkeit für das ‚moralisch‘ Gute und Böse, das heißt für die Moralität überhaupt und deren faktisch mögliche Ausformungen.“ (GA 2, 380) Das „Gewissenhabenwollen“ ist aber – um wiederum auf die unterste Ebene zurückzukehren – durch ein „Wählen“ bestimmt: Im Gewissenhabenwollen „liegt das gesuchte existenzielle Wählen der Wahl eines Selbstseins, das wir, seiner existenzialen Struktur entsprechend, die *Entschlossenheit* nennen“ (GA 2, 358). Etwas später im Text erklärt er weiter: „Das Rufverstehen ist das Wählen [...]. Gewählt wird das Gewissen-haben als Freisein für das eigenste Schuldigsein. *Anrufverstehen* besagt: *Gewissen-haben-wollen*.“⁵⁶³ (GA 2, 382)

⁵⁶³ Anhand einer Parallelstelle aus der Vorlesung vom SS 1925 wird dies ebenfalls deutlich: „Es ‚kann‘ die *Seins-Voraussetzung seiner selbst*, nämlich *sich selbst wählen*. In dieser Wahl ist nichts anderes gewählt als das *Gewissenhabenwollen*. Diese Wahl muß sich allerdings nicht einzig in diesem Vorlaufen vollziehen. Das Gewissenhabenwollen kann sich auch sonst aktuieren, aber sofern es im Dasein darauf ankommt, sich im Verstehen der vollen Durchsichtigkeit des Daseins als eines Ganzen zu wählen, besteht nur diese einzige Möglichkeit des Vorlaufens zum Tode, um das Dasein nicht für

Es stellt sich hier die Frage: Wenn Heidegger auf diese Weise „Moralität“ auf eine ursprüngliche „Wahl“ des „Gewissenhabenwollens“ gründen möchte, liefert er sich damit nicht der gleichen Ambivalenz aus, die wir anhand der Konzeption des Gerichtsrats gesehen haben? Denn müsste er dann nicht entweder zugestehen, dass es möglich ist, in einer eigentlichen Wahl das Man zu wählen (was jedoch allem widerspräche, was er über das Man bzw. die Uneigentlichkeit schreibt, die ja gerade nicht gewählt werden können) oder zur Konklusion gelangen, dass die Rede von einer Wahl auf der Ebene der Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit unpassend ist (weil diese beiden Weisen des faktischen Lebensvollzugs nicht im Sinn von Wahlalternativen verstanden werden können) und auch Moralbegründung nicht auf diesem Weg stattfinden kann (weil deren Verbindlichkeit schon vorausgesetzt, anstatt erst begründet wird)?

18.2.3. Zusammenfassung: Die Inkonsistenz des Dezisionismus

Wenn diese Deutung zutreffend ist, dann kann zusammenfassend gesagt werden, dass sowohl die Ausführungen des Gerichtsrats Wilhelm als auch die Überlegungen Heideggers zwar einen Dezisionismus in der Moralbegründung nahelegen, ein solcher sich aber als in systematischer Hinsicht inkonsistent und im Rahmen einer Interpretation ihrer Konzeption als entweder unnötig oder unplausibel erweist. Bei Kierkegaard kann an dieser Stelle angemerkt werden, dass er an Wilhelms Ausführungen nicht gebunden ist; es handelt sich dabei um eine Art pseudonymes Gedankenexperiment, das nicht der Position entspricht, die in späteren Schriften entwickelt wird. Bei Heidegger macht es den Eindruck, dass sich dieses dezisionistische Element, das zunächst bei der Frage nach dem Verhältnis von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit zugunsten einer anderen Konzeption zurückgedrängt wird, bei den später hinzugefügten Überlegungen zu den Grundlagen der Moral wieder einschleicht. Dieser Dezisionismus macht aber – wie die Überlegungen zur Moralbegründung insgesamt – den Eindruck eines Fremdkörpers in der Systematik des Werks, der weder in sich selbst plausibel ist noch mit dem Rest des Textes im Einklang steht.⁵⁶⁴

die nächsten zwei Tage, sondern in seinem Sein selbst zu wählen. *Das Vorlaufen ist die Wahl des Gewissenhabenwollens.*“ (GA 20, 441).

⁵⁶⁴ Ich schließe mich hier der Interpretation von Figal an. Die Lösung müsste folglich darin bestehen, auf diesen dezisionistischen Fremdkörper zu verzichten und das *Gewissen-haben-wollen* unabhängig von einer Wahl zu denken (vgl. Figal 1988, 257 f.). Vgl. dazu auch Sørensen Thaning 2013.

18.3. Eigentliches Mitsein: Fürsorge und Liebe

In diesem Unterkapitel wird Heideggers Konzeption eigentlichen Mitseins untersucht. Die Annäherung an diese Konzeption erfolgt über den Einwand, wonach in der Konzeption eigentlichen Selbstseins das Mitsein nicht angemessen berücksichtigt wird. Dagegen möchte ich darauf hinweisen, dass dem eigentlichen Selbstsein sehr wohl eine Konzeption eigentlichen Mitseins entspricht: die vorspringend-befreiende Fürsorge. Von dieser lässt sich in weiterer Folge zeigen, dass sie deutliche Anklänge an ein christliches Verständnis der Nächstenliebe enthält, das Heidegger vor allem anhand seiner Augustinus-Rezeption kennen gelernt haben dürfte. Um eine kritische Perspektive auf das augustinische Verständnis der Liebe – und damit implizit auch die Konzeption Heideggers – zu gewinnen, beziehe ich Arendts Dissertation in die Überlegungen ein. Den Abschluss bildet eine kritische Evaluation, was das Modell eigentlichen Mitseins zu leisten vermag.

18.3.1. Die vermeintliche Sozialitätslosigkeit des eigentlichen Selbstseins

Wie anhand der Nachzeichnung der Interpretationslinien gezeigt wurde, besteht einer der wichtigsten Einwände gegen die Konzeptionen eigentlichen Selbstseins, die sich bei Heidegger und Kierkegaard finden lassen, darin, dass in ihnen der Bezug zu Anderen keine hinreichende Berücksichtigung findet. Es lassen sich meines Erachtens insbesondere zwei Gründe anführen, die für die Berechtigung dieses Einwands sprechen.

Erstens entsteht der Eindruck, dass die Modifikation des Selbst zum eigentlichen Selbstsein primär in einem geänderten Selbstverhältnis besteht; dieses impliziert zwar auch eine geänderte Haltung in Bezug auf die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse, es wird dadurch aber keine Perspektive eröffnet, die eine Veränderung dieser Verhältnisse zum Ziel hat; von der mit der Modifikation des Selbstverhältnisses einhergehenden geänderten Haltung bleiben diese vielmehr weitgehend unberührt. Im *Natorp-Bericht* schreibt Heidegger zwar, dass die „Bekümmernis“ um das eigene Selbst keine „Weltflucht“ (GA 62, 361) sei, aber es bleibt die Frage bestehen, wie dies genauer zu verstehen ist; denn Heidegger schreibt an dieser Stelle ebenfalls: „Durch die Bekümmernis um die Existenz wird an der faktischen Lage des jeweiligen Lebens nichts geändert. Anders wird das Wie der Lebensbewegtheit, das als solches nie Sache einer Öffentlichkeit und des ‚man‘ werden kann.“ (GA 62, 362) Eine ähnliche Passage findet sich auch in *Sein und Zeit*; in dieser wird der Eindruck bestätigt, dass die Modifikation des Selbst zur Eigentlichkeit keine Veränderung der Verhältnisse impliziert, sondern nur einen geänderten Bezug zu diesen:

Diese *eigentliche* Erschlossenheit modifiziert aber dann gleichursprünglich die in ihr fundierte Entdecktheit der ‚Welt‘ und die Erschlossenheit des Mitdaseins der Anderen. Die zuhandene ‚Welt‘ wird nicht ‚inhaltlich‘ eine andere, der Kreis der Anderen wird nicht ausgewechselt, und

doch ist das verstehende besorgende Sein zum Zuhandenen und das fürsorgende Mitsein mit den Anderen jetzt aus deren eigenstem Selbstseinkönnen heraus bestimmt. (GA 2, 394 f.)

Es spricht also einiges für die Berechtigung dieses ersten Einwands. Es gibt aber auch Passagen, die in eine andere Richtung weisen:

Auch der Entschluß bleibt auf das Man und seine Welt angewiesen. Das zu verstehen, gehört mit zu dem, was er erschließt, sofern die Entschlossenheit erst dem Dasein die eigentliche Durchsichtigkeit gibt. In der Entschlossenheit geht es dem Dasein um sein eigenstes Seinkönnen, das als geworfenes nur auf bestimmte faktische Möglichkeiten sich entwerfen kann. Der Entschluß entzieht sich nicht der ‚Wirklichkeit‘, sondern entdeckt erst das faktisch Mögliche, so zwar, daß er es dergestalt, wie es als eigenstes Seinkönnen im Man möglich ist, ergreift. (GA 2, 396)

Wenn wir uns in unserer Interpretation auf diese letzteren Passagen konzentrieren, dann wäre die Konklusion nicht zwingend, dass die Modifikation des Selbst zum eigentlichen Selbstsein ausschließlich in einem geänderten Bezug besteht; denn dann eröffnet Heidegger hier die Perspektive darauf, dass das eigentliche Selbstsein die Einsicht in die faktische Situation des Handelns ermöglicht und daher gerade eine Auseinandersetzung mit den bestehenden Verhältnissen fordert und fördert.

Meines Erachtens besteht hier ein ungelöster – weil unthematisierter – Konflikt zwischen zwei Perspektiven in Heideggers Konzeption eigentlichen Selbstseins. Dies hängt damit zusammen, dass Heideggers Konzeption eigentlichen Selbstseins auf zwei Quellen rückbezogen ist, die sich stark voneinander unterscheiden: Einerseits lässt sich anhand von Heideggers religionsphänomenologischen Vorlesungen im Studienjahr 1920/21 zeigen, dass er in seiner Deutung urchristlicher Religiosität eine Konzeption eigentlichen Selbstseins entwickelt, der zufolge dieses in der Bekümmernis um ein geändertes Selbstverhältnis besteht, was zwar den darin implizierten Bezug auf die bestehenden Verhältnisse mit umfasst, ansonsten aber vorschreibt, dass diese Verhältnisse das Selbst möglichst nicht bekümmern sollen.⁵⁶⁵ Andererseits steht mit Aristoteles ein Denker Pate, dessen Denken gerade auf die praktische Situation des Handelns abzielt, wie sie in der *phronesis* erschlossen wird (vgl. Volpi 2007). Je nachdem, welche dieser beiden Quellen sich in den Vordergrund drängt, impliziert dies eine vollkommen andere Bezugnahme auf die bestehenden Verhältnisse: Zum einen wird ein Streben danach empfohlen, von den Gegebenheiten möglichst unbetroffen zu sein; zum anderen wird die Sorge darum propagiert, die Handlungsoptionen der gegebenen Situation allererst eigentlich zu erschließen. In Hinblick auf den systematischen Aufbau von *Sein und Zeit* besteht die wesentliche Frage darin, wie sich das eigentliche Selbst zu den Normen des Man verhält: Lässt das eigentliche Selbstsein diese Normen bestehen, wie es die erste Deutung nahelegt; oder zielt es darauf ab, eine Perspektive zu eröffnen, die

⁵⁶⁵ Siehe Kapitel 11.5.4 bis 11.8.

einen kritischen Umgang mit ihnen und in weiterer Folge auch ihre Veränderung ermöglicht?⁵⁶⁶

Obwohl der damit skizzierte erste Einwand eine sehr wichtige Thematik darstellt, möchte ich mich in weiterer Folge darauf beschränken, den zweiten Einwand im Detail zu prüfen. Dieser besteht darin, dass die Modifikation des Selbst zum eigentlichen Selbstsein als ein Anliegen konzipiert zu sein scheint, das prinzipiell nicht gemeinsam verfolgt werden kann; es scheint sogar so zu sein, dass dieses Anliegen überhaupt nicht mit anderen geteilt werden kann. Für das Verhältnis von Heidegger und Kierkegaard ist dieser Einwand von besonderem Interesse, weil es sich dabei um eine Gedankenfigur handelt, die herkömmlicherweise eindeutig mit Kierkegaard in Verbindung gebracht wird. Wenn wir uns zum Beispiel an Haeckers Übersetzung von *Kritik der Gegenwart* halten, dann ist vollkommen klar: Ein Ausbrechen aus der Menge und ihren konformistischen Konsequenzen ist nur für den Einzelnen möglich, und zwar im Ergreifen seiner Innerlichkeit, die sich der Öffentlichkeit der Menge prinzipiell entzieht; die einzige „Rettung“ vor den Auswirkungen der Menge ist der Rückzug in die eigene Innerlichkeit, also die Bekümmernis um eine Änderung des eigenen Selbstverhältnisses; eine soziale Dimension kann diese „Rettung“ nicht haben, weil diese einen Rückfall in die öffentliche Einflussosphäre der Menge implizieren würde (vgl. Haecker 1914g, 61). In weiterer Folge soll jedoch gezeigt werden, dass die eben skizzierte Deutung eine sehr einseitige ist und sich bei genauerer Betrachtung herausstellt, dass die Konzeption eigentlichen Selbstseins, die bei Heidegger (und Kierkegaard) zu finden ist, keineswegs so individualistisch oder gar solipsistisch ist, wie manchmal behauptet wird; seine Konzeption eigentlichen Selbstseins ist vielmehr auf das Engste verwoben mit einem korrespondierenden Verständnis eigentlichen Mitseins. Es wird sich im Rahmen der folgenden Interpretation jedoch auch zeigen, dass diese Konzeption eigentlichen Mitseins keineswegs unproblematisch ist.

⁵⁶⁶ Luckner versteht im Sinn der zweiten Deutung eigentliches Selbstsein als „Regelsetzungskompetenz“ (Luckner 2007, 160). Es ist aber leicht ersichtlich, dass das individualistische, eigentliche Selbst, das Heidegger im zweiten Kapitel des zweiten Abschnitts von *Sein und Zeit* vorstellt, an dieser Aufgabe scheitern muss. Denn alleine können wir die Verhältnisse nicht ändern; einem, einzelnen Dasein bleibt nur die Möglichkeit, sich um seinen Bezug zu den Verhältnissen zu bekümmern und dabei normkonform oder normabweichend zu handeln. Verändern können wir die Verhältnisse nur gemeinsam (vgl. Schmid 2012, 307 f.). Hier setzt die Kritik von Arendt ein, die darin besteht, dass Heidegger letztlich politisches Handeln nicht erreicht, weil er einem klassischen, individualistischen Vorurteil der Philosophie unterliegt: „It lies in the nature of philosophy to deal with man in the singular, whereas politics could not even be conceived of if men did not exist in the plural. Or to put it another way: the experiences of the philosopher – insofar as he is a philosopher – are with solitude, while for man – insofar as he is political – solitude is an essential but nevertheless marginal experience.“ (Arendt 1994, 443)

18.3.2. Eigentliches Mitsein als vorspringend-befreiende Fürsorge

Heidegger selbst verwendet in *Sein und Zeit* einige Mühen darauf, mit Nachdruck auf den Zusammenhang von eigentlichem Selbstsein und eigentlichem Mitsein hinzuweisen. Er schreibt explizit und unmissverständlich, dass das eigentliche Selbstsein gerade auch ein eigentliches Mitsein impliziert:

Die Entschlossenheit löst als *eigentliches Selbstsein* das Dasein nicht von seiner Welt ab, isoliert es nicht auf ein freischwebendes Ich. Wie sollte sie das auch – wo sie doch als eigentliche Entschlossenheit nichts anderes als das *In-der-Welt-sein eigentlich* ist. Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen. (GA 2, 395)

Heidegger lässt keinen Zweifel daran, dass „Sein bei“ und „Miteinandersein mit“ konstitutive Bestandteile eigentlichen Selbstseins sind: „Das Dasein ist eigentlich es selbst nur, sofern es sich *als* besorgendes Sein bei ... und fürsorgendes Sein mit ... primär auf sein eigenstes Seinkönnen, nicht aber auf die Möglichkeit des Man-selbst entwirft.“ (GA 2, 350) Er hält entschieden fest, dass die Modifikation des Selbstseins zu seiner Eigentlichkeit keine Abkehr von der Welt und keinen Abbruch der Beziehungen zu Anderen impliziert. Eigentliches Selbstsein ist vielmehr als Ermöglichungsbedingung für eigentliches „Sein bei“ und eigentliches Mitsein zu begreifen. Aus diesen Zitaten wird ersichtlich, dass eine angemessene Interpretation von Heideggers Konzeption eigentlichen Selbstseins das damit korrespondierende Verständnis eigentlichen Mitseins berücksichtigen muss. Diese Sichtweise impliziert eine Verschiebung der entscheidenden interpretatorischen Frage: Diese besteht nun nicht mehr darin, ob sich bei Heidegger eine Konzeption eigentlichen Mitseins finden lässt; vielmehr gilt es zu fragen, worin diese Konzeption besteht und ob sie zu leisten vermag, was von ihr erwartet wird.⁵⁶⁷

Tatsächlich scheint gerade dies auch die Anfrage zu sein, die bei genauerer Betrachtung an Heidegger gerichtet wird. In richtungsweisender Form wurde diese von Theunissen vorgetragen, der den Zusammenhang von eigentlichem Selbstsein und Mitsein folgendermaßen charakterisiert: „Der konkrete Zusammenhang von Vereinzelung und eigentlicher Vergemeinschaftung liegt darin, daß das Ergreifen des Eigensten allererst den Blick freigibt für das Fremdeste des Fremden – als das Eigenste des Anderen.“ (Theunissen 1965, 179) Daran knüpft er sogleich seine Kritik an: „Das Seinlassen aber, das positiv die Anerkenntnis des Eigensten des Anderen darstellt, ist negativ die Auflösung aller direkten Verbindungen zwischen den Anderen und mir. Es kann die

⁵⁶⁷ Michalski sieht dies ähnlich: Es sei einfach zu zeigen, „daß mit der Eigentlichkeit des Daseins das Mitsein nicht nur nicht verschwindet, sondern als eigentliches Mitsein allererst eröffnet wird. Noch nicht hinreichend gezeigt ist dagegen, ob und wie das Mitsein mehr als nur eine Folgeerscheinung, ein zusätzliches Indiz für die Eigentlichkeit sein kann“ (Michalski 1997, 223).

Anderen nur *zu sich selbst* befreien, indem es sie *von mir* befreit.“ (Theunissen 1965, 179) Der Einwand von Theunissen lautet also, dass sich bei Heidegger zwar eine Konzeption eigentlichen Mitseins findet, dass diese aber gerade nicht leistet, was er sich davon verspricht, nämlich eine Aufwertung der Verbindung zwischen dem eigentlichen Selbst und den Anderen. Laut Theunissen zielt sie gerade auf das Gegenteil, nämlich eine strikte Abtrennung von Selbst und Anderem, damit beide sich vom Anderen befreit um ihr jeweiliges Selbstsein kümmern können.

Ferner wies bereits Theunissen darauf hin, dass dem alltäglich-uneigentlichen und dem eigentlichen Mitsein bei Heidegger die beiden Modifikationen der Fürsorge entsprechen: die einspringend-beherrschende und die vorspringend-befreiende (vgl. Theunissen 1965, 179).⁵⁶⁸ Die einspringend-beherrschende Fürsorge besteht darin, dass sie „dem Anderen die ‚Sorge‘ gleichsam abnehmen und im Besorgen sich an seine Stelle setzen, für ihn *einspringen*“ kann; dies beinhaltet die Gefahr, dass „der Andere zum Abhängigen und Beherrschten“ wird, „mag diese Herrschaft auch eine stillschweigende sein und dem Beherrschten verborgen bleiben“ (GA 2, 163). Dagegen besteht die vorspringend-befreiende Fürsorge darin, dass sie „für den Anderen nicht so sehr einspringt, als daß sie ihm in seinem existenziellen Seinkönnen *vorauspringt*, nicht um ihm die ‚Sorge‘ abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben“; dadurch verhilft sie „dem Anderen dazu, *in* seiner Sorge sich durchsichtig und *für* sie *frei* zu werden“ (GA 2, 163). Das eigentliche Mitsein der vorspringend-befreienden Fürsorge bestimmt Heidegger als ein Seinlassen des Anderen: „Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen ‚sein‘ zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen.“ (GA 2, 395)

Mehr als diese wenigen Definitionen finden sich bei Heidegger jedoch nicht zur Thematik der Fürsorge. Die entsprechenden Ausführungen, sowohl in *Sein und Zeit* als auch in den umliegenden Vorlesungen, bleiben vage. Systematisch macht Heidegger in seiner Daseinsanalytik deutlich, dass „Besorgen und Fürsorge [...] gleich ursprüngliche Möglichkeiten des Daseins“ (GA 21, 226) sind. Besorgen bezieht sich dabei auf den Umgang mit den Dingen, in *Sein und Zeit* in erster Linie als Zuhandene gefasst; Fürsorge auf das Zusammensein mit Mitdasein. Besorgen und Fürsorge zusammen genommen ergeben die Formen des „Sein bei“ des Daseins, des auf Gegenwart bezogenen

⁵⁶⁸ Die Ausführungen zur Fürsorge sind in § 26 schlecht eingeordnet, weil es missverständlich ist, dass in unmittelbarer Nachbarschaft zu den Analysen des Man die uneigentliche und die eigentliche Modifikation dieser Struktur behandelt wird. Diese (Un-)Ordnung in *Sein und Zeit* (die darin besteht, dass unter der Überschrift uneigentlichen Selbstseins nicht nur Verfallensformen, sondern auch modal indifferente und eigentliche Formen des Daseins behandelt wurden) war Anlass für zahlreiche Verständnisschwierigkeiten und daraus resultierende Diskussionen in der Forschungsliteratur. Siehe Kapitel 12.3.

Strukturmoments der Sorge. Heidegger spricht daher auch von „besorgend-fürsorgende[r] Sorge“ (GA 21, 225). Im Gegensatz zu den umfangreichen Analysen des Besorgens bleibt die Fürsorge unterbelichtet. Auch der Zusammenhang von Besorgen und Fürsorge wird nirgends eigens thematisiert. Es lässt sich zudem kritisch anmerken, dass mit dem Begriff der Fürsorge eine unvollständige Taxonomie des Zusammenseins mit Anderen gegeben wird. Insbesondere die Beschränkung auf zwei Modi der Fürsorge scheint als eine ungerechtfertigte Verengung der Phänomene. Heidegger deutet zwar an, dass es hier vielfältige Modifikationen gibt: „Für-, Wider-, Ohne-einandersein, das Aneinandervorbeigehen, das Einander-nichts-angehen sind mögliche Weisen der Fürsorge.“ (GA 2, 162) Zur Analyse dieser Strukturen leistet er jedoch keinen Beitrag. Schließlich ist auffällig, dass Dimensionen des Gemeinsamen in der Fürsorge völlig fehlen: Phänomene, in denen wir etwas nicht für-, gegen- oder ohne-einander, sondern *miteinander* tun, werden von Heidegger nicht einmal erwähnt.⁵⁶⁹

18.3.3. Heideggers eigentliches Mitsein und Kierkegaards Ethik der Liebe

Nach diesen kritischen Anmerkungen zur Rolle der Fürsorge in *Sein und Zeit* möchte ich zum Modus des eigentlichen Mitseins, der vorspringend-befreienden Fürsorge, zurückkommen. Hier scheint eine bemerkenswerte Parallele zu Ausführungen Kierkegaards herstellbar zu sein. Schon Theunissen – seines Zeichens ein hervorragender Kenner Kierkegaards – hat in Zusammenhang mit seiner kritischen Einschätzung, dass die vorspringend-befreiende Fürsorge Heideggers den Anderen nur indirekt beträfe, eine Verbindung zu Kierkegaards „indirekter Mitteilung“ hergestellt (vgl. Theunissen 1965, 181). Neuere Forschungen würden es nahelegen, in diesem Zusammenhang auch auf Kierkegaards *Die Taten der Liebe* einzugehen, denn in dieser Schrift finden sich seine prononciertesten Ausführungen zur – für ihn ethischen Frage – des eigentlichen Mitseins.⁵⁷⁰ Bereits 1890 wurde diese Schrift unter dem eigenwilligen Titel *Leben und Walten*

⁵⁶⁹ Die Einengung geht schon mit der Terminologie einher, wie besonders in der Vorlesung vom WS 1925/26 ersichtlich wird, wo Heidegger zunächst den offener wirkenden Begriff der „Mitsorge“ einführt, ihn aber gleich durch „Fürsorge“ präzisiert und damit verengt (vgl. GA 21, 223).

⁵⁷⁰ Obwohl diese Schrift schon früh ins Deutsche übersetzt wurde, handelt es sich dabei um ein langjähriges Stiefkind der deutschen Kierkegaard-Rezeption. Das hängt sicherlich damit zusammen, dass die Rezeption durch die Kommentare, mit denen Schrempf seine Herausgabe begleitete (vgl. SER LWL, 397-408), und dann insbesondere durch die Arbeiten von Hirsch (1930-1933) und Adorno ([1931] 2003) geprägt wurde, die Kierkegaard allesamt auf einen strikten Denker der Innerlichkeit festlegten. Das ist wohl mit ein Grund dafür, dass Theunissen diese Schrift in seiner Einschätzung nicht berücksichtigte. Erst in den letzten zwanzig Jahren wurde dieser Schrift größere Aufmerksamkeit zuteil; eine wichtige Rolle spielten dafür die Arbeiten von Grøn (vgl. Grøn 2002). Noch 1998 kommt Lincoln in seinem Rezeptionsbericht zur Konklusion, dass *Die Taten der Liebe* „im deutschen Sprachraum immer noch ein weitgehend unbekanntes Buch ist, ein weißer Fleck in der Landschaft nicht nur der Kierkegaard-Forschung, sondern der Theologie- und Philosophiege-

der *Liebe* erstmals in deutscher Sprache veröffentlicht und 1924 wurde sie im Rahmen der Ausgabe der *Erbaulichen Reden* neu herausgegeben.⁵⁷¹ Wir können bei *Die Taten der Liebe* also einerseits davon ausgehen, dass diese Schrift Heidegger zugänglich war, müssen aber andererseits feststellen, dass sich kein eindeutiger Hinweis darauf finden lässt, dass Heidegger sie gelesen hat.⁵⁷²

Obwohl inhaltliche Parallelen zwischen Heideggers Verständnis eigentlichen Mitseins und Kierkegaards Ethik der Liebe geradezu dazu einladen, diese im Rahmen einer vergleichenden Studien zu behandeln, muss im Rahmen dieser Arbeit konstatiert werden, dass über einen tatsächlichen Einfluss von Kierkegaards Ausführungen zur Liebe auf Heideggers Konzeption eigentlichen Mitseins nur spekuliert werden kann. Ein Blick auf Heideggers intellektuelle Entwicklung legt zudem nahe, dass es deutlich wahrscheinlicher ist, dass diese Gemeinsamkeit nicht auf einer Rezeption Kierkegaards durch Heidegger beruht – Heidegger mag Kierkegaards Schrift mitunter gelesen haben, sie scheint ihm aber nicht zur Inspirationsquelle geworden zu sein –, sondern viel eher darauf, dass beide an eine gemeinsame Tradition anknüpfen: den christlichen Liebesbegriff. Es lässt sich zudem zeigen, dass für die Entwicklung von Heideggers Verständnis der Liebe vorrangig eine andere Quelle ausschlaggebend war: Augustinus.

schichte des 19. Jahrhunderts“ (Lincoln 1998, 231). Ein wesentlich geändertes Bild präsentiert Dalferth in der Einleitung zu dem von ihm 2002 herausgegebenen Sammelband *Ethik der Liebe*, der die erste und einzige deutschsprachige Publikation ist, die sich dezidiert mit *Die Taten der Liebe* auseinandersetzt: „Die *Taten der Liebe* werden heute verschieden gelesen und interpretiert, nicht mehr nur auf der viel kritisierten Linie der angeblichen ‚Innerlichkeitsemphase‘ Kierkegaards. Kierkegaard denkt viel ‚ontologischer‘ und ‚praktologischer‘ als es die existenzialistische Interpretation dieses Textes nahelegt, die im deutschsprachigen Diskussionszusammenhang noch immer vorherrscht.“ (Dalferth 2002, vi)

⁵⁷¹ Siehe Kapitel 3.4. Es ist interessant, dass die Entwürfe zur *Dialektik der ethischen und ethisch-religiösen Mitteilung* 1847 in engem Zusammenhang mit *Die Taten der Liebe* entstanden sind. Während der Arbeit an *Die Taten der Liebe* kam Kierkegaard die Idee, Vorlesungen zur Dialektik der Mitteilung zu verfassen, woraufhin er die Arbeiten an den Reden unterbrach, um sich den Vorlesungsentwürfen zu widmen; nach dem Abbruch des Plans, eine Vorlesung zu gestalten, setzte Kierkegaard die Arbeiten an *Die Taten der Liebe* fort und schloss sie bald darauf ab (vgl. SKS-K 9, 73-95 und SKS-K 27, 798-800). Auch abgesehen von dieser engen Verknüpfung der Entstehungsgeschichten lässt sich die Zusammengehörigkeit dieser Texte erkennen, sofern es auch in *Die Taten der Liebe* um die Frage der Mitteilung geht (vgl. Bühler 2002).

⁵⁷² Es gibt einen einzigen Hinweis, dass Heidegger von der Existenz dieser Übersetzung wusste. Am 6. August 1923 schreibt Löwith an Heidegger: „Aber eine mir unbekannte Kierkegaard-Schrift bekam ich dadurch geliehen: ‚Leben und Walten der Liebe‘, Leipzig 1890, Richter, übersetzt von Donner. Entstand vor der ‚Einübung‘ und ist ähnlich, wenn auch weniger straff gehalten. Nicht gleichwertig in allen Kapiteln, aber in der Auslegungstendenz methodisch oft ebenso durchsichtig und still rein wie die christlichen Reden und Einübung.“ (Heidegger/Löwith 2014, o.S.)

18.3.4. Fürsorge und Liebe

Wir haben gesehen, dass Heideggers Ausführungen zum Begriff der Fürsorge in *Sein und Zeit* und umliegenden Vorlesungen im Stadium von Andeutungen verbleiben. Es ist daher schwierig, den Gehalt dieser Struktur genau zu fassen. Meines Erachtens gibt es jedoch eine interessante, verborgene Vorgeschichte dieses Konzepts. Ich möchte in weiterer Folge zeigen, dass es für ein Verständnis der vorspringend-befreienden Fürsorge dienlich ist, Heideggers Konzeption der Liebe zu berücksichtigen. Eine Betrachtung von Heideggers Verständnis der Liebe legt nämlich nahe, dass es sich bei der vorspringend-befreienden Fürsorge um eine existenzial-ontologische Anknüpfung an den Liebesbegriff handelt, den Heidegger bereits in seinen frühen Freiburger Vorlesungen entwickelt. Insbesondere der zentrale Gedanke, dass eigentliches Mitsein im Seinlassen des Anderen bestehe, wird erst durch diese Vorgeschichte des Begriffs verständlich. Die folgenden Ausführungen liefern auch die Bestätigung für die Behauptung, dass es in erster Linie Augustinus war, der für Heideggers Liebesverständnisses Pate stand.⁵⁷³

Heidegger skizzierte seine grundlegenden Gedanken zum Liebesbegriff in einer kurzen Passage seiner *Augustinus-Vorlesung* vom SS 1921. Das Verständnis von Liebe, das Heidegger hier entfaltet, soll nur anhand von wenigen Zitaten in seinen Grundzügen skizziert werden. Zunächst bedeutet Liebe im hier zu entwickelnden Sinn, dass der Andere nicht aufgrund meiner eigenen Interessen geliebt wird, sondern um seiner selbst willen. Die Liebe des Anderen darf nicht auf dessen Verzehr hinauslaufen, sondern muss den Wunsch implizieren, der Andere möge sein und sich in seinem Sein entfalten:

Jede Liebe schließt in sich ein gewisses Wohlwollen (*benevolentia*) für den ein, welcher geliebt wird. (Sinnliche Liebe = *amor*. *Dilectio* bezieht sich auf Höherwertiges.) Wir lieben nicht so den Menschen, wie der Herr Petrus frug: Liebst du mich? Aber auch so sollen wir den Menschen nicht lieben wie die Schlemmer reden, wenn sie sagen: ich liebe Krammetsvögel. Der Schlemmer liebt sie nur, um sie umzubringen. Er liebt sie also, damit sie nicht sind (*non esse*). So darf man nicht Menschen lieben, daß man sie in den eigenen Zweck hineinstellt. (GA 60, 291)

Das würde auch für die Fürsorge bedeuten, dass sie nicht Umwillen meiner selbst sein darf, sondern sich Umwillen des Anderen vollziehen muss. Dies scheint für beide positiven Modi der Fürsorge zuzutreffen. Auch die einspringend-beherrschende Fürsorge ist Umwillen des Anderen, wenn auch so, dass sie ihm seine Sorge abnimmt.

Wichtig ist es für Heidegger ferner zu betonen, dass es der Liebe nicht darauf ankommen darf, wie sie sich in der Welt äußert und welche Werke sie vollbringt:

⁵⁷³ Die folgenden Ausführungen berufen sich auf Tömmels Darstellung von Heideggers Liebesbegriff (vgl. Tömmel 2013, 49-187).

Da der liebt, genügt das reine Wohlwollen als solches. Wir sollen und dürfen nicht wünschen, daß es Elende gibt, damit wir dadurch instandgesetzt werden, gute Werke zu leisten. Nimm das menschliche Elend weg, und das gute Werk verschwindet! Das Werk der Barmherzigkeit verschwindet, aber die Glut der edlen Liebe bleibt. [...] Rein ist solche Liebe und edler, wenn der Andere elend ist, überhebst du dich leicht, sprichst dir selbst die Leistung zu und siehst den anderen, dem du etwas schenkst, als dir unterwürfig. (GA 60, 291)

Es zeichnet sich hier ein Bild der Liebe ab, wonach sie in menschlichen Belangen gerade danach trachten soll, nichts geben zu wollen; denn ein solcher materieller Ausdruck würde für die Liebe eine Gefahr darstellen: „Wünsche dir also einen Gleichgestellten, dem du in menschlichen Dingen nichts geben kannst, damit der mit ihm unter dem Einen steht, dem überhaupt nichts von Menschen gegeben werden kann. In diesem optare eignest du dir die Möglichkeit des echten Liebens zu.“ (GA 60, 291) Wahre Liebe findet also gerade und vielleicht sogar nur in einem Verhältnis statt, in dem sich die Liebenden nichts zu geben haben; sie verzichtet auf tatsächliches mit- und füreinander handeln.⁵⁷⁴

Es folgt die zentrale Definition der Liebe: „Die eigentliche Liebe hat die Grundtendenz auf das dilectum, ut sit. Liebe ist also Wille zum Sein des Geliebten.“⁵⁷⁵ (GA 60, 291 f.) Die so bestimmte Liebe kann sich als Selbstliebe, mitmenschliche Liebe und Gotteslie-

⁵⁷⁴ Tömmel merkt an, dass es bemerkenswert ist, dass das Wohlwollen bei Augustinus „nicht nur vom Interesse befreit, sondern auch vom Wohltun, vom Handeln also, unterschieden wird“ (Tömmel 2013, 124). Dies erinnert frappierend an Kierkegaards Ausführungen zur Barmherzigkeit, in der diesem Thema gewidmeten Reden in *Die Taten der Liebe* (vgl. SER LWL, 324-340 / SKS 9, 312-326). Schrempf kritisiert diese Sicht in seinem Nachwort aufs Heftigste (vgl. SER LWL, 397-408).

⁵⁷⁵ Heidegger kondensiert sein Liebesverständnis in die berühmte Formel: „volo, ut sis“, die sich hier in leicht abgewandelter Form erstmals findet. Bekannt ist die Formulierung vor allem aus einem Brief Heideggers an Arendt aus dem Jahr 1925 „Amo heißt volo, ut sis, sagt einmal Augustinus: ich liebe Dich – ich will, daß Du seiest, was Du bist.“ (Arendt/Heidegger 1998, 31) Zwei Jahre später wiederholt Heidegger diese Bestimmung in einem weiteren Brief an Arendt: „Volo, ut sis! Das ist die einzige Antwort, die ich für Deinen so lieben Brief finde.“ (Arendt/Heidegger 1998, 59) Diese biographische Brisanz ist sicherlich mit ein Grund für die Faszination, welche diese Wendung bei manchen Kommentatoren ausgelöst hat. Bemerkenswert ist auch die Wirkung, welche dieser Anspruch auf Arendt hatte: „Es ist wohl keine Übertreibung zu sagen, daß *volo ut sis* Hannah Arendt ein Leben lang begleitet hat.“ (Tömmel 2013, 322) Diese Wirkung darf jedoch nicht als die einer unselbständigen Abhängigkeit gedacht werden, ganz im Gegenteil: Bereits in ihrer 1928 bei Jaspers eingereichten Dissertation erwies sich Arendt, wie gleich noch zu sehen sein wird, als scharfe Kritikerin des augustinish-heideggerschen Liebesbegriffs. Heidegger nannte diese Definition der Liebe auch in anderen Kontexten. So schrieb er 1928 an Elisabeth Blochmann: „Volo, ut sis, ich will, daß Du seiest, so interpretiert einmal Augustinus die Liebe. Und er erkennt sie damit als innerste Freiheit des Einen zum Anderen.“ (Heidegger/Blochmann 1989, 23) Auch der späte Heidegger verwies vereinzelt auf diese Bestimmung: „Wohl die tiefste Deutung dessen, was Liebe ist, steht bei Augustinus, in dem Wort, das lautet: ‚amo volo ut sis‘ ‚ich liebe, das heißt, ich will, daß das Geliebte sei, was es ist. Liebe ist das Sein-lassen in einem tieferen Sinn, demgemäß es das Wesen hervorruft.“ (Heidegger/Ficker 2004, 136 f.) In seinem Band *Gedachtes* findet sich ebenfalls ein Eintrag mit der Überschrift „*Amo: volo ut sis*“: „Daß wir früh uns dies erzählten / sagt, was lang wir selbst verfehlten, / spät erst hören als ein Fragen, / das uns ruft, es auszutragen, / um das Wort dann wahr zu lesen: / ‚Wie bereit ich’s, daß du wohnst im Wesen?‘“ (GA 81, 109). Zur Herkunft dieser Wendung, die sich in dieser Form nicht direkt bei Augustinus findet, vgl. Tömmel 2013, 121-125.

be vollziehen; hier berücksichtige ich nur die Dimension der zwischenmenschlichen Liebe: „Mitweltliche Liebe hat den Sinn, dem geliebten Anderen zur Existenz zu verhelfen, so daß er zu sich selbst kommt.“ (GA 60, 291) Anhand dieser Definition der Liebe wird verständlich, wie Heidegger dazu kommt, die vorspringend-befreiende Fürsorge als ein Seinlassen des Anderen zu konzipieren. Der Liebe geht es darum, dem Anderen zu seinem Sein zu verhelfen. Sie wünscht und will, dass der Andere ist und sich in seinem Sein entfaltet. Daher muss sie den Anderen in seinem Sein freigeben und ihn dabei unterstützen, dieses aus sich selbst heraus zu übernehmen und zur Entfaltung zu bringen.

Liebe ist für Heidegger also wesentlich durch den Wunsch nach und die Sorgen um das Sein des Geliebten bestimmt. Tömmel macht in ihrer Interpretation aber darauf aufmerksam, dass der besondere Charakter dieser Sorge um das Sein des Geliebten nicht übersehen werden darf: „Der Liebende bei Heidegger bejaht nicht Existenz und Nähe des anderen als solche; vielmehr zeigt sich bei ihm dieselbe Sorge, die auch die Liebenden bei Augustinus, Eckhart oder Kierkegaard umtreibt: daß der Andere seine Existenz verfehlen könnte.“ (Tömmel 2013, 132) Liebe richtet sich nicht einfach auf den Anderen, wie er mir konkret gegenübertritt, sondern ist mit einem „Wesensblick“ (Tömmel 2013, 133) verbunden. Der Liebe geht es nicht um das faktische Sein des Geliebten, sondern um dessen Wesen, das als seine Möglichkeit erst erschaut werden muss: „Weil die Liebe in ihrem Blick für das Ideal hellseherisch ist, bezieht sie sich nicht auf die Gegenwart, sondern auf die Zukunft, sie bestätigt nicht die Wirklichkeit, sondern ergreift die *Möglichkeit* des anderen.“ (Tömmel 2013, 136) Die Liebe möchte dem Anderen zu seinem eigentlichen Sein verhelfen. Die Sorge um das Sein des Geliebten begründet sich darin, dass dieses eigentliche Sein dem Geliebten zwar vorgezeichnet ist und eine Möglichkeit seiner Existenz darstellt, dass es aber auch verfehlt werden kann. Daher braucht es die Unterstützung, die es dem Anderen ermöglicht, sich in seinem eigentlichen Sein zu entfalten. Dieser Gedanke scheint auch hinter den Überlegungen zur vorspringend-befreienden Fürsorge zu stecken: Sie hat das Ziel, dem Anderen dazu zu verhelfen, sein eigenes eigentliches Sein zu erblicken und dafür frei zu werden, sich auf dieses hin zu entwerfen.

18.3.5. Arendts kritische Analyse des augustinischen Liebesbegriffs als Abrechnung mit Heidegger

Welche Prämissen liegen dieser Konzeption eigentlichen Mitseins anhand eines christlichen Modells der Nächstenliebe zugrunde und welche Konsequenzen für das Verständnis zwischenmenschlicher Beziehungen folgen daraus? Um diese Frage zu beantworten, werde ich Arendts 1928 verfasste Dissertation *Der Liebesbegriff bei Augustin* heranziehen. Mit dieser Arbeit promovierte Arendt bei Jaspers in Heidelberg, wo sie ab dem SS 1926 studierte. Arendt hatte ihr Studium im WS 1924/25 in Marburg begon-

nen, wo Heidegger seit dem WS 1923/24 lehrte. Die beiden kamen sich schnell näher und es entwickelte sich eine Affäre zwischen der damals 18-jährigen Studentin und dem 35-jährigen Professor. Die Affäre kam Anfang 1926 an ein Ende, als Arendt beschloss, nach Heidelberg zu wechseln. Die Beziehung mit Arendt ist im Kontext von Heideggers Liebesverständnis nicht nur von biographischem Interesse, sondern hat philosophische Relevanz. Einerseits hat Heidegger wesentliche Überlegungen zur Liebe in seinen Briefen an Arendt entfaltet (vgl. Arendt/Heidegger 1998, 11-63). Andererseits kann Arendt als die herausragende Kennerin von Heideggers Liebesverständnis angesehen werden, weil sie nicht nur die Adressatin und Erstleserin seiner Briefe war, sondern aus der Korrespondenz auch ersichtlich wird, dass Heideggers Briefe auf der Basis intensiver Gespräche geschrieben sind, die regelmäßig auch um philosophische Themen kreisten. Es ist daher auch naheliegend, dass Arendt Augustinus' Liebesbegriff durch Heidegger kennen lernte. Zwar saß sie nicht in seiner *Augustinus-Vorlesung*, die der Nachwelt als Quelle dient, weil sie erst ein paar Jahre später seine Studentin wurde. Doch hatte sie aus persönlichen Gesprächen vermutlich einen tieferen Einblick, als ihn die Nachwelt anhand der wenigen überlieferten Schriftstücke hat. Es kann daher davon ausgegangen werden, dass bei Arendts Kritik an Augustinus immer auch Heidegger im Hintergrund steht.

Was hat Arendt in ihrer Dissertation zum Liebesbegriff bei Augustinus und damit implizit auch zu Heideggers Liebesverständnis – und das daran anknüpfende Modell eigentlichen Mitseins – zu sagen? Zunächst ist Arendt sehr skeptisch, ob die Liebe wirklich Umwillen des Anderen ist. Obwohl viel vom Seinlassen und dem Willen zum Sein des Geliebten die Rede ist, betont Arendt, dass sich zeigen lässt, dass „die Nächstenliebe ganz konsequent gebunden bleibt an den Einzelnen und seine Sorge um das eigene Seelenheil, d.h. daß die Frage, die dem Verständnis der Nächstenliebe, wie Jesus sie gebot, zugrunde liegt, heißt: Wie kann ich als ein von Gott Ergriffener und von der Welt Abgetrennter dennoch in der Welt leben?“ (Arendt 2003, 99) Es gehe demnach in der Liebe und analog auch in den Modi der Fürsorge eigentlich gar nicht um die Frage, was ich für den Anderen tun kann, sondern um die Frage, wie ich mich verhalten soll, um in dieser Welt adäquat zu leben. Entscheidend sei nicht das Wohl des Anderen, sondern mein eigenes Wohl; und die Sorge um mich selbst bringt mich dazu, mein Verhältnis zu Anderen zu klären.

Die entscheidende Frage lautet also nicht: Was kann ich für den Anderen tun? sondern: Wie kann ich mich zu Anderen in der rechten Weise verhalten, um mein Seelenheil zu gewährleisten? Die Lösung, welche die Nächstenliebe für diese Frage bereitstellt, hat weitreichende Konsequenzen für das Selbstverhältnis und die zwischenmenschlichen Beziehungen:

In der angenommenen Liebe hat die Creatura sich selbst verleugnet, sie liebt und haßt sicut Deus. In dem Verzicht auf sich selbst verzichtet sie zugleich auf alle weltlichen Bezüge. [...]

Damit verliert der Andere, der Nächste, seinen in seiner konkreten weltlichen Existenz liegenden Sinn für sie – etwa als Freund oder als Feind –: er ist [...] nur noch Gottes creatura [...]. In diese sich selbst und die eigenen Bindungen verleugnenden Liebe begegnen alle Menschen, und sie haben alle gleich viel oder besser gleich wenig Relevanz für das eigene Sein. Die an ihren eigenen Ursprung gebundene creatura liebt den Anderen weder um seinetwillen noch um ihrer selbst willen, [die Nächstenliebe] läßt den Liebenden selbst in der absoluten *Isolierung*, und die Welt bleibt für diese isolierte Existenz die eremus. In der Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe wird diese Isolierung gerade in Bezug auf die Welt, in der die creatura ja auch als isolierte lebt, realisiert und nicht etwa vernichtet. (Arendt 2003, 100)

Die kritische Pointe von Arendts Analyse ist, dass die Nächstenliebe den Geliebten nicht aufgrund seines konkreten Seins liebt, sondern nur die „Äqualität“ in ihm: „Der Nächste ist Nächster nur, insofern er sich in dieselbe Relation zu Gott stellt wie ich mich selbst.“ (Arendt 2003, 52)

Anhand dieser kritischen Überlegungen wird erstens verständlich, wieso die Liebe nach keiner weltlichen Verwirklichung trachten darf, sondern darauf achten muss, weltlich nichts geben zu können, um sich ihre Reinheit zu bewahren. Dazu ist eine Stelle aus Heideggers Briefen an Arendt bemerkenswert, an der deutlich wird, dass er die Abwesenheit des Geliebten nicht als einen defizitären Modus der Liebe betrachtet, sondern als einen Zustand ihrer möglichen höchsten Erfüllung: „Liebste! Wäre die Liebe noch das große Glauben, das mit ihr in der Seele anhebt, wenn ihr nicht gerade das aufbehalten bliebe, zu warten und zu behüten? Dieses Warten dürfen dem Geliebten zu – ist das Wundervollste – denn in ihm ist das Geliebte gerade wart.“ (Arendt/Heidegger 1998, 28). Liebe zielt für Heidegger nicht auf ein Zusammensein mit dem Anderen – ein gemeinsames Leben –, sondern muss sich gerade in dessen Fehlen entfalten: „Liebe als Vermögen der Möglichkeit darf, mit anderen Worten, nicht wirklich werden, wenn sie ihr ursprüngliches Wesen bewahren will.“ (Tömmel 2013, 139)

Zweitens erscheint auch der Wesensblick, der dem Seinlassen des Geliebten zugrunde liegt, durch Arendts Interpretation in einem anderen Licht: „Jede Frage nach dem Anderen fragt hier gerade nicht nach seiner weltlichen Bedeutsamkeit, sondern nach seinem Sein vor Gott. In diesem Sein vor Gott aber sind alle Menschen aequales, gleich sündig.“ (Arendt 2003, 112) Arendt macht deutlich, dass mit dem Seinlassen des Geliebten, das ihn für sein eigentliches Sein freigeben möchte, die Verleugnung seines konkreten Seins einhergeht: „Die selbstverleugnende Liebe verleugnet also den Anderen wie sich selbst [...]. Dem Verleugnen entspricht das volo ut sis und das rapere ad Deum. Sie verleugnet ihn, um zu seinem eigentlichen Sein vorzustößen, so wie sie auf der Suche nach sich selbst sich selbst verleugnete.“ (Arendt 2003, 102) Arendt greift hier auf Heideggers Kerndefinition der Liebe als „volo, ut sis“ zurück. „Volo, ut sis“, von Heidegger als „ich will, daß Du seiest, was Du bist“ (Arendt/Heidegger 1998, 31) wiedergegeben, wird von Arendt kritisch umgedeutet als eine Verleugnung des Anderen

in seinem konkreten Sein. Arendt zieht aus ihren Analysen des augustinischen Liebesbegriffes eine ernüchterte Bilanz: In der Nächstenliebe „wird eigentlich nicht der Nächste geliebt, sondern die *Liebe selbst* [...]; jeder Geliebte [ist] nur *Anlaß* für die Liebe zu Gott. An jedem einzelnen Menschen wird derselbe Ursprung geliebt, jeder einzelne ist diesem identischen Ursprung gegenüber nichtig.“ (Arendt 2003, 103)

Diesem Verständnis der Nächstenliebe stellt Arendt eine andere Traditionslinie entgegen, welche die Selbstverständlichkeit des Miteinanderseins, die gemeinsame Herkunft aus Adam und die damit einhergehende Gemeinsamkeit aus der Geschichte und dem Geschlecht betont (vgl. Arendt 2003, 109 ff.). Die Konzeption der Nächstenliebe führe zu einer Abkehr von diesem selbstverständlichen Miteinandersein. Durch diesen Schritt werde „das Miteinander der Menschen in der Gemeinschaft [...] aus einem notwendigen und selbstverständlichen zu einem frei ergriffenen und für den Einzelnen verbindlichen“ (Arendt 2003, 113). Ein paar Seiten später ist Arendt schärfer in ihrer Kritik: „Die Indirektheit, die der [Nächstenliebe] eigen ist, hebt in einem noch radikaleren Sinne die Selbstverständlichkeit des Miteinander auf. Sie läßt jeden Bezug zu einem bloßen Durchgang werden für die direkte Beziehung zu Gott selbst. Nicht der Andere als solcher kann erretten, sondern nur, weil in ihm die Gnade Gottes wirksam wird.“ (Arendt 2003, 123) Das christliche Verständnis von Liebe richte sich an den Einzelnen, und zwar nicht *genus humanum*, sondern an den Einzelnen, sofern er gerade ein isolierter Einzelner ist (vgl. Arendt 2003, 122 f.): „Der Einzelne kann als solcher erst in der Isoliertheit, in der der Glaube vor Gott steht, erfahren werden.“ (Arendt 2003, 123) Arendt zeigt mit ihrer kritischen Analyse, dass man, wenn man dem von Augustinus tradierten, christlichen Liebesbegriff folgt, dazu verleitet wird, ein Verständnis jenes Aspekts der Sozialität, den Arendt für den zentralen hält, verfehlt: das Miteinandersein der Menschen in einer Gemeinschaft.

18.3.6. Evaluation: Was leistet das Modell eigentlichen Mitseins?

Zum Abschluss dieses Unterkapitels möchte ich in zwei Punkten zusammenfassen, was diese – durch den christlichen Begriff der Nächstenliebe vorgezeichnete – Konzeption eigentlichen Mitseins zu leisten imstande ist und was von ihr nicht erwartet werden kann. Erstens scheint es mir wichtig zu betonen, dass es in diesem Verständnis von Mitsein und Liebe um die Thematik personaler Interaktion geht, nicht um Fragen der Gemeinschaft. Der paradigmatische Fall, der in diesen Ausführungen besprochen wird, ist die Beziehung zwischen zwei sich liebenden Menschen, nicht die Frage, wie Menschen in Gemeinschaften leben oder gemeinsam etwas tun. Arendts Kritik scheint dahingehend ihre Berechtigung zu haben. Zumindest lässt sich konkludieren, dass anhand des Modells der Liebe und Fürsorge nicht das Miteinandersein in seiner vollen

Komplexität und allen Facetten erfasst wird, sondern wichtige Aspekte unterbelichtet bleiben.⁵⁷⁶

Zweitens macht Arendts Analyse auf den verblüffenden Umstand aufmerksam, dass es bei der Liebe respektive Fürsorge genau genommen auch gar nicht um ein Wechselverhältnis zwischen zwei Personen geht, sondern um die Möglichkeiten meines Verhältnisses zum Anderen, das unabhängig vom Verhältnis des Anderen zu mir behandelt werden kann, weil diesem Verhältnis eine strenge Asymmetrie eingeschrieben ist. Es geht um die Frage, wie ich mein Verhältnis zum Anderen gestalten soll, die gerade losgelöst von der Frage behandelt wird, wie die konkrete Beziehung zwischen mir und dem Anderen beschaffen ist.

Diese Begrenzung der Reichweite einer – an den von Augustinus tradierten, christlichen Liebesbegriff anknüpfenden – Konzeption eigentlichen Mitseins macht es einerseits möglich, dieses Konzept innerhalb seiner Grenzen angemessener zu beurteilen – was hier nicht weiter Thema sein soll – hinterlässt aber andererseits weiterhin eine Leerstelle in der Analyse des Sozialen, die nach einer Schließung verlangt. Wie Heidegger mit dieser Leerstelle umgegangen ist, soll in weiterer Folge untersucht werden.

18.4. Eigentliches Miteinandersein: Das Dasein des Volkes

In diesem Unterkapitel wird – die Frage nach der Sozialität in *Sein und Zeit* abschließend – Heideggers Konzeption eigentlichen Miteinanderseins behandelt. Diese baut auf seinen Überlegungen zur Geschichtlichkeit auf, zu der bereits gezeigt wurde, dass sich keine Rolle Kierkegaards für Heideggers dahingehende Überlegungen nachweisen lässt und sich Kierkegaards Verständnis von Geschichte von jenem Heideggers auch in zentralen Punkten unterscheidet.⁵⁷⁷ Bei Kierkegaard findet sich entsprechend auch kein vergleichbares Modell eigentlichen Miteinanderseins. Meines Erachtens ist das Modell eigentlichen Miteinanderseins das Skandalon der Sozialitätsanalysen in *Sein und Zeit*, nicht der Vorwurf des Solipsismus, der bereits im vorherigen Unterkapitel entkräftet wurde. Nicht der Mangel an Sozialität ist das Problem von *Sein und Zeit*, sondern ein Verständnis von Gemeinschaft, das anhand eines spezifischen Paradigmas entwickelt

⁵⁷⁶ Arendts Unbehagen dürfte von der hier noch nicht artikulierten, aber implizit mitschwingenden Frage herrühren, ob in diesen Gedankenfiguren Politik gedacht werden kann bzw. welches Verständnis von Politik aus diesen folgt. In ihrem späteren, eigenständigen Werk betont Arendt gegen diesen Ansatz das Konzept der Pluralität (vgl. Arendt 1994, 445). Im folgenden Unterkapitel wird die Frage explizit aufgegriffen, ob Heideggers Denken eine anti-politische Tendenz innewohnt.

⁵⁷⁷ Siehe Kapitel 17.4.

wurde und auf die Sphäre des Politischen übertragen verheerende Konsequenzen hat.⁵⁷⁸

18.4.1. Gemeinschaft und Geschichtlichkeit

§ 74 von *Sein und Zeit* stellt den Hauptbezugspunkt für Interpreten dar, die nach möglichen Verbindungen zur Frage des Politischen in Heideggers frühem Hauptwerk Ausschau halten.⁵⁷⁹ Der zentrale Satz ist Heideggers Definition des Geschicks, das er als „Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes“ (GA 2, 508) fasst. Die Möglichkeiten des Daseins, die sich ihm als Erbe überliefern, werden im Geschick an eine Volksgemeinschaft rückgebunden. Dieses Geschick und die korrespondierende Gemeinschaft beruhen, wie Heidegger weiter ausführt, auf keinem Zusammenschluss von Individuen – wie es etwa kontraktualistische Gesellschaftsmodelle annehmen. Heidegger meint im Gegenteil, dass es das vorgängige Miteinandersein ist, durch das die einzelnen Individuen geleitet werden: „Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet.“ (GA 2, 508) Es deutet sich hier eine Konzeption an, in der „das *Volk* zum Träger des eigentlichen Daseinsvollzuges“ (Vetter 1992, 426) wird. Die Textbasis macht es unmöglich, die Frage zu beantworten, ob Heidegger dies bereits zur Zeit der Abfassung von *Sein und Zeit* so gesehen hat; denn es besteht die bereits genannte interpretatorische Schwierigkeit, dass Heidegger die zentralen Termini seiner Konzeption der Geschichtlichkeit unvermittelt einführt, ohne diese angemessen zu erklären; dies trifft in ganz

⁵⁷⁸ Vetter schreibt zu den Grundlagen für Heideggers Verständnis eigentlichen Miteinanderseins (im Vorblick auf die Politisierung dieses Begriffs zur Zeit von Heideggers nationalsozialistischem Engagements): „Philosophisch wurde eine solche Vorgangsweise, rein formal genommen, durch die Bestimmung der Geschichtlichkeit in *Sein und Zeit* möglich. Eigentliches Dasein wird dort als ‚Mitsein mit Anderen‘ begriffen, dessen geschichtliches (‚geschickhaftes‘) Handeln aber als ‚Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes‘ näherhin bestimmt. Erst in solcher Gemeinschaft ist ‚das volle, eigentliche Geschehen des Daseins‘ möglich. Es mag heute merkwürdig erscheinen, daß zwar schon in der ersten Rezeptionsphase von *Sein und Zeit* tragisch-heroische Momente mit germanisierenden Tendenzen in diesem Buch geortet wurden, die Kritik aber eher auf einen Solipsismus neuzeitlicher Prägung abzielte (was nicht zutrifft), während der Umstand, daß das *Volk* zum Träger des eigentlichen Daseinsvollzuges wurde, höchstens indirekt Beachtung fand.“ (Vetter 1992, 426) Die Virulenz der Konzeption der Geschichtlichkeit für Heideggers politisches Engagement kann im Folgenden nur angedeutet werden.

⁵⁷⁹ Gleichlautend schreibt Kiesel: „§ 74 von *Sein und Zeit*, der den Titel ‚Die Grundverfassung der Geschichtlichkeit‘ trägt, hat lange Zeit eine einzigartige Herausforderung für Exegeten der soziohistorischen und politischen Dimension von *Sein und Zeit* dargestellt.“ (Kiesel 2002, 85) Die Virulenz von Heideggers Konzeption der Geschichtlichkeit wird auch aus folgender Erinnerung von Löwith ersichtlich. Dieser berichtet, dass er anlässlich von Heideggers Aufenthalts in Rom 1936 diesem gegenüber die Meinung zum Ausdruck brachte, „daß seine Parteinahme für den Nationalsozialismus im Wesen seiner Philosophie läge. Heidegger stimmte mir ohne Vorbehalte zu und führte mir aus, daß sein Begriff von der ‚Geschichtlichkeit‘ die Grundlage für seinen politischen ‚Einsatz‘ sei“ (Löwith 1986, 57).

besonderer Weise auf den Begriff des Volkes zu, für den ebenso wie für mehrere damit in Zusammenhang stehende Termini gilt, dass sie auch in zeitlich benachbarten Vorlesungen keine Erläuterung erfahren.⁵⁸⁰ Es ist hingegen eindeutig, dass Heidegger zur Zeit seiner Annäherung an den Nationalsozialismus auf diesen in *Sein und Zeit* angelegten Gedanken zurückgreift und ihn in Richtung eines kollektiven Daseinsvollzugs des Volkes (um-)deutet.⁵⁸¹

Bereits im Kontext von *Sein und Zeit* wirft Heideggers Konzeption eigentlichen Miteinanderseins systematische Fragen auf. Erstens müsste gezeigt werden, wie uneigentliches und eigentliches Miteinandersein zusammenhängen. Heidegger geht von der Gleichursprünglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit aus und vertritt die These, dass Eigentlichkeit nur als eine Modifikation der Uneigentlichkeit möglich ist. Er bekräftigt dies in Hinblick auf den Zusammenhang von uneigentlichem und eigentlichem Selbstsein: „Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern *ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials*.“ (GA 2, 173) Heidegger verabsäumt es jedoch, den Übergang vom uneigentlichen Miteinandersein im Man zum eigentlichen Miteinandersein im Volk zu erläutern. Diese beiden Konzeptionen des Miteinanderseins stehen in *Sein und Zeit* von einander isoliert, wobei es fragwürdig bleibt, ob zwischen ihnen überhaupt eine Verbindung hergestellt werden kann.

Eine mögliche Lösung scheint der Umweg über die Konzeption eigentlichen Selbstseins zu sein. Der Übergang vom uneigentlichen Selbstsein als Man-selbst zum eigentlichen Selbstsein wird von Heidegger im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* ausführlich behandelt. Vermag das eigentliche Selbstsein als Bindeglied den Zusammenhang von Man und Volk herzustellen?⁵⁸² Diese Lösung hat das Problem, dass Heidegger es ebenso verabsäumt, den Zusammenhang von eigentlichem Selbstsein und eigentlichem Miteinandersein zu klären. Damit sind wir bei der zweiten systematischen Frage angelangt: Anhand der Ausführungen zur Geschichtlichkeit lässt sich zeigen, dass Heidegger in Hinblick auf den Zusammenhang von eigentlichem Selbst und Volk zwischen zwei Positionen changiert: Einerseits versteht er die Schicksale der Einzelnen als durch das Geschick der Gemeinschaft geleitet; andererseits betont er die Rolle des Einzelnen, der sich durch ausdrückliche Übernahme seines Erbes allererst zu seinem Schicksal entschließen muss. Wie das Verhältnis von kollektiver Leitung und individu-

⁵⁸⁰ Siehe Kapitel 17.3.

⁵⁸¹ Siehe Kapitel 20.3.2.

⁵⁸² Es gibt Indizien, dass Heidegger denkt, die Verbindung auf diesem Weg herstellen zu müssen. So zum Beispiel wenn er im Kapitel zum Gewissen schreibt: „Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander, nicht aber aus den zweideutigen und eifersüchtigen Verabredungen und den redseligen Verbrüderungen im Man und dem, was man unternehmen will“ (GA 2, 395). Mit dieser Aussage vergrößert Heidegger zugleich die Kluft zwischen uneigentlichem Man und eigentlicher Gemeinschaft.

eller Entscheidung zu denken ist, bleibt dabei unbeantwortet. Die Ausführungen zur Geschichtlichkeit in *Sein und Zeit* lassen beide Möglichkeiten offen. Es ist wiederum in seiner Annäherung an den Nationalsozialismus, dass Heidegger diese Spannung eindeutig in Richtung einer Priorität des kollektiven Geschicks auflöst.⁵⁸³ Wie ich gleich zeigen werde, zeichnet sich dagegen in den Marburger Vorlesungen eine Deutung des eigentlichen Miteinanderseins ab, welche die Ambivalenz im Verhältnis von eigentlichem Selbstsein und eigentlichem Miteinandersein dahingehend auflöst, dass sie die konstitutive Rolle des Selbst für das Miteinandersein betont.

18.4.2. Das Paradigma eigentlichen Miteinanderseins

In den Marburger Vorlesungen gibt es nur wenigen Stellen, an denen sich Heidegger dazu äußert, wie eigentliches Miteinandersein zu verstehen ist. Die ausführlichste Stellungnahme stammt aus der Vorlesung des WS 1925/26. Heidegger spricht über das „Miteinanderbesorgen“ – ein Konzept, das in *Sein und Zeit* keinen Eingang gefunden hat. Zu diesem erklärt er, dass es „seinsmäßig verschieden [ist], je nach dem Fürsorgecharakter, den das Besorgen hat, und je nach dem Sorgecharakter überhaupt.“ (GA 21, 224) Heidegger deutet hier also eine Theorie an, die dafür plädiert, dass die Weise meines Verhältnisses zu Anderen darüber entscheidet, wie mein (mit ihnen gemeinsames) Besorgen beschaffen ist. An diese einleitende Feststellung anknüpfend gibt Heidegger exemplarische Beschreibungen eines uneigentlichen und eines eigentlichen Modus des Miteinanderbesorgens. Zunächst behandelt er den uneigentlichen Modus:

Umwelt oder bestimmtes Umweltliches kann unterschiedlich besorgt werden in der Weise, daß jedes Dasein sich zu dieser Welt verhält, als angestellt bei ihr und für das betreffende Besorgen. Das Miteinandersein ist dann lediglich daraus bestimmt, daß man dasselbe betreibt; das darin mögliche Zueinandersein hält sich daher in bestimmten äußeren Grenzen; im Zueinandersein: Abstand und Reserve, wenn nicht gar Mißtrauen. (GA 21, 224)

Uneigentliches Miteinandersein ergibt sich aus der kontingenten Tatsache, mit den gleichen Sachen zu tun zu haben. In letzter Konsequenz ist es das Faktum, dass wir gemeinsam in derselben Welt existieren, das uns dazu zwingt, uns zueinander zu verhalten. Daraus erwächst jedoch kein eigentliches Miteinandersein. Ein solches muss sich

aus dem eigenen Dasein selbst bestimmen, und dann besteht die primäre Verbundenheit im Miteinandersein nicht aus der Sache, bei der und für die man angestellt ist, sondern primär aus dem eigenen Dasein selbst, das mit dem Anderen ist. Und aus diesem Verbundensein mit dem Anderen kann nun erst eigentlich die rechte Sachlichkeit, d. h. das rechte Besorgen derselben

⁵⁸³ Siehe Kapitel 20.3.2.

Sache entspringen, und von hier erwächst erst das, was wir heute als Kommunikation bezeichnen (GA 21, 224).

Heidegger vertritt hier also die Deutung, dass eigentliches Miteinandersein aus dem eigentlichen Selbstsein und dem damit korrespondierenden eigentlichen Mitsein entspringen muss. Damit positioniert er sich in dieser Vorlesung deutlich auf der Seite jener Auflösung der in *Sein und Zeit* enthaltenen Ambivalenz, welche die konstitutive Rolle der Entschlossenheit des Selbst für die Konstitution echter Gemeinschaft betont und die leitende Rolle des Geschicks abschwächt.

Es wird hier die These vertreten, dass eigentliches Miteinandersein sich nicht aus der Sache ergibt, mit der man es zu tun hat, sondern aus dem Entschluss des Selbst. Ein solcher Entschluss wird als Ermöglichung echter Sachlichkeit gesehen. Eigentliches Miteinanderbesorgen ergibt sich aus dem vorgängigen Entschluss jedes Einzelnen zu derselben Sache. Ein ähnlicher Gedanke scheint auch in *Sein und Zeit* kurz anzuklingen, wenn Heidegger im Zusammenhang mit seiner Bestimmung der Fürsorge „das gemeinsame Sicheinsetzen für dieselbe Sache“ (GA 2, 163) erwähnt. Jedoch wird auch dieser Satz in *Sein und Zeit* ohne weitere Erklärung stehen gelassen. Eine weitere Spezifizierung, wie dieses eigentliche Miteinandersein bei einer Sache zu verstehen ist, liefert eine Passage aus der Vorlesung vom WS 1928/29 – der ersten Vorlesung nach der Rückkehr nach Freiburg. Heidegger äußert sich darin zur Freundschaft, die ein weiteres Paradigma eigentlichen Miteinanderseins darzustellen scheint:

Wir wissen zur Genüge, daß z.B. echte und große Freundschaft weder dadurch entsteht noch darin besteht, daß ein Ich und ein Du in ihrer Ich-Du-Beziehung einander rührselig anschauen und sich mit ihren belanglosen Seelennöten unterhalten sondern daß sie wächst und standhält in einer echten Leidenschaft für eine gemeinsame Sache, was nicht ausschließt, sondern vielleicht fordert, daß jeder je sein verschiedenes Werk hat und verschieden zu Werke geht. Es sei nur an die Freundschaft zwischen Goethe und Schiller erinnert. (GA 27, 147)

Aus dieser Aussage wird abermals ersichtlich, dass Heidegger die „echte Leidenschaft“ oder „das gemeinsame Sicheinsetzen“ für eine „gemeinsame Sache“ nicht so versteht, dass es dabei darauf ankäme, bei den identischen Sachen zu sein, also zum Beispiel das gleiche Zeug gemeinsam zu besorgen. Als wesentlich werden vielmehr die Entschlüsse der Einzelnen gesehen, die etwas erst zu einer gemeinsamen Sache machen und dadurch ein eigentliches Miteinandersein eröffnen. Neben der Freundschaft zwischen Goethe und Schiller, die Heidegger als Beispiel für eigentliches Miteinandersein anführt, kann auch an Heideggers eigene Freundschaft mit Jaspers gedacht werden. Diese bezeichnete er selbst wiederholt als philosophische „Kampfgemeinschaft“ (Heidegger/Jaspers 1990, 29). Diese enthielt ebenfalls ein Sicheinsetzen für dieselbe Sache – die Reform der deutschen Universitäten –, das bei beiden auf einem aus ihrer jeweiligen Philosophie stammenden Entschluss beruhte. Insofern scheint Heideggers

Freundschaft mit Jaspers dem Paradigma zu entsprechen, das Heidegger in seinen Vorlesungen zur Veranschaulichung eigentlichen Miteinanderseins anführt.⁵⁸⁴

Wie ich im nächsten Abschnitt zeigen werde,⁵⁸⁵ findet in den 1930er Jahren eine fundamentale Umdeutung des Miteinanderseins statt: Der Schwerpunkt seiner Überlegungen zum eigentlichen Miteinandersein wird von der Entschlossenheit des Individuums auf das Geschick des Volkes verschoben. Nunmehr ist es nicht die jeweilige Übernahme des Erbens durch das einzelne Dasein, sondern die gemeinsame Vergewisserung des geteilten Geschicks, die in den Vordergrund rückt. Diese Verschiebung zeichnet sich auch in der Wahl der Beispiele für eigentliches Miteinandersein ab. Erwähnt seien hier die Ausführungen zur „Kameradschaft“ in der Rektoratsrede (GA 16, 304 f.) und das Paradigma der Frontsoldaten (vgl. GA 39, 72 f.), dem sich Heidegger in Vorlesungen bedient. Es handelt sich dabei um Formen des Miteinanderseins, für die das geteilte Geschick entscheidend ist; dieses gelte es in der Entschlossenheit des Einzelnen zwar noch einmal durch ausdrückliche Übernahme zu bekräftigen; dies beinhaltet aber nicht dasselbe Moment der Freiheit, das in *Sein und Zeit* betont wird.

18.4.3. Heideggers anti-politische Tendenz

Zum Abschluss dieses Kapitels möchte ich durch Zusammenschau der Ausführungen verschiedener Kritiker auf einen Gestus von Heideggers Denken hinweisen, der sich als anti-politische Tendenz bezeichnen lässt.⁵⁸⁶ Anti-politisch soll dabei in einem spezifischen Sinn verstanden werden, den ich im Folgenden zu verdeutlichen versuche.

Ihren Ausgang nehmen diese Überlegungen wiederum von Heideggers Ausführungen zur Geschichtlichkeit. Bei der Lektüre von *Sein und Zeit* entsteht mitunter der Eindruck, dass Historie (als konkreter Prozess der Geschichte, der sich politisch, sozial und kulturell entfaltet) für die Geschichtlichkeit des Daseins keine Bedeutung hat. Diese Einschätzung wird dadurch bestärkt, dass Heidegger in § 76 den Versuch unternimmt, die Historie aus der Geschichtlichkeit abzuleiten:

Allein Geschichte muß nicht nur *sein*, damit ein historischer Gegenstand zugänglich wird, und nicht nur ist historisches Erkennen als geschehende Verhaltung des Daseins geschichtlich, sondern die *historische Erschließung von Geschichte ist an ihr selbst*, mag sie faktisch vollzogen wer-

⁵⁸⁴ Ich verzichte hier auf eine kritische Evaluation dieses Modells eigentlichen Miteinanderseins. Denker bezeichnete es als ein Konzept „heroischer Männlichkeit“ (Denker 2011, 122). Es lassen sich sicherlich auch noch weitere problematische Aspekte an diesem Verständnis von Gemeinschaft finden.

⁵⁸⁵ Siehe Kapitel 20.3.2.

⁵⁸⁶ Zum Verhältnis von Heideggers Denken zur Politik vgl. Schwan 1988, der in seiner kaum beachteten Arbeit versucht, Heideggers politische Philosophie zu rekonstruieren, und Grosser 2011, der eine umfassende Studie von Heideggers Denken der Politik vorgelegt hat.

den oder nicht, *ibrer ontologischen Struktur nach in der Geschichtlichkeit des Daseins verwurzelt.* (GA 2, 518)

Es gibt hingegen keine vergleichbaren Überlegungen, welche die Rolle der Historie für die Geschichtlichkeit untersuchen. Ebenso bleibt ungeklärt, wie der Übergang von der geschichtlichen Gewesenheit zur historischen Vergangenheit zu denken ist. Die Frage lautet in komprimierter Form: Wie kommen wir von der Geschichtlichkeit des Daseins zur Berücksichtigung konkreter historischer Prozesse? Heidegger bleibt uns eine Antwort schuldig und auch systematisch wird sie durch seine Ausführungen nicht nahe gelegt. Ricoeur spricht daher meines Erachtens berechtigt vom „Abgrund zwischen Gewesenheit und Vergangenheit“ (Ricoeur 1991, 127). Darin drückt sich aus, dass es Heidegger nicht gelingt, von seinen Überlegungen zur existenzialen Struktur der Geschichtlichkeit zu konkreten historischen Prozessen zurück zu finden. Vielmehr bleibt der Eindruck bestehen, dass mit der Überbetonung der Geschichtlichkeit eine Abwertung historischer Prozesse einhergeht, die auch in den anschließenden Überlegungen zur existenzialen Fundierung der Historie nicht rückgängig gemacht wird.⁵⁸⁷

Könnte es sein, dass bereits durch diese Konzeption der Geschichtlichkeit die politische Dimension verloren geht, die Heidegger später in äußerst fragwürdiger Weise anhand des Volkbegriffs wieder einzuholen versucht? Heideggers Überbetonung der ontologisch-existenzialen Rolle der Geschichtlichkeit geht mit einem Desinteresse für konkrete ontische Zustände einher. Dies erlaubt es ihm nicht mehr, die Rolle von historischen Prozessen und bestehenden Institutionen für die Existenz der Individuen zu sehen. Es zeichnet sich hier eine Blindheit gegenüber der Ontik ab, die es zum einen nicht möglich macht, Unterschiede in den Strukturen der Alltäglichkeit ernst zu nehmen und potenziell einer Kritik zu unterziehen,⁵⁸⁸ und die sich zum anderen, um noch einmal mit Arendt zu sprechen, dem Kern des Politischen verschließt – dem Menschen als handelndem Wesen.⁵⁸⁹

⁵⁸⁷ Als Beispiel für die Konsequenzen einer solchen Überbietung der Historie durch die Geschichtlichkeit – die es nicht mehr schafft, konkrete historische Prozesse in ihrer Relevanz zu sehen – für die Beurteilung von Vorgängen von welthistorischem Ausmaß, kann eine Bemerkung in einem Brief von Heidegger an Bultmann angeführt werden, der Anfang Oktober 1939, also unmittelbar nach Ausbruch des 2. Weltkrieges, verfasst wurde: „Was jetzt ab- und ausrollt, kann man nicht Geschichte im wesentlichen Sinne nennen, denn dazu müßten geistige Entscheidungen entweder vorbereitet oder vollzogen werden. Beides fehlt.“ (Bultmann/Heidegger 2009, 201)

⁵⁸⁸ Vetter schreibt dazu: „Überläßt aber bei alledem der Vorblick auf eine wie immer geartete ‚eigentliche‘ Aufgabe nicht sämtliche Alltagsbedürfnisse der Beliebigkeit? Wird nicht damit die Faktizität des Alltags von vornherein als Thema philosophischer Kritik ausgeblendet und solcherart hinsichtlich ihrer verschiedenartigen Erscheinungsformen völlig nivelliert?“ (Vetter 1992, 429)

⁵⁸⁹ Arendt schreibt dementsprechend: „It is here that the concept of historicity appears, and this concept, despite its new guise and greater articulateness, shares with the older concept of history the fact that, despite its obvious closeness to the political realm, it never reaches but always misses the center of politics – man as acting being.“ (Arendt 1994, 433)

18.5. Zusammenfassung der Ergebnisse zur Frage des Sozialen und zur Existenzialanalytik insgesamt

Die Untersuchung von Heideggers Denken der Sozialität kam zu folgendem Ergebnis: Bei der Konzeption eigentlichen Selbstseins zeigten sich große Übereinstimmungen mit dem Denken Kierkegaards. Es wurde insbesondere deutlich, dass bei beiden der Begriff der Wahl eine wichtige Rolle spielt, dass jedoch für beide Konzeptionen konstatiert werden kann, dass dieses dezisionistische Element wenig überzeugend ist. Entgegen dem Einwand einer Sozialitätslosigkeit des eigentlichen Daseins bei Heidegger konnte darauf hingewiesen werden, dass dem eigentlichen Selbstsein ein Verständnis eigentlichen Mitseins entspricht, das in *Sein und Zeit* unter dem Titel der vorspringend-befreienden Fürsorge behandelt wird. Von dieser Konzeption der Fürsorge konnte gezeigt werden, dass es sich dabei um eine Reformulierung des christlichen Begriffs der Nächstenliebe handelt. Anhand von Arendts Dissertation, die aus intimer Kenntnis von Heideggers Liebesdenken entsprang, wurde diese Konzeption der Liebe problematisiert und als begrenzte Sicht auf die Sozialität des Menschen ausgewiesen. Im letzten Unterkapitel wurde Heideggers Konzeption eigentlichen Miteinanderseins kritisch diskutiert. Erstens zeigt sich, dass die Einordnung dieser Konzeption in die Systematik von *Sein und Zeit* gravierende Fragen aufwirft. Zweitens wurden die politischen Konsequenzen dieses Denkens angedeutet, wobei für *Sein und Zeit* dabei vor allem von einer anti-politischen Tendenz gesprochen werden kann.

Insgesamt haben die Detailanalysen dieses Abschnitts die einleitend genannte Interpretation von Heideggers Verhältnis zu Kierkegaard in den Marburger Jahren bestätigt. Die Phänomene, die Heidegger interessieren, stimmen in hohem Maß mit jenen überein, die auch für Kierkegaard eine wichtige Rolle spielen; die Konzeption der Geschichtlichkeit kann hier als Ausnahme genannt werden. Auch die Begrifflichkeiten, die Heidegger verwendet, orientieren sich stark an der Terminologie, die bei Kierkegaard zu finden ist. In den Detailuntersuchungen stießen wir hingegen immer wieder auf den unterschiedlichen Status, den die Analysen bei Heidegger und Kierkegaard erhalten. Heideggers existenzial-ontologische Fragestellung unterscheidet sein Denken von jenem Kierkegaards und insofern ist seine Einschätzung zutreffend, dass Kierkegaard die existenziale Problematik fremd sei (vgl. GA 2, 313). Gerade bei den Ausführungen zur Zeitlichkeit und Endlichkeit zeigte sich jedoch auch, dass für Heidegger in Kierkegaards Schriften mehr zu finden war, als dieser in seinen ablehnenden Stellungnahmen zugesteht. Insofern bestätigte sich auch die These, dass in den Marburger Jahren im Subtext eine größere inhaltliche Auseinandersetzung mit Kierkegaard stattfindet, als es Heideggers explizite Bemerkungen zu dem Dänen zu erkennen geben. Diese Feststellung darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass in den Detailanalysen regelmäßig in erster Linie Unterschiede zwischen Heideggers und Kierkegaards Konzeptionen zum Vorschein gekommen sind. Es ist daher in den meisten Fällen zutreffender, nicht

von einer Anknüpfung Heideggers an Kierkegaard zu sprechen, sondern das Verhältnis so zu verstehen, dass Kierkegaards Denken Heidegger als (versteckte) Kontrastfolie diente, von der er sich abgrenzen konnte, um zu seinen eigenen Theorien zu gelangen.

C.

Das seinsgeschichtliche Denken der 1930er Jahre

In der Forschung zum Verhältnis von Heidegger und Kierkegaard, die sich vornehmlich auf die Marburger Zeit konzentriert und Stellen aus anderen Perioden von Heideggers Denken zumeist nur zur weiteren Illustration hinzuzieht, finden die 1930er Jahre bislang viel zu wenig Beachtung. Die folgenden Ausführungen sind ein Versuch, an dieser Situation etwas zu ändern. Im Gegensatz zu den bisherigen Abschnitten, in denen ich auf eine reichhaltige Forschungstradition zurückgreifen und mich zum Teil auch kritisch an dieser abarbeiten konnte, betrete ich in diesem Abschnitt weitgehend Neuland. Diese Situation ist auch der Grund dafür, dass ich in den folgenden Ausführungen deutlich seltener auf Sekundärliteratur zu sprechen komme, was darauf beruht, dass mir keine geeignete Literatur bekannt ist, in der die folgenden Thematiken aufgearbeitet werden. Ich werde mich daher fast ausschließlich auf Primärtexte berufen. Weil zudem davon auszugehen ist, dass ein Großteil der Stellen, die ich im Folgenden diskutieren werde, weit weniger bekannt ist als die Passagen aus der frühen Freiburger und Marburger Phase – teilweise wurden diese auch erst vor Kurzem veröffentlicht –, werde ich in diesem Abschnitt wieder vermehrt längere Zitate einbauen, um einen Einblick in die Primärquellen zu ermöglichen.

Dieser Abschnitt hat das Ziel, erste Schneisen in die Kierkegaard-Rezeption des späteren Heideggers zu schlagen. Eine wichtige Rolle kommt dabei der Aufgabe zu, auf das umfangreiche Quellenmaterial hinzuweisen und eine Ordnung der Quellen anzubieten. Die Skizze von Heideggers Kierkegaard-Bild, die ich in diesem Abschnitt zeichne, möchte ich als Anregung für weitere philosophisch-systematische Forschungen verstanden wissen, die zu dieser Frage notwendig sind.

In den Zeitraum, der in diesem Abschnitt behandelt wird, fällt auch das Jahr der umfangreichsten expliziten Auseinandersetzung Heideggers mit Kierkegaard. Im SS 1941 hält Heidegger seine zweite *Schelling-Vorlesung*, die eine „begriffsgeschichtliche Erläuterung von Grund und Existenz“ enthält, in der Heidegger das Verhältnis seines Denkens in *Sein und Zeit* zu Kierkegaard und der Existenzphilosophie von Jaspers klärt (vgl. GA 49, 19-75). Mehrere Stellen aus dieser Vorlesung finden sich auch im Manuskript „Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik“ im zweiten der *Nietzsche-Bände* (vgl. GA 6.2, 430-438). Ebenfalls aus diesem Zeitraum, dem ersten Halbjahr 1941, stammt eine Notiz in den *Schwarzen Heften* mit dem Titel „Mein Verhältnis zu Kierkegaard“ (vgl. GA 96, 215 f.). Diese Aufzeichnung ist die wahrscheinlich eindringlichste und aufrichtigste Darstellung von Heideggers Sicht auf sein Verhältnis zu Kierkegaard. Heidegger zeichnet hier sein Bild des Kierkegaard-Heidegger-Verhältnisses. Wie ich im Folgenden zeigen werde, deckt sich dieses Bild weitgehend mit Heideggers sonstigen Äußerungen, fasst diese teilweise in kondensierter Form zusammen und eröffnet in anderen Fällen allererst die Perspektive, durch die manche Stelle verständlich wird. Diese erst seit März 2014 öffentlich zugängliche Aufzeichnung bietet die

Basis, auf der die folgende Deutung von Heideggers Kierkegaard-Bild entfaltet werden kann.

Ich möchte meine Ausführungen daher damit beginnen, diese Aufzeichnung in voller Länge zu zitieren und anschließend einer ersten Interpretation zuzuführen.

Mein Verhältnis zu Kierkegaard. – Darüber habe ich mich nie ausgesprochen, da Solches nur möglich wäre durch eine Auseinandersetzung mit Kierkegaard als einem ‚christlichen Denker‘, welcher Name freilich neuzeitlich zu verstehen ist und keinesfalls mit der ‚christlichen Philosophie‘ zusammengeworfen werden darf. Man sagt nun: Heidegger hat Kierkegaard übernommen, aber den christlichen Glauben weggelassen und – *atheistisch* mißbraucht. Mit dieser von irgendwem aufgebrauchten Meinung unterstellt man, besser, man ist einfach gedankenlos darauf verfallen, das Fragen sei dasselbe in ‚Sein und Zeit‘ wie bei Kierkegaard, nur eben unter Weglassung des Christlichen. In Wahrheit ist die Frage, die ‚Sein und Zeit‘ überhaupt zum ersten Mal stellt, aller Metaphysik und vollends Kierkegaard vollständig fremd. Warum kommt aber der ‚Kierkegaard‘ vor und weshalb wird sein Sprachgebrauch übernommen und ‚Existenz‘ ‚existenziell‘? – Weil hier ein Versuch vorliegt, innerhalb der abendländischen Metaphysik und zwar der neuzeitlichen von der Subjektivität aus das *Selbstsein* des Menschen wesentlich zu begreifen.

Aber für Kierkegaard geht die Absicht auf das christliche Heil, für ‚Sein und Zeit‘ eine ganz andere Frage, die weder christlich noch gegenchristlich ist – vielmehr außerhalb des Christentums, außerhalb der Theologie und außerhalb der Metaphysik überhaupt liegt. Aber gerade deshalb wird die von der Seinsfrage ernötigte Besinnung auf das Selbstsein des Menschen zu der ersten Notwendigkeit, so freilich, daß schon *im Ansatz* dieser Frage (aus der Seinsfrage her und nur aus ihr) alle Subjektivität verlassen und der Mensch als Da-sein begriffen ist. (Vgl. die Anmerkung in ‚Sein und Zeit‘, S. 235). ‚Philosophisch‘ im Sinne der hier gefragten Seinsfrage, ist gerade aus den erbaulichen Schriften mehr zu lernen, weil hier das Existenzielle, das Selbstsein ins Wissen kommt und nicht die Hegelsche Metaphysik. Aber das Selbstsein Kierkegaards wird in ‚Sein und Zeit‘ sogleich ursprünglicher – d.h. existenzial gelesen aus dem Blick der existenzialen Analytik – d.h. der Vorbereitung der Wahrheit des Seins aus dem Wissen vom Dasein.

Von Jaspers mag gelten, daß er Kierkegaard säkularisiert, sofern er in der Tat – mit Hilfe der Kantschen Systematik, die Grundhaltung von Kierkegaard übernimmt (vgl. die Dreigliederung von Weltorientierung, Existenzerhellung und Metaphysik), also die Transzendenz theologisch bejaht – aber nicht christlich gläubig vollzieht. Von all dem findet sich in ‚Sein und Zeit‘ nichts; was man dann als ‚atheistisch‘ brandmarkt – ohne zu fragen, ob da nicht bei der ursprünglicheren Seinsfrage nicht überhaupt die Metaphysik im Ganzen und damit auch die gesamte Theologie ins *Außerhalb* des wesentlichen Entscheidungsbereichs zu liegen kommt? So ist es in der Tat? (GA 96, 215 f.)

In dieser Aufzeichnung – wie in so vielen anderen – ist für Heidegger die Zurückweisung einer Interpretation von *Sein und Zeit*, die in diesem Werk große Parallelen zu Kierkegaard und der Existenzphilosophie erkennt, entscheidend. Er betont daher die bereits aus seinem frühen Hauptwerk selbst bekannte Feststellung, dass dieses Werk eine Frage entfalte, die es grundlegend von der Tradition unterscheide und auch „Kierkegaard vollständig fremd“ sei. Heidegger nennt dann die in der Rezeption von *Sein und Zeit* häufig gestellte Frage, wieso dennoch der Eindruck entstehe, dass Kier-

kegaard für dieses Werk eine wichtige Rolle spiele, und kommt darauf zu sprechen, dass sich dieser Eindruck vor allem dadurch motiviere, dass Kierkegaards Terminologie in seinem Werk häufig wiederzufinden sei. Aber warum konnte gerade an Kierkegaard angeknüpft werden? Heideggers Antwort auf diese Frage ist überaus interessant: „Weil hier ein Versuch vorliegt, innerhalb der abendländischen Metaphysik und zwar der neuzeitlichen von der Subjektivität aus das *Selbstsein* des Menschen wesentlich zu begreifen.“ In diesem Zusammenhang erklärt Heidegger auch die kryptische Bemerkung in *Sein und Zeit*, wonach aus Kierkegaards „erbaulichen Schriften mehr zu lernen“ sei; dies sei der Fall, „weil hier das Existenzielle, das Selbstsein ins Wissen kommt und nicht die Hegelsche Metaphysik“. Heidegger macht das Auszeichnende Kierkegaards also in dessen Zugriff auf die Thematik des Selbst fest, das seines Erachtens im Rahmen neuzeitlicher Subjektivitätskonzeptionen verstanden werden müsse, gleichwohl sich Kierkegaard durch seinen spezifischen Zugang zur Selbstthematik von der hegelschen Metaphysik abhebe.

In dieser Aufzeichnung geht es Heidegger – in einem weiteren, regelmäßig wiederkehrenden Motiv – darum, die Einzigartigkeit seines eigenen Denkens festzuhalten, insofern sein Denken das einzige sei, das die Seinsfrage stelle. Die existenziale Analytik des Daseins sei einzig in der Perspektive auf die Seinsfrage zu lesen – andere Interpretationen seien dem Werk unangemessen. Die Absicht Kierkegaards sei hingegen eine andere – und hier zeichnet sich diese Aufzeichnung vor anderen Bemerkungen Heideggers dadurch aus, dass diese Absicht nicht nur kryptisch angedeutet, sondern explizit benannt wird: „das christliche Heil“. Kierkegaard sei daher als „christlicher Denker“ zu interpretieren – und Heidegger scheint implizit sagen zu wollen, dass dies der einzige dem Dänen angemessene Zugang zu dessen Werk ist. Er sei als christlicher Denken aber neuzeitlich zu verstehen, das heißt im Rahmen seiner Orientierung an der Subjektphilosophie, die er existenziell radikalisiert als die Frage nach dem Selbstsein. In dieser Zuspitzung der Frage nach dem christlichen Heil auf das Selbstsein scheint Heidegger Kierkegaards genuines Projekt zu sehen. Diese Absicht Kierkegaards sei streng zu unterscheiden von der „christlichen Philosophie“, die Heidegger strikt ablehnt.⁵⁹⁰

⁵⁹⁰ Dazu äußert sich Heidegger ebenfalls in den *Schwarzen Heften*, und zwar in jener Notiz, die direkt vor jener zu Kierkegaard steht: „Christliche Philosophie“. – Wer auch nur den Namen oder gar einen vermeintlichen Begriff unter dem Namen ‚christliche Philosophie‘ gebraucht, ist fortan der Beweislast ledig geworden, die ihm sonst aufbürden könnte, erst noch zu beweisen, daß er sich der Gedankenlosigkeit ergeben hat. Denn er stellt sich ‚das Christliche‘ nicht vor, geschweige denn, daß er es vollzieht, als ein Glauben an die Gottessohnschaft Christi, welches Glauben die Zustimmung zur Bibel als *der* Wahrheitsquelle verlangt. Vielleicht meint er, Christentum sei Christlichkeit und Christentum setzt er gleich mit Parteinahme für die Umtriebe der kurialen politischen Macht des päpstlichen Rom. Er versteht das Ganze des Wesens der ‚Christlichkeit‘ nur halb, d.h. überhaupt nicht. ‚Philosophie‘ aber nimmt er als ein historisches Spiel mit allgemeinen Begriffen, das Zusammenstücken und Ausgleichen von Ansichten über die ‚Welt‘ zur Befriedigung von Gemütsbedürf-

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass sich Heidegger in dieser Aufzeichnung zu den wichtigsten Themen seiner Kierkegaard-Rezeption in den 1930er Jahren, ja vielleicht seines Verhältnisses zu dem Dänen überhaupt, äußert: der Interpretation von *Sein und Zeit* und der Rolle Kierkegaards für dieses Projekt; Kierkegaards Verhältnis zur Tradition, insbesondere zu Hegels Philosophie; und schließlich zu Kierkegaards Stellung als christlicher Denker und der Frage nach der Grundabsicht seines Denkens.⁵⁹¹

Diese Einleitung abschließend möchte ich den folgenden Kapiteln noch zwei Hinweise voranstellen. Erstens werde ich keine eingehende Interpretation von Heidegger Annäherung und Abkehr vom Nationalsozialismus liefern und mich auch nur in Ansätzen mit seiner politischen Philosophie beschäftigen. Es handelt sich hierbei um Themen, die bereits gut erforscht sind.⁵⁹² Ich erwähne sie daher nur in dem Maße, wie es mir für einen Einblick in Heideggers Kierkegaard-Rezeption notwendig erscheint. Zweitens ist einleitend anzumerken, dass ich Heideggers Kierkegaard-Lektüre – der Methodik meiner Arbeit folgenden – in einen Zusammenhang mit Heideggers genereller intellektueller Entwicklung stelle, sich dabei aber gezeigt hat, dass die Übergänge zwischen den Phasen seiner Kierkegaard-Rezeption nicht – oder zumindest nicht exakt – mit den Stationen in Heideggers Lebens- und Denkweg korrelieren. Es gibt vielmehr mehrere Überlappungen, die ein komplexes Bild ergeben.

nissen. Auch die Philosophie nimmt er nur ‚halb‘, als ein Werkzeug zur Ausschmückung seines vermeintlichen ‚Glaubens‘. Die ‚christliche Philosophie‘ ist so jedesmal die Koppelung zweier ‚Halbheiten‘. Und man könnte versucht sein, sich auszurechnen, daß zwei ‚Halbheiten‘ doch ein Ganzes ergeben müßten. Aber diese Rechnung geht fehl, wenn sie übersieht, daß dieses errechnete Ganze nur eine ganze – d.h. vollständige Halbheit sein kann, in der die Halbheiten nicht beseitigt, sondern so gesteigert sind, daß das Ganze die völlige Nichtigkeit der Vorstellung einer ‚christlichen Philosophie‘ dartut. – Freilich erkennt man nur selten das Unmögliche dieses Begriffes in seiner Schärfe, weil man sowohl mit dem ‚Christlichen‘ als auch mit der ‚Philosophie‘ nie ernst macht, statt dessen aber harmlosere Begriffe unterstellt und dadurch sich bestätigt hält in solchem Meinen, daß es ‚faktisch‘ dergleichen ja doch ‚gibt‘ – d.h. es wird von Leuten, die hieran ihr wohlberechnetes Interesse haben, ständig verkündigt. Vollends möchte Vielen zunächst schwer eingehen, daß sich der Wesensart nach eine ‚nationalsozialistische Philosophie‘ in Nichts von der ‚christlichen Philosophie‘ unterscheidet. Jeder politisch klar Denkende lehnt daher auch folgerichtig jede ‚Philosophie‘ innerhalb der ‚Weltanschauung‘ ab; sie kann höchstens eine rein technisch-scholastische Bedeutung haben.“ (GA 96, 214 f.)

⁵⁹¹ Die Aufzeichnung enthält zusätzlich noch eine Bemerkung zu Jaspers. Über diesen schreibt Heidegger, dass er die Grundhaltung von Kierkegaard übernehme, das heißt die Transzendenz theologisch bejahe, gleichwohl er diese nicht christlich gläubig vollziehe. Wenige Aufzeichnungen früher äußert sich Heidegger ebenfalls zum Unterschied von Jaspers’ und seinem Projekt: „Die ‚Existenzphilosophie‘, die ganz allein Jaspers begründet und ausgebildet, findet ihre Mitte in der Existenzerschließung und ihren Schlußstein in der Metaphysik, und zum Vordergrund hat sie die (wissenschaftliche) Weltorientierung. Die ‚Existenzphilosophie‘ ist eine Metaphysik der Subjektivität – aber gegenüber Nietzsche und dem deutschen Idealismus eine Rückkehr zu Kant, nicht in allen Lehrstücken. In der ‚Existenzphilosophie‘ kommt, insgleichen wie in aller ‚Metaphysik‘ die Seinsfrage nicht in den Rang einer Frage; sie bleibt überhaupt unbekannt und unverstanden, sofern Seinsfrage heißt: das Erfragen der Wahrheit des Seyns.“ (GA 96, 213)

⁵⁹² Vgl. Zaborowski 2009 bzw. Grosser 2011.

Der Abschnitt unterteilt sich in drei Kapitel. Im ersten Kapitel beschäftige ich mich mit Heideggers Selbstinterpretation, in deren Rahmen er wiederholt auf Kierkegaard zu sprechen kommt, um sich gegen eine existenzialistische (Fehl-)Lektüre von *Sein und Zeit* auszusprechen (19). Das folgende Kapitel enthält die eigentliche Deutung von Heideggers Kierkegaard-Bild der 1930er und beginnenden 1940er Jahre. Die leitenden Fragen richten sich auf Heideggers Einordnung Kierkegaards in die Geschichte der Philosophie und darauf, worin Heidegger die Grundabsicht von Kierkegaards Denken, das genuine Projekt, das der Däne verfolgt, sieht (20). Abschließend biete ich eine zusammenfassende Übersicht der Wandlungen des Kierkegaard-Bildes des mittleren und späten Heidegger. Diese stellt den Abschluss der Arbeit dar (21).

19. Nachbetrachtungen zur existenzialen Analytik: Kierkegaard und die existenzialistische Rezeption von *Sein und Zeit*

Ein Großteil der Erwähnungen Kierkegaards, die sich in Heideggers Texten der 1930er Jahre finden, stellen in erster Linie keine Beschäftigung mit dem Dänen dar, sondern erfolgen im Rahmen von Heideggers Selbstinterpretation seines früheren Denkens.⁵⁹³ Es ist daher naheliegend, mit einer Diskussion von Heideggers späterer Interpretation von *Sein und Zeit* zu beginnen und zu untersuchen, in welcher Form Kierkegaard in dieser zur Sprache kommt (19.1). Sachlich leitet dies über zur zweiten Thematik, die in diesem Kapitel behandelt wird, nämlich Heideggers Bemühungen um eine Geschichte des Existenzbegriffs (19.2). Daran anknüpfend kann Heideggers ausführliche Stellungnahme zu Kierkegaard in seiner zweiten *Schelling-Vorlesung* interpretiert werden (19.3). Den Abschluss dieses Kapitels bildet ein Exkurs zu zwei Stellen in Heideggers Vorlesungen, in denen dieser im Rahmen einer Erläuterung des griechischen Begriffes *ψεύδος* auf Kierkegaards Pseudonyme zu sprechen kommt (19.4).

19.1. Die Interpretation von *Sein und Zeit*

Die Frage nach der Interpretation von *Sein und Zeit* wird für Heidegger bereits unmittelbar nach der Veröffentlichung des frühen Hauptwerks wichtig, wobei Kierkegaard in diesem Zusammenhang von Anfang an eine Rolle spielt, wie mehrere Stellen aus Heideggers Vorlesungen belegen (vgl. GA 24, 408 und GA 26, 177 f. und 245 f.). Beispielsweise formuliert Heidegger in der ersten Vorlesung nach der Rückkehr nach Freiburg, *Einleitung in die Philosophie* vom WS 1928/29, eine kurze aber scharfe Kritik am Existenzialismus, im Zuge dessen er auch Kierkegaard nennt. Dies erfolgt im Rahmen einer Diskussion der „Formen der Entartung der Weltanschauung als Haltung“ (GA 27, 372). Zur dritten dieser Entartungen erklärt er:

In der Weltanschauung als Haltung hat das freie Wählen, die Entscheidung eine gewisse leitende Rolle. Darin liegt, daß der Wählende auf sich selbst als Instanz zurückkommt. Gegenüber den äußeren Umständen, Gelegenheiten und Lagen des Daseins beansprucht die Besinnung einen gewissen Vorzug. Die Innerlichkeit erfährt eine Pflege, nicht in psychologischer Erörterung, nicht in ästhetischer Gestaltung, sondern im Ernst der Gesinnung und der Bekümmernis um sich selbst. Die Existenz des einzelnen Ich ist nicht nur der Ort der Entscheidungen, sondern es selbst das Entscheidende. Diese Form der Haltung verbindet sich leicht, ja

⁵⁹³ Zu Heideggers Selbstinterpretation vgl. Herrmann 1964.

erwächst immer wieder im engsten Bunde mit einer bestimmten Religion, z. B. der christlichen Religiosität. Auch hier zeigt sich das Hereinspielen der ersten Grundform der Weltanschauung; zwar werden die Heilmittel und -wege Gnadenvermittlung, Sakramente nicht gebraucht, aber es bleibt, ja verstärkt sich die Bekümmernis um das Seelenheil. Hier ist kein Anthropologismus, auch kein Humanismus, aber doch steht der Mensch im Zentrum hinsichtlich des Heils seiner Existenz. Der Ausdruck ‚Existenzialismus‘ beginnt heute üblich zu werden. Meist ist dieser Existenzialismus religiös betont; er ist im Entscheidenden gefördert durch eine bestimmte Form der Erneuerung Kierkegaardscher Gedanken. (GA 27, 374)

Heidegger erkennt in Kierkegaard also bereits 1929 den „Vater des Existenzialismus“, sieht diese Strömung aber als eine „Entartung“ und ist daher bemüht, sein eigenes Denken möglichst scharf davon abzugrenzen.

Die jahrelange Kontinuität dieses Bedürfnisses nach Abgrenzung von der durch die Kierkegaard-Renaissance beeinflussten existenzialistischen bzw. existenzphilosophischen Bewegung lässt sich auch in den ersten *Schwarzen Heften* eindringlich verfolgen. Die ersten dahingehenden Bemerkungen stammen aus dem Umfeld der Vorlesung vom SS 1932.⁵⁹⁴ In dieser Vorlesung trägt Heidegger eine „Erläuterung unseres Existenzbegriffs“ (GA 35, 81-88) vor, die wichtige Hinweise zu seinem Verhältnis zu Jaspers und Kierkegaard gibt.⁵⁹⁵ In den *Schwarzen Heften* notiert Heidegger zu seinen Interpretationen:

Weshalb sich die eifrigen Rezensenten und Schreiber so einmütig und sicher *drücken* um die entscheidende Abhandlung ‚Vom Wesen des Grundes‘?

Hier ist es aus mit dem Nachrechnen von ‚Einflüssen‘ und Abhängigkeiten von Husserl, Dilthey, Kierkegaard und wie sie alle heißen. Hier gälte es – wenn schon – Ernst zu machen mit einer Auseinandersetzung mit der Antike und mit dem wiederholten Seinsproblem. Statt dessen häuft sich von Woche zu Woche offenbar das Geschwätz.

Und nun gar das Gerede über ‚Existenzphilosophie‘. – Die Herren mögen sich doch auch von Kierkegaard, Kant, Hegel ‚beeinflussen‘ lassen – ; man sieht leicht, wohin sie damit geraten. Es ist eine eigene Sache um den ‚Einfluß‘. Sie meinen, wenn sie Hartmann oder Cassirer oder sonstwem nachreden, oder gar, wie meist, irgendwelche wurzel- und heimatlose ‚allgemeine Meinung‘ – das sei kein Einfluß. Aber solches Gerede ist nie auszurotten. (GA 94, 32)

Heidegger wehrt sich gegen Aufrechnungen von Einflüssen auf sein Denken und betont dagegen die Einzigartigkeit seiner Fragestellung, die sich nicht von anderen Denkern herleiten lasse. Dennoch scheinen ihn diese Deutungen seines Werks so zu beschäftigen, dass er meint, interpretatorisch gegen sie vorgehen zu müssen: Wenige Aufzeichnungen später notiert Heidegger: „Zur Zurückweisung der ganz verkehrten

⁵⁹⁴ Die Datierung der *Schwarzen Hefte* ist nicht einfach, wird durch die Ausgabe kaum befördert und muss daher mit großer Vorsicht genommen werden. An einer Stelle notiert Heidegger „März 1932“ (GA 94, 19). An einer weiteren Stelle, an der sich auch ein Hinweis auf Kierkegaard findet, verweist er explizit auf die Vorlesung des SS 1932 (vgl. GA 94, 50). Kurz davor findet sich der 18. Oktober 1932 als Datumsangabe (vgl. GA 94, 45).

⁵⁹⁵ Die entsprechenden Stellen wurden bereits an früherer Stelle behandelt. Siehe Kapitel 13.3.

Kennzeichnung meiner Versuche als ‚Existenz‘- oder ‚Existenzialphilosophie‘ nötig: 1. Klärung und Begründung des Existenzbegriffs; 2. Klärung und Begründung des Philosophiebegriffs.“ (GA 94, 33)

Die Interpretation von *Sein und Zeit* beschäftigt Heidegger unentwegt weiter und er schwankt dabei zwischen harscher Kritik an den Interpreten, die nicht in der Lage seien, wenigstens die Fragedimension des Werkes zu begreifen, und Zweifel an der eigenen Abhandlung, der es anscheinend nicht gelang, die entscheidende Aufgabe deutlich genug zu machen:

„*Sein und Zeit*“ (vgl. S. 20) – was hierbei *Mittel und Weg* war, um die Seinsfrage erst zu stellen, machen alle, die das Vorhaben als ‚Existenzphilosophie‘ ausgeben, zu Ziel und Ergebnis. Es ist so bequem und befriedigend, also auch beruhigend, die vielen Anleihen bei Kierkegaard aufzustöbern; im Bewußtsein dieser ‚Detektiv‘-Leistung setzt man sich zur Ruhe oder auch ‚aufs hohe Roß‘ und überläßt das eigentliche Problem – ja wem denn? Niemandem – denn man sieht’s vor lauter Existenzphilosophie gar nicht. Aber wozu die Zeitgenossen schelten – wenn es das schon ist – wo doch der Verfasser selbst die Dummheit begangen, die Hauptsache zurückzuhalten! Oder war es eine ‚unbewußte‘ Vorsicht, dank derer diese Hauptsache davor bewahrt blieb, in den großen Brei von ‚Situation‘ und ‚Existenz‘ und ‚Entscheidung‘ hineinzerhackt zu werden. (GA 94, 74 f.)

„*Sein und Zeit* ist auf seinem Weg – *nicht in Ziel und Aufgabe* – dreier ‚Versuchungen‘ der Umgebung nicht Herr geworden:

1. die ‚Grundlegungs‘haltung aus Neukantianismus;
2. das ‚Existenzielle‘ – Kierkegaard – Dilthey;
3. die ‚Wissenschaftlichkeit‘ – Phänomenologie.

Von da auch die ‚Destruktionsidee‘ *bestimmt*.

Die ‚Kritik am Buch‘ sieht nur *diese* Abhängigkeiten vereinzelt und glaubt aus ihnen auch Ziel und Aufgabe zusammenrechnen zu können [sie sieht nicht die Unangemessenheit zur Aufgabe]⁵⁹⁶. (GA 94, 75)

Im Licht seiner späteren Arbeiten erscheint *Sein und Zeit* für Heidegger als ein unzureichender Versuch, die Seinsfrage zu stellen. Er sieht das Ungenügen seines frühen Hauptwerks unter anderem darin begründet, dass es noch zu sehr in der Auseinandersetzung mit den es umgebenden philosophischen Strömungen beschäftigt war und sich deswegen nicht ausreichend von diesen Verhaftungen lösen konnte.

Dennoch ist Heidegger unerbittlich in seinem Urteil über die Interpreten seines Werkes, die – egal ob in affirmativer oder kritischer Absicht – versuchen, *Sein und Zeit* in anthropologischer oder existenzphilosophischer Perspektive zu deuten. Der Name „Kierkegaard“ fungiert in diesen Aufzeichnungen häufig als Schlagwort für diese anthropologisch-existenzphilosophische Deutung von *Sein und Zeit*, deren völlige Ableh-

⁵⁹⁶ Die eckige Klammer ist im Original.

nung ein Kernelement von Heideggers späterem Denken darstellt. Es sollte daher meines Erachtens dem Großteil dieser Stellen für eine Interpretation von Heideggers Kierkegaard-Verständnis kein großes Gewicht beigemessen werden, weil es sich dabei weniger um eine Auseinandersetzung mit dem Dänen, als um eine Verwendung seines Namens als Bezeichnung für eine gewisse Tendenz in der Rezeption von *Sein und Zeit* handelt. Beispielhaft für diesen Gebrauch des Namens „Kierkegaard“ scheint mir ein Brief an Jean Beaufret aus dem Jahr 1946. In diesem schreibt Heidegger: „Alle diese Fragen nach der Zeitlichkeit des Menschen, einzig orientiert an der Frage nach dem Sinn von Sein, sind z. B. einem Denker wie Kierkegaard vollständig fremd, wie sie überhaupt in der ganzen bisherigen Philosophie unbekannt und auch jetzt noch nicht trotz *Sein und Zeit* im geringsten verstanden sind.“ (GA 16, 425) Statt „einem Denker wie Kierkegaard“ könnte Heidegger auch einen anderen Namen einsetzen – die Frage ist ohnehin „in der ganzen bisherigen Philosophie unbekannt“. Der Gebrauch gerade dieses Namens motiviert sich aus einer spezifischen Rezeptionssituation, in der sich Heidegger gezwungen sieht, sich von Interpretationen abzugrenzen, die sein Werk in zu große Nähe mit dem Dänen rücken und dadurch in einer Richtung deuten, die ihm missfällt.

Auch in späteren Jahren behält diese Thematik für Heidegger seine Wichtigkeit. Vermutlich aus dem Zeitraum 1937-1939 stammt eine weitere Aufzeichnung in den *Schwarzen Heften*, in der Heidegger wiederum den Unterschied seiner existenzialen Analytik von anderen Strömungen – in diesem Fall in der Anthropologie – betont:

Dagegen ist das Verhältnis der christlichen und überhaupt abendländischen Anthropologie (Bestimmung des Menschen als animal rationale) in ‚Sein und Zeit‘ zur Gründung des Daseins ein ganz anderes, weil durch die *Seinsfrage* die Frage nach dem Menschen bestimmt ist und alle Anthropologie grundsätzlich, d.h. im Ansatz überwunden; deshalb kann sehr wohl Kierkegaard, kann sogar Augustinus eine ‚Rolle‘ spielen, aber in einem ganz anderen Sinne der Verwandlung, als das einer neuzeitlichen Anthropologie möglich wäre, die *als* Anthropologie sich – metaphysisch gesehen – auf den Boden des Christentums stellt, sie mag sich sonst noch so heidnisch gebärden. (GA 94, 476)

Heideggers Selbstinterpretation lässt sich auch in anderen unveröffentlichten Schriften weiter verfolgen, wenn sie in diesen auch seltener explizit thematisiert wird. In der Abhandlung *Über den Anfang*, einem von Heideggers seinsgeschichtlichen Manuskripten im Anschluss an die *Beiträge*, überwiegt wiederum die Eigenkritik, die das Unzureichende an *Sein und Zeit* hervorhebt;⁵⁹⁷ gleichwohl Heidegger auch hier die Interpreten nicht von ihrem Ungenügen freispricht:

⁵⁹⁷ Interessanterweise stammt diese Aufzeichnung ebenfalls aus dem für Heideggers Verhältnis zu Kierkegaard so aufschlussreichen Jahr 1941.

Der Versuch, über das ‚Existenzielle‘ zu den ‚Existenzialien‘ hinauszukommen und nur diese, d. h. Seinshaftes zu denken und nicht ein Seiendes zu betreiben, ist ein unzureichendes Bemühen, die Seinsfrage auch in Bezug auf den Menschen sogleich im Bereich der Frage nach dem ‚Sinn von Sein‘, d. h. nach der Wahrheit des Seins zu halten.

Trotzdem hätte ‚man‘ doch wenigstens fragen sollen, was diese ‚Existenzialien‘ sollen, statt einfach alles durcheinanderzuwirbeln und sich an den Namen Kierkegaard zu halten wie an einen Fetisch, der alles Fragen überflüssig macht. (GA 70, 194)

In nicht genau datierten Vorarbeiten zu den Manuskripten des seinsgeschichtlichen Denkens notiert Heidegger:

Inständige Begriffe – sind aus dem Begreifen der Grundfrage erwachsen und in ihm einbehalten. Das ist der *deutlichere* Sinn dessen, was noch einigermaßen hilflos in ‚Sein und Zeit‘ als *existenzial* genannt ist; das Existenzielle ist ja gerade nicht deutbar und zwar notwendig in der Richtung der Kierkegaardschen ‚Subjektivität‘ und demgemäß auch das Existenziale.

Aber gemeint ist ja gerade das *Da-sein* in dem ganz andersartigen Sinne.

Aber es gab zunächst keine anderen Begriffe und Worte, die das Gesuchte auszudrücken vermochten – nämlich das *Menschsein* – nicht als *Bennußtsein* und nicht als *Erleben* und nicht als Geist – sondern als *Sein* (also Existenz).

Aber eben nicht als Subjekt-sein christlich und sonstwie – sondern als *Da-sein* im Lichte der *ἀλήθεια* und der Seinsfrage was beides in *dieser* Hinsicht Kierkegaard fremd ist. (GA 73.1, 322)

Auch mit dieser Notiz versucht Heidegger eine unüberbrückbare Kluft zwischen seiner Deutung des Daseins aus der Orientierung an der Seinsfrage, und jedweden Verständnisses der Subjektivität des Menschen, so auch der kierkegaardschen Konzeption von Selbst und Existenz, zu öffnen. In den seinsgeschichtlichen Manuskripten bezeichnet dabei der Begriff der „Inständigkeit“ diese Auszeichnung des Daseins vor sämtlichen Konzeptionen von Subjekt, Selbst und Existenz. In einer weiteren Notiz grenzt Heidegger die „Inständigkeit“ explizit von der „Innerlichkeit“ Kierkegaards ab: Inständigkeit bedeute „hinausstehen in das Aus-gehöhlte[?], *Ragen* lassende. ‚Existenz‘ bisher als ‚*Innerlichkeit*‘ (Kierkegaard). Inständigkeit als Beständnis der Ausgesetztheit“ (GA 73.1, 353). Heidegger möchte das Dasein also nicht im Sinne der Innerlichkeit Kierkegaards, sondern als Inständigkeit im Sinne von Ausgesetztheit verstehen. Sachlich bedeutet dies gegenüber *Sein und Zeit* kaum eine Neuerung; es handelt sich lediglich um eine geänderte Terminologie, in der Heideggers Verständnis des Daseins vielleicht etwas prononcierter zum Ausdruck kommt.

Zusammenfassend kann dann auch konstatiert werden, dass Heideggers Selbstinterpretation weniger etwas Neues liefert als eine vereindeutigende Festlegung seines früheren Denkens, das sich noch in der Schwebe befindet und verschiedene Interpretationen zulässt, das nunmehr aber auf den Pfad festgelegt wird, den sein Denken in späteren Jahren beschreiten wird.

19.2. Die Geschichte des Existenzbegriffs

Neben der Betonung der Einzigartigkeit seines Ansatzes, insofern er sich als den einzigen sieht, der die Seinsfrage neu entdeckt und konsequent verfolgt, stellt sich für Heidegger in den 1930er Jahren auch die Frage nach der geschichtlichen Verortung seines eigenen Denkens. Auch hierbei spielt die Abgrenzung von anderen Denkern eine zentrale Rolle, wie beispielsweise die Erläuterung seines Existenzbegriffs im SS 1932 zeigt (vgl. GA 35, 81-88).⁵⁹⁸ Doch neben diesen ständigen Abgrenzungsbewegungen versucht Heidegger auch, die Vorgeschichte seiner Konzeption von Existenz offen zu legen und nach den von ihm festgelegten Kriterien zu deuten. Die Schlüsseldokumente hierfür sind das Manuskript „Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik“ im zweiten der *Nietzsche-Bände* (vgl. GA 6.2, 430-438) und die entsprechenden Passagen in der zweiten *Schelling-Vorlesung* (vgl. GA 49, 73 f. und 151-153).

Existenz bezeichnet in seiner traditionellen, von der Scholastik herkommenden Bedeutung als *existentia* (ebenso wie der Begriff des Daseins, der seine deutsche Entsprechung darstellt) das Dass-Sein einer Sache – also die Tatsache, dass etwas existiert, im Gegensatz zur Bestimmung dieser Sache, ihrer *essentia* oder Was-Sein. Wie kommt es dazu, dass der Begriff der Existenz einen Bedeutungswandel erfährt und die Bedeutung annimmt, die Heidegger ihm gibt, als Bezeichnung für das Sein des Daseins (in Heideggers Sinn)? Es geht Heidegger darum, die Zwischenschritte zu klären, die von der scholastischen Bestimmung der *existentia* zur Auszeichnung der Existenz in *Sein und Zeit* führen. In dieser Geschichte des Existenzbegriffs identifiziert Heidegger den Übergang von Schelling zu Kierkegaard als die Schlüsselpassage.⁵⁹⁹ In einer pointierten Zusammenfassung äußert er sich dazu folgendermaßen:

Die aus der Vollendung der Metaphysik bei Schelling vorgezeichnete Auszeichnung der Existenz im Sinne der Wirklichkeit als Selbstsein gelangt auf dem Umweg über Kierkegaard, der weder Theologe noch Metaphysiker und doch von beidem das Wesentliche ist, in eine eigen-

⁵⁹⁸ Siehe Kapitel 13.3.

⁵⁹⁹ Gadamer sieht insgesamt Schelling hinter Kierkegaard stehend und schreibt diese Meinung auch Heidegger zu: „Daß hinter Kierkegaards religiös-engagierter Hegel-Kritik der theosophische Tiefblick eines Schelling stand und im Unterschied von Grund und Existenz seinen Ausdruck findet, wurde Heidegger wohl erst in der Marburger Zeit klar.“ (Gadamer 1995, 13) Zu Heideggers erstem *Schelling-Seminar* im WS 1927/28 meint Gadamer: „Hinter Kierkegaard und später sogar hinter Nietzsche wurde für ihn der späte Schelling immer sichtbarer. Er hat die Schrift vom Wesen der menschlichen Freiheit wiederholt im Unterricht behandelt. Am Ende hat er die Publikation seiner Interpretation gutgeheißen, freilich, ohne zu verschweigen, daß Schelling nicht fähig war, der Tiefe seiner Intuition begrifflich gerecht zu werden. Heidegger erkannte in ihm sein eigenstes Problem wieder, das Problem der Faktizität, der unauflösbaren Dunkelheit des Grundes – in Gott wie in allem, was wirklich und nicht nur logisch ist.“ (Gadamer 1987b, 298 f.) Es muss dagegen festgehalten werden, dass Kierkegaard in Heideggers erster Lehrveranstaltung zu Schelling keine Erwähnung findet. Auch in der ersten *Schelling-Vorlesung* Mitte der 1930er Jahre wird Kierkegaard nur einmal erwähnt. Erst das Jahr 1941 bringt die umfangreichen Äußerungen zu Schelling und Kierkegaard.

tümliche Verengung. Daß unmittelbar die Umwendung der Wirklichkeit zur Selbstgewißheit des ego cogito durch das Christentum und mittelbar die Verengung des Existenzbegriffes durch die Christlichkeit bestimmt wird, bezeugt nur wiederum, wie der christliche Glaube die Grundzüge der Metaphysik sich angeeignet und in dieser Prägung die Metaphysik zur abendländischen Herrschaft gebracht hat. (GA 6.2, 430 f.)

Auf den folgenden Seiten seines Manuskripts versucht Heidegger in mehreren Anläufen, diese von Schelling inspirierte Verengung des Existenzbegriffs auf dem Umweg über Kierkegaard – und damit die neuzeitlich-christliche Aneignung der abendländischen Subjektphilosophie – genauer zu fassen. Den Anfang macht für Heidegger der „betonte Gebrauch des Existenzbegriffs in Schellings Unterscheidung von Existenz des Grundes und Grund von Existenz (Sein als Wollen)“ (GA 6.2, 434). Daran konnte Kierkegaard in seiner Verengung von Schellings Existenzbegriffes auf die Gläubigkeit des Christen anknüpfen. Hier gelte es zu beachten, „wie Kierkegaard diese Unterscheidung übernimmt, indem er den Existenzbegriff auf die Christlichkeit des Christseins verengt, womit nicht gesagt werden soll, das Nicht-Existierende sei das Nicht-Wirkliche. Wenn nur der Mensch das Existierende ist, dann ist gerade Gott der Wirkliche schlechthin und die Wirklichkeit“ (GA 6.2, 438). Heideggers Ansicht nach ist Kierkegaard also weiterhin abhängig vom scholastischen Verständnis der Existenz als *existentia*, „sofern die Wirklichkeit des Menschen gemeint ist“; er beschränke „aber die *existentia* auf den Menschen und begreift diesen als [...] Subjektivität- Selbstsein (Autonomie)“ (GA 49, 74). Der Begriff der Existenz werde bei Kierkegaard zwar „eingeschränkt auf den Menschen nur *er* existiert“; Existenz meine dabei wesentlich das Interesse des Existierenden an seiner Existenz; dieses Interesse deutet Heidegger aber als „sich Verschreiben an das Wirkliche, sich Anliegen-lassen das Wirkliche“; schließlich bezieht Heidegger in seine Interpretation des kierkegaardschen Existenzbegriffs auch noch das „Glauben an einen Anderen“ ein, und zwar „nicht als Bezug zu einer Lehre und deren Wahrheit, sondern zum Wahren als dem Wirklichen, mit diesem zusammenwachsen, konkret“ (GA 6.2, 435 f.).⁶⁰⁰

In einer Parallelstelle aus der zweiten *Schelling-Vorlesung* fasst Heidegger die Elemente von Kierkegaards Existenzbegriff noch einmal pointiert zusammen: Erstens bleibe bei Kierkegaard ein Verständnis von Existenz im überlieferten Sinne als Wirklichkeit (*existentia*) leitend. Die Bedeutung von Existenz werde allerdings zweitens eingeschränkt auf

⁶⁰⁰ Diese Ausführungen wiederholen sich in mehreren, leicht variierenden Formulierungen. An einer etwas früheren Stelle schreibt Heidegger: „Existenz im Sinne Schellings wird durch Kierkegaard *eingeschränkt* auf das Seiende, das im Widerspruch von Zeitlichkeit und Ewigkeit ‚ist‘: auf den Menschen, der er selbst sein will. Existieren als Glauben, d.h. sich Halten an die Wirklichkeit des Wirklichen, das je der Mensch selbst ist. Glauben als Offenbarwerden vor Gott. Sichhalten an das Wirkliche, daß Gott Mensch geworden ist. Glauben als Christsein im Sinne des Christwerdens.“ (GA 6.2, 433)

den Menschen; sie bezeichne die Wirklichkeit des Menschen als Menschen; und diese sei für Kierkegaard wesentlich bezogen auf die Frage des Selbstseins. Drittens bestimme Kierkegaard das Wesen (*essentia*) des Menschen ebenfalls traditionell als Vernunft (*ratio*). Diese Vernunft sei aber viertens ebenso in Bezug auf das Selbstsein als Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung verstanden. In diesem Verständnis der Existenz als Selbstsein bzw. Subjektivität liegt für Heideggers das wesentlich „neuzeitliche“ an Kierkegaard, insofern er dadurch in die neuzeitliche Subjektphilosophie eingegliedert ist. Fünftens sei das Selbstsein des Menschen bei Kierkegaard immer christlich verstanden, das heißt als bezogen auf Gott bzw. die Ewigkeit. Ein Selbst zu sein bedeute sechstens als gläubiger Christ „im wesentlichen Bezug zum eigentlichen Paradox, dem Mensch gewordenen Gott“ zu stehen; diesen Bezug zum Paradox sieht Heidegger als Kierkegaards Verständnis des Glaubens: „daher die Frage, ob auf eine historische Wahrheit die ewige Seligkeit zu bauen sei“⁶⁰¹. Durch diese Bezüge ist der Mensch siebtens eine Zusammensetzung von Zeit und Ewigkeit, und als solche Zusammensetzung des Unvereinbaren ein Paradox. Existenz als Selbstsein in diesem Sinne heißt achtens, „unbedingt an dieser Zusammensetzung ‚interessiert‘ sein; inter-esse: zwischen Zeit und Ewigkeit (christlich verstanden)“. Zusammenfassend bedeute Existenz bei Kierkegaard „die Verwirklichung eines einheitlich mehrfachen Verhältnisses, in dem der Mensch als solcher steht: des Verhältnisses zu ihm selbst als einem ‚Seienden‘, zu Gott als dem höchsten Seienden und damit auch zur ‚Welt‘ als dem übrigen nicht-menschlichen Seienden, in das der Mensch geschaffen ist; Verwirklichung des mehrfach einigen *Selbst*verhältnisses zum *Seienden*“ (GA 49, 151 f.).

Jaspers schließlich verstehe „Existenz im Sinne Kierkegaards, nur ohne den wesentlichen Bezug auf den christlichen Glauben, das Christsein. Selbstsein als Persönlichkeit aus der Kommunikation mit anderen. Existenz in der Beziehung auf ‚Transzendenz‘“ (GA 6.2, 433 f.). Davon grenzt sich der Existenzbegriff in *Sein und Zeit* ab; dieser meine die „ekstatische Inständigkeit im Offenen der Wahrheit des Seins“, die „aus einem alle Metaphysik überspringenden Fragen nach der Wahrheit des Seins [entspringt]“ (GA 49, 74). Auch im *Nietzsche-Band* macht Heidegger diese Abgrenzung deutlich: „Hier ist weder Kierkegaards Begriff noch derjenige der Existenzphilosophie im Spiel. [...] Dies alles steht außerhalb der Existenzphilosophie und des Existenzialismus, bleibt abgründig verschieden von der im Grunde theologischen Leidenschaft

⁶⁰¹ Heidegger paraphrasiert hier die Frage, die zu Beginn der *Philosophischen Brocken* gestellt wird. Diese lautet in Schrempfs Übersetzung: „Kann es einen historischen Ausgangspunkt für ein ewiges Bewußtsein geben? wie kann ein solcher mehr als historisch interessieren? kann man eine ewige Seligkeit auf ein historisches Wissen bauen?“ (SGW2 PB, 1/ SKS 4, 213)

Kierkegaards, hält sich dagegen in der wesenhaften Auseinandersetzung mit der Metaphysik.“⁶⁰² (GA 6.2, 435)

Es zeigt sich, dass Heidegger in seiner Geschichte des Existenzbegriffs – die er mit dem hauptsächlichen Ziel geschrieben hat, die Abgrenzung seiner Verwendung dieses Begriffs von dessen Vorgeschichte zu belegen – Kierkegaard eine wesentliche Rolle zuschreibt, was dazu führt, dass er eine recht elaborierte Darstellung von dessen Verständnis der Existenz bietet. In der zweiten *Schelling-Vorlesung* lässt sich Heideggers Interpretation des kierkegaardschen Existenzbegriffes noch weiter verfolgen.

19.3. Heideggers zweite Schelling-Vorlesung

Heideggers zweite *Schelling-Vorlesung* enthält die umfangreichste explizite Auseinandersetzung mit Kierkegaard. Er beginnt die Vorlesung mit einer „begriffsgeschichtliche[n] Erläuterung von Grund und Existenz“, in der Kierkegaard einer der Hauptbezugspunkte ist (vgl. GA 49, 19-75 und 151-154). Auch in dieser Vorlesung steht die Auseinandersetzung im Zeichen einer Selbstinterpretation Heideggers, in der es wiederum darum geht, sein Denken in *Sein und Zeit* von der Existenzphilosophie abzugrenzen. Kierkegaard wird dabei relevant, sofern er „ein wesentlicher Anstoß für die Existenzphilosophie“ (GA 49, 19) war.

19.3.1. Kierkegaards Existenzbegriff

Heidegger eröffnet diesen Teil seiner Vorlesung mit einer Erörterung von Kierkegaards Existenzbegriff: „Jetzt sei nur ein Hinweis auf Kierkegaards Existenzbegriff gegeben. Und dazu genüge die Anführung einer Stelle aus dem Hauptwerk ‚Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift II‘ (1846)“ (GA 49, 19). Diese Stelle zeigt eine gegenüber den frühen Freiburger Vorlesungen und der Marburger Zeit geänderte

⁶⁰² Ein Eintrag in den *Schwarzen Heften* aus dem Zeitraum der Abfassung der *Beiträge* kann hier noch ergänzend hinzugefügt werden: „Namengebungen für Grundstellungen des philosophischen Denkens sind immer verfänglich. Man könnte meine Bemühungen solche zu der ‚*Philosophie des Da-seins*‘ nennen (vgl. Kantbuch, Schlußkapitel). Dies kann freilich nur sagen: daß in diesem Denken die Gründung des Da-seins erstmals vorbereitet wird und daß dieses Denken selbst schon aus diesem Grunde – dem Da-sein – es entfaltend aufwächst. [...] Sofern im ersten Versuch nun die Weise, das Da-sein zu sein, zu bestehen, mit ‚Existenz‘ bezeichnet wurde, nicht zuletzt, weil mit dem anders gedeuteten Wort ex-sistere der Entrückungscharakter des Da angezeigt werden konnte, geriet der Versuch unter die Kennzeichnung einer ‚Existenzphilosophie‘ im Sinne von Jaspers, der Kierkegaards Existenzbegriff im moralischen Sinne in die Mitte seines Philosophierens stellte (Kommunikation und Appellieren). Grundverschieden davon ist die Ausrichtung in ‚Sein und Zeit‘. Der Existenzbegriff, obzwar auch ein Moment des *Existenziellen* mitmeinend (deshalb die Sorge), ist hier auf das Da-sein bezogen und dieses allein von der Frage nach der Wahrheit des Seins her angesetzt. Dieses Fragen steht zugleich wesentlich anders und ursprünglich in der Gesamtgeschichte der abendländischen Philosophie.“ (GA 94, 281)

Rezeption. Die *Nachschrift* wird nunmehr als Hauptwerk bezeichnet, während sie in Heideggers früherer Kierkegaard-Rezeption keine nachweisbare Rolle spielte. Der Schwerpunkt lag zuvor klar auf anderen Texten: *Der Begriff Angst*, *Die Krankheit zum Tode*, *Einübung im Christentum*, *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller* sowie Haeckers Ausgabe der *Tagebücher*. Dieser Hinweis auf die *Nachschrift* ist überhaupt die erste Nennung einer Climacus-Schrift in Heideggers Textkorpus. Ferner zitiert Heidegger hier aus der 2. Auflage der *Gesammelten Werken*, welche die 1925 von Schrempf angefertigte Neuübersetzung enthält, nicht aus der 1. Auflage, in der dieser Teil der *Nachschrift* von Gottsched übersetzt wurde. Die Übersichtsdarstellung, die Heidegger hier bietet, grenzt sich also bereits durch diese äußerlichen Merkmale deutlich von der Rezeption der 1920er Jahre ab.

Für die Diskussion von Kierkegaards Existenzbegriff zitiert Heidegger die folgende Stelle aus der *Nachschrift*: „Existieren, meint man, sei keine Sache, geschweige denn eine Kunst (wir existieren ja alle); aber abstrakt denken: das ist etwas. Aber in Wahrheit existieren, also seine Existenz mit Bewußtsein durchdringen, zugleich ewig gleichsam weit über sie hinaus und doch in ihr gegenwärtig und doch im Werden: das ist fürwahr schwierig.“⁶⁰³ (SGW2 AUN2, 7 / SKS 7, 280) Im Folgenden soll Heideggers Interpretation nachgezeichnet werden. Heidegger identifiziert in dieser Passage zwei Gegensatzpaare: erstens „existieren“ und „abstrakt denken“; zweitens „existieren“ und „in Wahrheit existieren“ (vgl. GA 49, 20). Mit „abstrakt denken“ meine Kierkegaard dabei die „Metaphysik Hegels“ (GA 49, 20). Existieren beziehe sich dagegen auf den Einzelnen Existierenden: „Der Gegensatz von ‚existieren‘ und ‚abstrakt denken‘ meint genauer: als einzelner Mensch denken und handeln und als Denker das Absolute denken. [...] ‚Abstrakt denken‘ heißt für Kierkegaard: absehen von dem *jeweiligen Einzelnen*.“ (GA 49, 21) Der zweite Gegensatz ist jener von „existieren“ und „in Wahrheit existieren“. Heidegger hält an dieser Stelle abermals fest, dass Existenz dabei im Sinne der *existentia*, also als Wirklichkeit, verstanden wird (vgl. GA 49, 20). Existieren meint also in erster Linie: Wirklichsein, Vorhandensein: „Nun sagt ja Kierkegaard doch eindeutig genug an der angeführten Stelle: ‚Wir existieren ja alle...‘, d. h., wir sind im gewöhnlichen und unbestimmten Sinne ‚wirklich‘, so wie alles übrige eben auch ‚wirklich‘ ist.“ (GA 49, 152 f.) Von diesem gewöhnlichen Verständnis unterscheidet er „in Wahrheit existieren“; dieses deutet Heidegger als „mit Bewußtsein in die eigene Existenz eindringen: am eigenen Selbstsein als diesem unterschieden sein, [...] ‚nachdenklich‘, *gewissenhaft*, verantwortlich“ (GA 49, 23). Es gehe dabei darum, durch das „Ein-

⁶⁰³ Die Übersetzung von Gottsched unterscheidet sich nur in wenigen, für die Bedeutung nicht wesentlichen Details. Im dänischen Original lautet die Passage: „At eksistere tænker man er ingen Ting, end mindre en Kunst, vi eksistere jo Alle, men at tænke abstrakt: det er Noget. Men det i Sandhed at eksistere, altsaa med Bevidsthed at gennemtrænge sin Existents, paa eengang evigt ligesom langt ude over den og dog nærværende i den og dog i Vorden: det er sandelig vanskeligt.“

dringen in das Selbstbewußtsein“ dem Selbst „seine Verwurzelung wissen lassen“ (GA 49, 24). Kierkegaard fügt der Bestimmung von „in Wahrheit existieren“ noch eine Präzisierung hinzu: „zugleich ewig gleichsam weit über sie hinaus und doch in ihr [der zeitlichen Existenz]⁶⁰⁴ gegenwärtig und doch im Werden“; diesen Zusatz legt Heideggers stufenweise aus als „ewig über die eigene Existenz hinaus, d.h. in das Ewige dringen, vor Gott kommen“ aber darin „nicht spekulativ sich in das Absolute verlieren und darin sich auflösen, sondern den unendlichen Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit festhalten [...] im zeitlichen Handeln und Entgegengehen dem Ewigen“ (GA 49, 24). „In Wahrheit existieren“ bedeute daher für Kierkegaard: „in der Wahrheit des christlichen Glaubens ein einzelner Mensch vor Gott sein“ (GA 49, 26). Zusammengefasst interpretiert Heidegger Kierkegaards Existenzbegriff folgendermaßen:

[I]n der ‚Zusammensetzung‘ der Ewigkeit und des Werdens der Unendlichkeit und Endlichkeit seine Wirklichkeit haben, die aber darin besteht, sie zusammenzuhalten; und d. h. eigentlich Christ-sein, d. h. stets Christ-*werden*; aus dem Glauben an das Faktum der Menschwerdung Gottes in Christus sich selbst handelnd vor Gott verstehen – das heißt: ‚in Wahrheit existieren.‘ (GA 49, 24)

19.3.2. Kierkegaard und Hegel

Heidegger macht in dieser Vorlesung wiederholt auf die Rolle Hegels für Kierkegaard aufmerksam und betont zugleich die mehrfache Komplexität dieses Verhältnisses.⁶⁰⁵ Einerseits bleibe Kierkegaard der hegelschen Philosophie verhaftet und tue dieser zudem Unrecht. Andererseits sei die genuine Absicht Kierkegaards gerade nicht durch Hegel zu verstehen und auch nicht durch die Auseinandersetzung mit der hegelschen Philosophie gewonnen: „In der ständigen Auseinandersetzung mit Hegel entwickelt ja Kierkegaard seine Grundstellung; aber er gewinnt sie dadurch nicht erst.“ (GA 49, 20) Heidegger geht es in dieser Vorlesung nicht darum, die Berechtigung von Kierkegaards Hegel-Kritik zu beurteilen. Der Schwerpunkt liegt auf einem Referat von Kierkegaards Existenz-Verständnis, wobei das Ziel nicht eine Kontrastierung mit Hegel ist, sondern eine Gegenüberstellung des kierkegaardschen Existenzbegriffs zu jenem in *Sein und Zeit*.

Heidegger lässt aber dennoch durchklingen, dass er Kierkegaards Hegel-Kritik für unangemessen und in den grundlegenden Punkten auch unberechtigt hält: „Wer Hegels Philosophie kennt, weiß, daß *sie* gerade nichts anderes anstrebt, als *nicht* abstrakt, sondern ‚konkret‘ zu denken.“ (GA 49, 22) Wenn dem so ist, wieso erhebt Kierkegaard dann dennoch den Vorwurf, dass Hegel abstrakt denke und dadurch die Existenz

⁶⁰⁴ Die eckige Klammer ist im Original.

⁶⁰⁵ Heideggers Sicht auf das Verhältnis von Kierkegaard und Hegel wird erst im folgenden Kapitel ausführlich behandelt. Siehe Kapitel 20.2. Hier beschränke ich mich auf eine Deutung der Passagen aus der zweiten *Schelling-Vorlesung*.

verfehle. Laut Heidegger liegt dies an den unterschiedlichen Verständnissen von „abstrakt“, die für Hegels und Kierkegaards Ablehnung abstrakten Denkens leitend sind: „Die Zweiteilung von *abstrakt*: 1. *ein-seitig* – nach einer (nächsten) Richtung des Bewußtseins denken – (Hegel); 2. *ab-seitig* – das Gedachte als das *metaphysisch* Gedachte (Seiendheit) losgelöst vorstellen – (Kierkegaard).“ (GA 49, 22 f.) Für Hegel bedeute abstraktes Denken einseitiges Denken, also ein Denken, das nicht die gesamten Bestimmungen einer Sache bedenke, sondern dieses nur in einer Richtung fasse. Für Kierkegaard hingegen sei abstraktes Denken jenes Denken, dass das Gedachte losgelöst vom Existieren denke, also ein Denken ohne Bedenken des Denkenden. Inwiefern denkt Hegel also aus Kierkegaards Sicht abstrakt. Heidegger nennt drei Gründe:

1. Weil er nach der Meinung Kierkegaards den denkenden Einzelnen und überhaupt das Einzelne vergißt und als das Absolute selbst existieren will.
2. Weil er den Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit *vermittelt* – diesen unendlichen Widerspruch *nicht* bestehen läßt, sondern *aufhebt*, indem er überhaupt den Widerspruch in allem aufhebt – statt das Paradox anzuerkennen, daß das Ewige im Zeitlichen zum Faktum geworden ist.
3. Die Aufhebung aller Widersprüche und das scheinbare Überspringen des Einzelnen hängt zusammen mit dem Wesen der Metaphysik – als Metaphysik der unbedingten Subjektivität des Geistes. (GA 49, 24 f.)

Es seien also zwei Grundzüge von Hegels Denken, die Kierkegaard dazu veranlassen, dieses Denken als abstrakt zu brandmarken: Die Vernachlässigung des existierenden Einzelnen und die Vermittlung der Gegensätze, insbesondere des für den Christen entscheidenden Gegensatzes, der Fleischwerdung Gottes, die als paradox anzuerkennen sei. Heidegger sieht darin aber notwendige Grundzüge des metaphysischen Denkens, das in Hegel seine Vollendung gefunden habe. Dies müsse auch bei der Beurteilung des Verhältnisses von Kierkegaard und Hegel berücksichtigt werden:

Der Gegensatz, in dem Kierkegaard zu Hegel steht, ist in Wahrheit der zwischen dem *im Kierkegaardschen Sinne gläubigen Christen* und der *absoluten Metaphysik des deutschen Idealismus*; der seinerseits doch wieder überzeugt ist, sich die Wahrheit des Christentums erst zur absoluten Wahrheit des absoluten Wissens hinaufgehoben zu haben. Das ist nicht nur Hegels Meinung, sondern auch diejenige Schellings. (GA 49, 25)

Es komme daher laut Heidegger notwendig zu einem gegenseitigen Missverstehen zwischen Kierkegaard und dem deutschen Idealismus bzw. einem wechselseitigen Unvermögen, die andere Position in ihrer internen Berechtigungsstruktur zu erfassen. Der Christ in Kierkegaards Sinne müsse sich notwendig gegen die Metaphysik des deutschen Idealismus stellen, weil er in dieser nicht vorkomme, sondern in das abstrakte Denken in Kierkegaards Sinn aufgehoben werde. Andererseits sei der deutsche Idealismus von dem Selbstverständnis getragen, das Christentum zu seiner absoluten Wahrheit zu führen, und könne daher Kierkegaards Einwand aus der Perspektive des

existierenden Einzelnen nicht nachvollziehen; denn dieses erscheine ihm als eine Abstraktion im idealistischen Sinn, das heißt als eine Einseitigkeit.

19.3.3. Der Kontrast von existenziellem und existenzialem Existenzbegriff

Das wesentliche Anliegen der Vorlesung ist nicht die Interpretation des Verhältnisses von Kierkegaard und Hegel, sondern die Erörterung des Existenzbegriffs von *Sein und Zeit* durch Kontrastierung mit dem Existenz-Verständnis Kierkegaards: „Da nun auch meine Versuche des Denkens oft zu Kierkegaard in Beziehung gebracht werden, außerdem die Einordnung in ‚die Existenzphilosophie‘ schlechthin selbstverständlich geworden und gleichsam alles zum voraus in das Grab dieses Titels hinabgesenkt ist, muß zur Aufhellung des Existenzbegriffs in ‚Sein und Zeit‘ einiges gesagt werden.“ (GA 49, 26)

Entsprechend stellt sich Heidegger in seiner Vorlesung eine doppelte Aufgabe:

Wir fragen:

- a) Welcher Anlaß besteht dafür, ‚Sein und Zeit‘ als ‚Existenzphilosophie‘ aufzufassen?
- b) Was heißt ‚Existenz‘ in ‚Sein und Zeit‘ (‚Existenz‘ und ‚Da-sein‘)?

Durch diese Doppelbetrachtung soll deutlich werden, wie der Existenzbegriff in ‚Sein und Zeit‘ mit Kierkegaard zusammenhängt und wie er sich doch aus einer anderen Fragestellung bestimmt. (GA 49, 29)

Im Sinne dieser beiden Aufgaben ist der weitere Verlauf der Vorlesung nach dem Muster einer doppelten Bewegung strukturiert: Einerseits werden die Anlässe für die Auffassung von *Sein und Zeit* als Existenzphilosophie ergründet; es stellt sich hier die Frage nach der Nähe seines Denkens zu jenem Kierkegaards. Diese Nähe sieht Heidegger hauptsächlich kritisch, und zwar in einer noch unzureichenden Terminologie begründet, durch die er zu sehr der Tradition verhaftet bleibe. Andererseits geht es darum, die Konzeptionen von *Sein und Zeit* von diesem existenzphilosophischen Verständnis abzugrenzen. Hervorheben der vermeintlichen Nähe einerseits und Betonung der tiefgreifenden Unterschiede andererseits – dieser doppelten Strategie folgt Heideggers Vorlesung. Er wiederholt diese Doppelbewegung in mehreren Anläufen, die in weiterer Folge wiedergegeben werden sollen. Die Interpretation von *Sein und Zeit*, die von mir im vorherigen Abschnitt dieser Arbeit geleistet wurde, soll hier nicht noch einmal wiederholt werden. Ich konzentriere mich daher darauf, Heideggers Selbstinterpretation nachvollziehbar zu machen.

Zunächst paraphrasiert Heidegger die aus seiner Sicht gängige Deutung von *Sein und Zeit*:

In alldem wird doch ‚Existenz‘ ausdrücklich als Name für das menschliche Dasein in Anspruch genommen, und zwar für sein Selbstsein; somit genau im Sinne der *Kierkegaardschen* Einschränkung gegenüber dem allgemein gebrauchten Begriffe *existentia*. Überdies sieht jeder

Leser und Kenner Kierkegaards die Abhängigkeit von diesem; z. B. in der Auslegung der ‚Angst‘; und von der ‚Zeitlichkeit‘ handelt Kierkegaard doch ständig. Außerdem wird ja [...] ausdrücklich auf Kierkegaard hingewiesen und zu seiner Auslegung der Zeitlichkeit Stellung genommen [...].⁶⁰⁶

Allerdings bemerkt man auch die *Unterschiede* gegenüber Kierkegaard; und der Unterschied ist ja auch handgreiflich genug: In ‚Sein und Zeit‘ wird ‚das Christliche‘ weggelassen; und Kierkegaard wird nur benutzt für eine ‚atheistische Philosophie‘; d. h., Kierkegaard ist mißverstanden, offenbar weil es dem Verfasser an den nötigen ‚theologischen‘ Vorkenntnissen fehlt. Zur Ausschließung des Christlichen kommt das andere Mißverständnis, daß Kierkegaard ein ‚System des menschlichen Daseins‘ für unmöglich erklärt, während doch in ‚Sein und Zeit‘ ein solches angestrebt wird, mindestens nach der Meinung seiner ‚Ausleger‘. (GA 49, 30)

Heidegger gibt hier eine Zusammenfassung einer existenzialistischen Interpretationslinie von *Sein und Zeit*, die bereits in der anfänglichen Rezeption präsent war und vor allem in den Nachkriegsjahren eine dominante Rolle einnahm: Dieser Interpretationslinie zufolge wird Kierkegaard eine grundlegende Rolle für Heideggers Denken zugesprochen, wobei die genaue Fassung dieser Rolle von Interpret zu Interpret schwankt.⁶⁰⁷ Im zweiten Absatz konzentriert sich Heidegger dann auf die Spielart dieser Interpretation, der zufolge Heideggers Weiterentwicklung in Wirklichkeit einen Rückschritt gegenüber Kierkegaard darstelle, insofern der Deutschen den Dänen missverstehe und dessen wesentliche Einsichten außer Acht lasse.

Für Heidegger steht fest, dass es sich bei der von dieser Interpretationslinie gefundenen Nähe nur um einen scheinbare handelt, die sich bei genauerer Betrachtung aus einem Missverständnis der Absichten von Heideggers – und Kierkegaards – Denken ergibt.⁶⁰⁸ Um der gängigen Deutung entgegenzuwirken und das Missverständnis nachzuweisen, bietet Heidegger unter anderem eine Interpretation des bekannten Satzes aus *Sein und Zeit*: „Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz.“ (GA 2, 56) Einerseits versteht auch Heidegger, inwiefern es naheliegend scheint, den Begriff der Existenz in diesem Satz im kierkegaardschen Sinn zu verstehen, nämlich „als Name für das menschliche Selbstsein, das sich wissende Bei-sich-selbst-sein des Menschen; in der Sprache Kierkegaards und der neuzeitlichen Philosophie: Existenz = ‚Subjektivität‘“ (GA 49, 36). Diese Deutung sei allerdings unzureichend, wie Heidegger betont: „Allein, in dieser Richtung läßt sich der Satz auch nicht denken, gesetzt, daß wir mit einiger Sorgfalt uns an das halten, was in ‚Sein und Zeit‘ gesagt wird.“ (GA 49, 36) Es sei verfehlt, den Existenzbegriff von *Sein und Zeit* „im Sinne Kierkegaards als Subjektivität des Selbstseins“ (GA 49, 38) zu verstehen. Sein Existenzbegriff müsse vielmehr

⁶⁰⁶ An den mit Auslassungen versehenen Stellen stehen Verweise auf die beiden Anmerkungen zu Kierkegaard in *Sein und Zeit* (vgl. GA 2, 313 und 447 f.)

⁶⁰⁷ Siehe Kapitel 1.1.2.

⁶⁰⁸ Aus einem solchen (Miss-)Verständnis entspringe auch die Missdeutung von *Sein und Zeit* als einseitiges, trübsinniges Unterfangen einer Philosophie der Angst und des Todes (vgl. GA 49, 31).

von diesem existenziellen Existenzbegriff, wie er bei Kierkegaard und in weiterer Folge Jaspers zu finden ist, klar unterschieden werden. In weiterer Folge markiert Heidegger die Unterschiede:

Der ‚existenzielle‘ Existenzbegriff (Kierkegaards und Jaspers’) meint das selbstseiende Selbst des Menschen, sofern es für sich als dieses Seiende interessiert ist. Der ‚existenziale‘ Existenzbegriff meint das Selbstsein des Menschen, sofern es sich nicht auf das seiende Selbst, sondern auf das Sein und den Bezug zum Sein bezieht. Man kann hinterher darüber streiten, ob es klug war, grundverschiedene Fragestellungen durch die Namengebung doch so nahe zusammenzubringen und die Vermischung beider dadurch nur zu fördern. Aber die Wortwahl kann in solchen Fällen nicht allein nach dem gar nicht vorhersehbaren Verhalten einer Leserschaft getroffen werden, vollends dann nicht, wenn das Durchdenken des zu Denkenden bei jedem Schritt um das rechte Wort verlegen ist, da es sich ja nicht darum handelt, längst bekannte Tatbestände lediglich in einer anderen Darstellung zu berichten.⁶⁰⁹ (GA 49, 39)

In dieser Passage bringt Heidegger zwar seine Unzufriedenheit mit der Terminologie seines frühen Hauptwerks zum Ausdruck – insofern diese Anlass gegeben habe zum existenzialistischen Missverständnis seines Existenzbegriffes. Er fügt aber dennoch eine weitere heftige Kritik an seinen Interpreten an, deren Missverständnis durch die mitunter ambivalente Terminologie nicht entschuldigt werden könne.

Der sachliche Unterschied zwischen einem existenziellen und einem existenzialen Existenzverständnis macht Heidegger in der Differenzierung von *Seinsverhältnis* und *Seinsverständnis* fest: Der existenzielle Existenzbegriff thematisiere das *Seinsverhältnis* des Selbst unter Betonung von dessen *Selbstverhältnis*; der existenziale Existenzbegriff betone hingegen das *Seinsverständnis* des Daseins, das dieses vor allen anderen Seienden auszeichne. Im Gegensatz zu Kierkegaards Selbst geht es Heidegger mit seiner Analytik des Dasein nicht nur um eine Bestimmung des Verhältnisses dieses Seiende zu seinem eigenen Sein wie zum Sein Anderer. Das Dasein ist vielmehr dadurch bestimmt, dass sich ihm eine ontologische Dimension eröffne: die Frage nach der Bestimmung des Seienden überhaupt. Dem Dasein geht es nicht nur um ein Verständnis seines eigenen Seins, sondern um die Frage nach dem Sein des Seienden überhaupt.

⁶⁰⁹ Die Fortsetzung dieser Stelle lautet: „Außerdem wird das Verständnis des in ‚Sein und Zeit‘ gebrauchten ‚Existenzbegriffes‘ dadurch erschwert, daß der ‚Sein und Zeit‘ gemäß existenziale Existenzbegriff erst voll entwickelt war in dem Abschnitt, der infolge des Abbruchs der Veröffentlichung nicht mitgeteilt wurde; denn der dritte Abschnitt des 1. Teils ‚Zeit und Sein‘ erwies sich während der Drucklegung als unzureichend. (Der Entschluß zum Abbruch wurde gefaßt in den letzten Dezembertagen 1926 während eines Aufenthaltes in Heidelberg bei K. Jaspers, wo mir aus lebhaften freundschaftlichen Auseinandersetzungen an Hand der Korrekturbogen von ‚Sein und Zeit‘ klar wurde, daß die bis da- hin erreichte Ausarbeitung dieses wichtigsten Abschnittes (1,3) unverständlich bleiben müsse. Der Entschluß zum Abbruch der Veröffentlichung wurde gefaßt an dem Tage, als uns die Nachricht vom Tode R. M. Rilkes traf.) – Allerdings war ich damals der Meinung, übers Jahr schon alles deutlicher sagen zu können. Das war eine Täuschung. So kam es in den folgenden Jahren zu einigen Veröffentlichungen, die auf Umwegen zu der eigentlichen Frage hinführen sollten.“ (GA 49, 39 f.)

Die Erweiterung des Daseins vom *Selbstverhältnis* zum *Seinsverhältnis* und die Horizontverschiebung vom *Seinsverhältnis* zum *Seinsverständnis* trennen Heideggers Dasein also von Kierkegaards Selbst und markieren den Unterschied von existenziellem und existenzialem Existenzbegriff.⁶¹⁰

An einer späterer Stelle der Vorlesung wiederholt Heidegger das doppelte Ergebnis seiner Selbstinterpretation: Einerseits bestehe „ein Anklang des Existenzbegriffs von ‚Sein und Zeit‘ zu Kierkegaard und Existenzphilosophie: 1. insofern auch in ‚Sein und Zeit‘ Existenz auf den Menschen bzw. das Da-sein beschränkt ist, 2. sofern das Selbstsein wesentlich wird.“ (GA 49, 75 f.) Doch es überwiegen die sachlichen Unterschied: „Mensch vom Seinsverständnis her verstanden, und dieses im Da-sein wesend; das Selbstsein nur von hier gedacht: Inständigkeit in der Lichtung des Seins, im Bezug zu diesem, nicht zum Seienden, als Ich selbst.“ (GA 49, 76) Heidegger kommt daher zur Konklusion:

Der Existenzbegriff in ‚Sein und Zeit‘ entspringt einer Fragestellung, die der ‚Existenzphilosophie‘ völlig fremd, aber auch Kierkegaard unbekannt ist, ja überhaupt außerhalb des Denkens der Metaphysik und der gesamten bisherigen Philosophie liegt. Von dieser anderen Fragestellung her läßt sich zwar die bisherige Metaphysik ursprünglicher deuten (vgl. Kantbuch), aber nicht umgekehrt. (GA 49, 45)

Die existenzphilosophische Interpretation von *Sein und Zeit* könnte aber weiter darauf beharren, dass wesentliche Bestimmungen des Daseins doch bereits bei Kierkegaard angelegt seien.⁶¹¹ So könnte er etwa in Hinblick auf die Zeitlichkeit des Daseins einwenden, dass „doch auch Kierkegaard von der ‚Zeitlichkeit‘ des Menschen [handle], und zwar ständig; und er meint damit, daß der Aufenthalt des Menschen als ‚Kreatur‘ auf der Erde zeitlich begrenzt und daß diese Zeitlichkeit die ‚Vorhalle‘ sei für die Ewigkeit im Sinne der christlich verstandenen beatitudo, der ‚ewigen Seligkeit‘.“ (GA 49, 47 f.) Heidegger startet daher einen neuerlichen Anlauf zur Zurückweisung der existenzialistischen Interpretation. Es ist leicht zu erahnen, dass Heidegger wiederum auf den grundlegenden sachlichen Unterschied zwischen seiner Konzeption und jener Kierkegaards hinweist, der angesichts der ähnlichen Terminologie nicht übersehen werden dürfe. In diesem Fall betont er die Differenz einer christlich-theologischen Bestimmung der Zeitlichkeit und der Bestimmung der Zeitlichkeit des Daseins in *Sein und Zeit*.⁶¹²

Zu Kierkegaards Rolle für sein Verständnis der Zeitlichkeit schreibt Heidegger:

⁶¹⁰ Für eine inhaltliche Diskussion, welche die Berechtigung von Heideggers Selbstinterpretation zeigt, siehe Kapitel 13.1 und 13.3.

⁶¹¹ Dass sich tatsächlich zahlreiche solcher Interpretationen von *Sein und Zeit* finden, wurde bereits in der Einleitung gezeigt. Siehe Kapitel 1.1.2.

⁶¹² Zur sachlichen Diskussion dieser Thematik siehe Kapitel 14.

Im Zusammenhang dieser christlich-theologischen, auf das Heil der einzelnen unsterblichen Seele bezogenen Erörterung der ‚Zeitlichkeit‘ entwickelt Kierkegaard, wie überall, wo er denkt, wichtige Einsichten. Davon habe ich gelernt; aber längst nicht soviel gelernt wie von der für alle abendländische Zeitbetrachtung maßgebenden Abhandlung des Aristoteles über die ‚Zeit‘ (Phys. Δ, 10-14). Gelernt habe ich auch von Plotin (Enn. III, 7), ebenso von Augustinus (Confess.lib. XI, c.i-31), ebenso von Kant, ebenso von Hegel. Ich lerne immer zu – aber alles in bezug auf die *eine* Frage: ‚Sein und Zeit.‘ Daher gewinnt nun auch die Auslegung der Zeitlichkeit des Da-seins einen völlig anderen Ansatz. (GA 49, 48)

Heidegger betont abermals – wie bereits an früheren Stellen, etwa in der Vorlesung vom SS 1928 (vgl. GA 26, 177 f.) – die Pluralität der Einflüsse auf seine Konzeption der Zeitlichkeit, und nennt es einen Fehler, sein Verständnis der Zeitlichkeit des Da-seins aus diesen Einflüssen errechnen zu wollen.

Nach mehreren Vorlesungseinheiten hegt Heidegger langsam Hoffnung, seine Hörer überzeugen zu können und erklärt:

Alle, die ‚Sein und Zeit‘ auch nur ungefähr kennen, dürften jetzt im Hinblick auf das bisher Gesagte folgendes erwidern: Zugegeben sei, was schließlich zugegeben werden muß, daß in ‚Sein und Zeit‘ auf die Fragen hinausgedacht ist, die der Titel kurz anzeigt. Die Besinnung richtet sich in der Tat auf das Sein eines *jeden* Seienden und auf das Sein des Seienden im Ganzen, nicht nur auf das Menschsein und schon gar nicht auf die ‚Existenz‘ im engeren Kierkegaardschen Sinne; freilich auch nicht nur auf die existentia in der überlieferten Bedeutung der Metaphysik. (GA 49, 55)

Doch auch im Zuge der darauf folgenden Erläuterungen zu *Sein und Zeit* bleibt Heideggers Sorge, dass seine Schrift missverstanden werde, bestehen. Kierkegaard kommt dabei im Kontext der Thematik von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit erneut ins Spiel:

Auch diese Unterscheidung der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Daseins hat man nicht aus der leitenden Fragestellung von ‚Sein und Zeit‘, aus der Frage nach der Wahrheit des Seins, begriffen, sondern man hat, entsprechend der Auffassung der ‚Existenz‘ im Sinne von Kierkegaard und Jaspers, diese Unterscheidung übereilt und lediglich moralisch-anthropologisch verstanden. (GA 49, 66 f.)

Heidegger nimmt dies zum Anlass, abermals seine Selbstinterpretation vorzutragen, die darauf abzielt, die Seinsfrage als die einzige leitende Thematik von *Sein und Zeit* festzuschreiben: Dazu hält er fest, dass „auch diese Unterscheidung [...] auf das Wesen des Seins bezogen [bleibt] und [...] sich im Hinblick auf das, was überall im Blick steht, [bestimmt,] das Seinsverständnis“ (GA 49, 67). Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit müssen demnach ebenfalls ausschließlich aus der Perspektive der Seinsfrage verstan-

den werden und dürfen nicht im Rahmen einer existenzialistischen Lektüre moralisch-anthropologisch gedeutet werden.⁶¹³

Wir sehen das leitende Muster von Heideggers Selbstinterpretation: Die Deutung von Kierkegaards Existenzbegriff wird als Kontrastfolie herangezogen, um in der Gegenüberstellung die anders gelagerte Perspektive der existenzialen Analytik deutlich zu machen, und zwar mit dem Ziel, die existenzialistische Interpretation von *Sein und Zeit* zurückzuweisen. Bei den Ausführungen zu Kierkegaard geht es daher weniger um eine angemessene und umfassende Interpretation von dessen Werk, sondern um eine Schärfung der Gegensätze, die im Dienst von Heideggers Selbstinterpretation steht.

19.4. Exkurs: Die Pseudonymität bei Kierkegaard

In zwei Vorlesungen, nämlich jenen vom WS 1931/32 und WS 1942/43 kommt Heidegger auf die Verwendung von Pseudonymen in Kierkegaards Werk zu sprechen. Es erfolgt dies eingegliedert in verschiedene Thematiken, doch beide Male im Kontext einer Auslegung des griechischen Wahrheitsverständnisses.

Im WS 1931/32 behandelt Heidegger die Frage nach dem Wesen der Unwahrheit im Zuge einer Auslegung von Platons Höhlengleichnisses. Er beginnt dabei mit einer Klärung der Bedeutung des griechischen Begriffes für Unwahrheit, *ψεύδος*. Dafür setzt er bei dem Fremdwort „Pseudonym“ an, dessen Bedeutung er anhand des Pseudonyms Johannes Climacus erläutert. Heidegger geht es in dieser Passage also wiederum nicht um eine Interpretation von Kierkegaards Schriften, in diesem Fall ihrer Pseudonymität. Dennoch erfahren wir aus diesen Ausführungen aber etwas über sein Verständnis dieser Pseudonymität.

Heidegger beginnt mit der Feststellung, dass sich Pseudonym aus *ψευδής* (falsch) und *ὄνομα* (Name) zusammensetzt. Pseudonym bedeute demnach „falscher Name“. Heidegger möchte zeigen, dass dies ein unangemessenes Verständnis von Pseudonym ist. Ein Pseudonym ist keine falsche Benennung:

Eine falsche Benennung läge etwa vor, wenn ich auf die Frage: ‚wie heißt dieses Ding da?‘ (Kreide) antwortete: ‚Schwamm‘. Das wäre eine unrichtige Bezeichnung. Wenn dagegen z. B. Kierkegaard eine *seiner* Schriften herausgibt mit dem Verfassernamen ‚Johannes Climacus‘, dann ist diese Benennung nicht einfach ein falscher Name (in dem Sinne, daß er dem wirklichen Verfasser nicht entspricht); vielmehr gibt Kierkegaard die von *ihm* verfaßte Schrift, wie wir sagen, ‚unter‘ einem anderen Namen heraus. Unter, d. h. *im Schutze* dieses Namens. Nicht, daß der Name nicht entsprechend, daß er unrichtig ist, sondern daß er den wirklichen Verfasser *verbirgt*, verdeckt und deckt, ist das Entscheidende des Pseudonyms (des Decknamens). Pseudonym heißt also nicht falscher (qua unrichtiger), sondern verbergen- der Name. (Über-

⁶¹³ Für die Diskussion dieser Thematik siehe Kapitel 10.5 und 11.8.

dies ist der Name selbst sogar, aber im Verborgenen, sehr ‚richtig‘.) Im Titel des Buches wird dem Leser ein Name zugekehrt, hinter dem sich ein anderer und zwar sonst bekannter Schriftsteller versteckt. In diesem *Zukehren* des Namens liegt der Versuch einer Verkehrung der Sachlage derart, daß diese nicht zum Vorschein kommt, daß es dabei aber doch so aussieht, als käme sie zum Vorschein; denn das Buch hat ja wie üblich einen Titel und einen Verfasser. In dieser Verkehrung ist der Tatbestand so gedreht, daß er sich zwar darbietet, aber in diesem Sich-darbiegen sich gerade versteckt. (GA 34, 135 f.)

Ein Pseudonym ist kein falscher Name, sondern ein Deckname, der dazu dient, den wirklichen Verfasser zu verbergen. An dieser Stelle betont Heidegger vor allem die Rolle des Pseudonyms als Deckung, hinter der sich der Verfasser verstecken kann. Nur in einer Klammer deutet er die enthüllende Rolle des Pseudonyms an, dass dieses nämlich den Autor in gewissem Sinn sogar in besonderer Weise erscheinen lässt.

In seiner zweiten Behandlung der Pseudonymität im WS 1942/43 kommt er verstärkt auf diesen sichtbarmachenden Charakter des Pseudonyms zu sprechen. Doch zunächst grenzt er den Träger eines Pseudonyms vom Träger eines falschen Namens oder eines Decknamens ab:

Wenn ein Hochstapler sich einen adligen Namen zulegt und unter ‚falschem Namen‘ reist, dann ‚trägt‘ er kein ‚Pseudonym‘. Der adlige Name soll zwar den verdecken, der sein Träger ‚in Wahrheit‘ ist. Gleichwohl ist der ‚falsche Name‘ des Hochstaplers auch wiederum kein bloßer Deckname. Ein solcher wird z. B. gebraucht für eine militärische Unternehmung, das ‚Unternehmen Michael‘ aus dem vorigen Krieg an der Westfront. Dieser Name verdeckt einfach etwas; was, das soll in keiner Weise in Erscheinung treten. Dagegen verdeckt der angenommene Name des Hochstaplers nicht nur die ‚wahre Natur‘ seines Trägers, er soll, indem er also verdeckt, zugleich den Träger in einer ‚Großartigkeit‘ erscheinen lassen, die ihm freilich nicht zukommt, so wenig wie der Name. (GA 54, 44)

Ein Deckname hat die Funktion, den wahren Träger des Namens zu verschleiern; er dient zur Verheimlichung und ist folglich so gewählt, dass sich vom Deckname möglichst nicht auf den Namensträger schließen lässt. Ein falscher Name dient nicht nur der Verschleierung und Geheimhaltung, sondern soll den Namensträger zugleich in einem besonderen Licht erscheinen lassen; es täuscht also eine falsche Identität vor. Ein Pseudonym unterscheidet sich von einem falschen Namen oder Decknamen. Denn es

soll zwar den Verfasser verdecken, es soll ihn aber in gewisser Weise zugleich erscheinen lassen, und zwar nicht als das, was er (wie im Fall des Hochstaplers) in Wahrheit nicht ist, sondern als den, der er ist. So ließ Kierkegaard im Jahre 1843 in Kopenhagen eine Schrift erscheinen: ‚Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik von Johannes de Silentio‘. Dieser ‚Herr von Schweigen‘ wollte damit etwas Wesentliches über sich und seine Schriftstellerei kundtun. Ins gleichen stehen die ‚Pseudonyme‘ der beiden Schriften ‚Philosophische Brocken‘ (1844) und ‚Einübung im Christentum‘ (1850) in einem wesentlichen Zusammenhang. Die erste trägt den Verfasseramen Johannes Climacus; die zweite ist veröffentlicht von Anti-Climacus (GA 54, 44).

Bei einem Pseudonym komme es also gar nicht darauf an, dass es den tatsächlichen Verfasser verschleierte. Wer hinter dem Pseudonym steht, kann zwar ein Geheimnis bleiben, dies sei jedoch keine Voraussetzung dafür, dass das Pseudonym seine Aufgabe erfüllt. Ganz im Gegenteil: Im Fall vieler berühmter Pseudonyme ist allgemein bekannt, wer hinter dem Namen steht; so auch im Fall von Kierkegaard. Ein Pseudonym hat entsprechend auch in erster Linie keine verdeckende Funktion, sondern die Aufgabe, den Verfasser in einer spezifischen Weise erscheinen zu lassen. Ein Pseudonym bringt etwas über den Verfasser zum Ausdruck, es soll deutlich machen, wer dieser ist. Ein Pseudonym ist also kein falscher, sondern vielmehr ein sprechender Name: „Durch sein Pseudonym sagt der Verfasser sogar mehr von sich, als wenn er seinen ‚richtigen‘ Namen gebraucht. An den Pseudonymen Kierkegaards (‚Johannes de Silentio‘, ‚Joh. Climacus‘ und ‚Anticlimacus‘) läßt sich dieses Wesen des Pseudonyms und damit das Wesen des $\psi\epsilon\acute{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ erkennen. Im $\psi\epsilon\acute{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ waltet ein Verdecken, das zugleich enthüllt.“ (GA 54, 53)

Heidegger äußert sich nicht weiter dazu, welche Konsequenzen aus diesem Verständnis der Pseudonymität für die Interpretation von Kierkegaards Werk gezogen werden sollen. Meines Erachtens ließe sich auf dieser Grundlage zum Beispiel für eine Interpretation seiner Verfasserschaft argumentieren, die einerseits die Rolle der Pseudonyme ernst nimmt, andererseits aber versucht, diese in ihrer jeweiligen Funktion für das kierkegaardsche Werk zu deuten. Es ginge folglich darum, die enthüllende Funktion der Pseudonyme für eine Interpretation des Gesamtwerks fruchtbar zu machen.

20. Die Einordnung Kierkegaards in der Geschichte der abendländischen Metaphysik: Die Frage nach der Grundabsicht seines Denkens

Während im vorherigen Kapitel die Stellen kommentiert wurden, in denen Kierkegaard im Rahmen von Heideggers Bemühungen um die Interpretation seines eigenen Denkens zur Sprache kommt, konzentriert sich dieses Kapitel auf die Passagen, in denen eine tatsächliche Auseinandersetzung Heideggers mit Kierkegaard stattfindet. Das Kapitel setzt sich dabei das Ziel einer Untersuchung der wesentlichen thematischen Aspekte des Kierkegaard-Bildes des mittleren und späten Heideggers. Die Ordnung erfolgt dabei nach thematischen Gesichtspunkten, weswegen sich häufige Übergänge zwischen verschiedenen zeitlichen Phase nicht vermeiden lassen. Eine zusammenfassende Übersicht der Phasen, in die sich die Kierkegaard-Rezeption Heideggers ab Ende der 1920er Jahre einteilen lässt, folgt im folgenden Kapitel.

Nach einem Einstieg, in dem anhand einiger bekannterer Passagen zur Thematik hingeführt wird (20.1), beschäftige ich mich zunächst mit Heideggers Verständnis des Verhältnisses von Kierkegaard und Hegel (20.2). Anschließend folgt eine Untersuchung seiner Sicht auf das Verhältnis von Kierkegaard und Nietzsche (20.3); in das dritte Unterkapitel ist auch ein kurzer Exkurs zur Politisierung von Heideggers Denken in den Jahren 1933-1934 eingebunden (20.3.2). Das folgende Unterkapitel beschäftigt sich mit Heideggers ambivalenter Einordnung Kierkegaards in die Geschichte der Philosophie (20.4). Den Abschluss des Kapitels und den Höhepunkt des thematischen Bogens meiner Arbeit stellt die Frage dar, worin Heidegger die Grundabsicht von Kierkegaards Denken – den Gedanken, der für sein Denken leitend ist – sieht (20.5).

20.1. Theologe – Philosoph – religiöser Denker

Im Verlauf seines Denkwegs fand Heidegger immer wieder verschiedene Schlagworte, um Kierkegaard zu bezeichnen. War Kierkegaard ein Philosoph, ein Theologe oder keines von beiden? Einleitend sollen hier einige der bekanntesten Passagen angeführt werden, welche die wichtigsten Etappen dieser wechselhaften Geschichte der Kategorisierungen des Dänen in Heideggers Werk dokumentieren.

Wie steht es um die Klassifizierung Kierkegaards als Philosoph respektive Theologe? Bereits in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1923) steht für Heidegger fest, dass Kierkegaard kein Philosoph ist; in dieser frühen Phase hat er hingegen keine Probleme damit, Kierkegaard als Theologen zu bezeichnen: „Er war Theologe und stand innerhalb des Glaubens, grundsätzlich außerhalb der Philosophie.“ (GA 63, 30)

In späteren Jahren wird Kierkegaard weiterhin als außerhalb der – nunmehr als Metaphysik verstandenen – Philosophie stehend gesehen, ein geändertes Verständnis von Theologie führt aber dazu, dass Kierkegaard nunmehr auch jenseits dieser Disziplin verortet wird: Kierkegaard sei „weder Theologe noch Metaphysiker“ (GA 6.2, 430 f.) und müsse folglich jenseits dieser Kategorien verstanden werden.

In welchem Verhältnis steht Kierkegaard dann zu diesen Disziplinen? Wie ist die Beziehung von Kierkegaards Denken zur Geschichte der Philosophie respektive Theologie zu beschreiben? Eine der bekanntesten Passage zu dieser Frage ist jene aus *Sein und Zeit*, der zufolge Kierkegaard „in ontologischer Hinsicht ganz unter der Botmäßigkeit Hegels und der durch diesen gesehenen antiken Philosophie steht“ (GA 2, 313). Bereits im SS 1923 erklärt Heidegger gleichlautend: „In der eigentlichen philosophischen Hinsicht ist er von Hegel nicht losgekommen.“ (GA 63, 41 f.) Die Einschätzung, dass Kierkegaard in philosophischer bzw. ontologischer Hinsicht von Hegel abhängig ist, behält Heidegger sein ganzes Leben bei. Noch in seiner letzten Äußerung zu Kierkegaard schreibt er: „Marx und Kierkegaard sind die Größten der Hegelianer.“ (GA 9, 432 f.)

Doch die Beziehung zu Hegel klärt noch nicht die Frage nach Kierkegaards Verhältnis zur Philosophiegeschichte. Die bekannte Passage aus dem Aufsatz „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“, der in den *Holzwegen* veröffentlicht wurde, greift diese Frage auf: „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 wahrt. Diesem bleibt Kierkegaard, obwohl er ihn öfter nennt, wesenhaft fern.“ (GA 5, 249) Heidegger betont den wesenhaften Unterschied Kierkegaards vom metaphysischen Denken, das in Aristoteles und der griechischen Philosophie ihre Anfänge hatte. Zur Begründung dieses Urteils fügt er den dunklen Satz hinzu: „Denn Kierkegaard ist kein Denker, sondern ein religiöser Schriftsteller und zwar nicht einer unter anderen, sondern der einzige dem Geschick seines Zeitalters gemäße. Darin beruht seine Größe, falls so zu reden nicht schon ein Mißverständnis ist.“ (GA 5, 249) Erst zum Abschluss dieses Kapitels werde ich den Versuch einer Interpretation dieser Passage unternehmen; eine solche setzt zahlreiche weitere Klärungen voraus.

Hier soll einleitend noch die ausführlichste und prägnanteste Darstellung Kierkegaards in Heideggers *Œuvre* angeführt werden, womit wir wiederum auf die zweite *Schelling-Vorlesung* zurückkommen:

Kierkegaard ist ein ‚religiöser Denker‘; d. h. nicht Theologe und nicht ‚christlicher soph‘ (Unbegriff); Kierkegaard ist theologischer denn je ein christlicher Theologe und unphilosophischer als je ein Metaphysiker sein könnte; lebte zugleich in der Welt des deutschen Idealismus und der Romantik, des Neuen Testaments und Luthers.– Die Art seiner Schriftstellerei: die Pseudonyme, die erbaulichen und die gelehrten und dichterischen Werke. In einem beton-

ten Sinn – nach Haltung und Denkungsart – unvergleichlich; er muß in sich stehenbleiben; weder die Theologie noch die Philosophie kann ihn in ihre Geschichte einreihen. (GA 49, 19)

„Religiöser Denker“ ist die Kategorie, auf die sich Heidegger Anfang der 1940er Jahre verständigen konnte, um Kierkegaard zu bezeichnen. Es ist zugleich die ehrendste Formel, die er für den Dänen findet. Um dies zu sehen, muss bedacht werden, dass Philosophie – ebenso wie Theologie – für Heidegger in dieser Phase ein negativ besetzter Begriff ist. Bereits 1933 spricht Heidegger vom „Aufhören mit der Philosophie“⁶¹⁴ (GA 36/37, 274 f.) und die Philosophie wird für ihn in weiterer Folge zu etwas, was es zu überwinden bzw. verwinden gilt. Entsprechend bezeichnet er seine eigene Tätigkeit zu dieser Zeit nicht mehr als Philosophie – ein Ausdruck, der für ihn in den Verfallsprozess der Metaphysikgeschichte gehört – sondern als Denken und er spezifiziert dieses weiter als ein vorbereitendes Denken, das einer zukünftigen Erfahrung des Seins bzw. Ereignisses zuarbeiten soll, diese aber weder vollbringen noch antizipieren kann (vgl. GA 5, 210-212). In der zweiten Vorlesung zu Hölderlin, die im auf die zweite *Schelling-Vorlesung* folgenden Semester gehalten wurde, macht Heidegger den Fortgang der wesentlichen Geschichte – im Unterschied zur Historie – an den geschichtestiftenden Dichtern und geschichtebegründenden Denkern fest (vgl. GA 52, 3 f.). Während der Begriff „Philosophie“ also eine deutliche Abwertung erfährt, wird „Denken“ neben „Dichten“ eine wesentliche Rolle zugewiesen. Wird dieser Kontext bedacht, ist es eindeutig als ein Zeichen von Hochschätzung zu lesen, dass Kierkegaard in den Rang eines Denkers erhoben wird.

Doch Kierkegaard ist nicht einfach ein Denker, sondern ein *religiöser* Denker. Als *religiöser* Denker reiht er sich nicht unter die, den Gang der Geschichte bestimmenden Größen des Denkens ein, sondern wird in einer eigenen Sphäre verortet – er bleibt der Geschichte der Metaphysik fremd. Heidegger scheint mit dieser komplexen Kategorisierung wiederum betonen zu wollen, dass Kierkegaard weder Theologe noch Philosoph sei und es ein Fehler wäre, ihn in eine dieser Disziplinen einzugliedern. Kierkegaard, der religiöse Denker, stehe quer zu beiden Disziplinen und könne daher nur in seiner Eigenart stehen gelassen werden. Bei allen Zeichen dieser mit einer spezifischen Ausgrenzung vermischten Wertschätzung ist es auffällig, dass Heidegger sich an den hier angeführten Stellen nicht dazu äußert, worin denn das Auszeichnende an Kierkegaard bestehe, das ihn zu solch einem Unikum in der Geschichte mache und dazu führe, dass er in sich selbst stehen bleiben müsse. Verkomplizierend kommt hinzu, dass Kierkegaard zwar „unvergleichlich“ sei, Heidegger ihn aber dennoch in einem Umfeld vielfältiger Einflüsse interpretiert sehen möchte. Es kündigt sich also ein komplexes Bild an, das Heidegger von Kierkegaard zeichnet. Zugleich bleibt dieses

⁶¹⁴ Das „Aufhören“ hat für Heidegger dabei eine Doppeldeutigkeit, insofern es auch das Hören auf das Wesentliche, die eigentliche Aufgabe des Denkens, anklingen lässt.

Bild zunächst unklar und verschwommen. In weiterer Folge soll es durch Detailuntersuchungen der einzelnen Aspekte von Heideggers Einschätzung weiter konturiert werden, ehe es in den beiden abschließenden Unterkapiteln eine deutliche Fassung erhält.

20.2. Kierkegaards Verhältnis zu Hegel

Ein wesentlicher Aspekt von Heideggers Kierkegaard-Bild ist sein Verständnis des Verhältnisses von Kierkegaard zu Hegel. Dies ist zugleich eine der wenigen Facetten seines Kierkegaard-Verständnisses, die über seinen gesamten Denkweg konstant bleibt: Kierkegaard sei – in der wesentlichen, philosophischen Hinsicht – ein Hegelianer. Weil er diese Abhängigkeit jedoch nicht gesehen habe, komme hinzu, dass seine Kritik an Hegel verfehlt sei und er die wesentliche, metaphysische Problematik, die sich in Hegels Philosophie manifestiert, nicht sehen könne bzw. schlichtweg missverstehe. Heidegger möchte Kierkegaard also erstens als Hegelianer ausweisen und zweitens die Unzulänglichkeit seiner Hegel-Kritik zeigen.

20.2.1. Der Hegelianer Kierkegaard

Zunächst sollen die Stellen angeführt werden, an denen Heideggers zeitlebens bestehende Ansicht, Kierkegaard sei in philosophischer Hinsicht ein Hegelianer, zur Sprache kommt.⁶¹⁵ Als erstes Dokument zu dieser Frage kann die bereits genannte Stelle aus dem SS 1923 in voller Länge zitiert werden:

Die ganz bestimmt motivierte Hartnäckigkeit der Dialektik dokumentiert sich am schärfsten an *Kierkegaard*. In der eigentlichen philosophischen Hinsicht ist er von *Hegel* nicht losgekommen. Sein späterer Anschluß an *Trendelenburg* ist nur das verschärfte Dokument dafür, wie wenig radikal er philosophisch war. Er merkte nicht, daß *Trendelenburg Aristoteles* durch die Brille *Hegels* sah. Das Hineinlegen des Paradoxen in das Neue Testament und das Christliche ist einfach negativer Hegelianismus. Was er aber (phänomenal) wollte, ist etwas anderes. (GA 63, 41 f.)

⁶¹⁵ Dieses Kierkegaard-Bild findet sich interessanterweise auch bei Haecker. Dieser betont ebenfalls, dass „Kierkegaard selber Hegelianer war“ (Haecker 1925, 189): „Man darf nicht vergessen, daß Kierkegaard die hegelsche Philosophie gelernt und geübt hat, wie das Kind seine Muttersprache; es gab keine andere Philosophie zu jener Zeit in Kopenhagen.“ (Haecker 1925, 199) Auch in seiner letzten Arbeit zu Kierkegaard – die Heidegger bei einem Großteil seiner Bemerkungen nicht kennen konnte – notiert er: „Auch ein jeder große Schriftsteller zahlt seinen Tribut an die Zeit in der Währung der Zeit. Das scheint eine ewige Forderung zu sein. Er zahlt einen Teil dessen, was er schuldet, in vergänglichen Werten. Daß er nicht alles so bezahlt, das eben macht ihn zum großen Schriftsteller. Bei Kierkegaard ist es philosophisch die vergängliche Terminologie der deutschen idealistischen Philosophie, insbesondere der Hegelschen, und sind es dichterisch gewisse Schnörkel, romantische Schnörkel.“ (Haecker 1948, 12)

Der volle Gehalt dieser Passage ist nicht einfach zu entschlüsseln. Heidegger verweist auf den Sachverhalt, dass Kierkegaard in seiner Hegel-Kritik an Trendelenburgs Kritik an der hegelschen Logik anknüpft. Vor allem in der *Nachschrift* ist dies tatsächlich der Fall. So wird zum Beispiel in jenem Kapitel der *Nachschrift*, das den Beginn von Band 7 der *Gesammelten Werke* bildet und aus dem Heidegger zwei Jahrzehnte später den Satz entnehmen wird, anhand dessen er in seiner zweiten *Schelling-Vorlesung* Kierkegaards Existenzbegriff erläutert, gleich auf der ersten Seite in einer Fußnote auf Trendelenburg verwiesen: „Daß Hegel in seine Logik beständig eine Vorstellung mit hineinspielen läßt, die nur allzu gut von der Konkretion und von dem Nächsten unterrichtet ist, das der Herr Professor jedesmal, trotz dem notwendigen Übergang, braucht, um weiter zu kommen, ist natürlich ein Fehler, den Trendelenburg vortrefflich nachgewiesen hat.“ (SGW1 AUN2, 1 / SKS 7, 274) Als Ressource für seine Hegel-Kritik greift Trendelenburg auf Aristoteles zurück. Auch daran wird in der *Nachschrift* angeknüpft: Climacus versucht im angesprochenen Kapitel anhand der Kategorie der Bewegung zu zeigen, weshalb das abstrakte Denken die Existenz nicht fassen könne: „Existenz läßt sich nicht ohne Bewegung denken, und Bewegung läßt sich nicht sub specie aeterni denken. [...] Mit Existenz umzugehen ist ebenso schwierig wie mit Bewegung. Denke ist sie, so hebe ich sie auf, und so denke ich sie nicht.“ (SGW1 AUN2, 8 / SKS 7, 281) Während Hegel diese Schwierigkeit aufzuheben versuche, beziehe die griechische Philosophie sie in ihr Denken ein:

Weil die griechische Philosophie nicht zerstreut war, bildet die Bewegung immer wieder den Gegenstand ihrer dialektischen Anstrengungen. Der griechische Philosoph war ein Existierender und vergaß dies nicht. [...] Er ward sich bewußt, daß er ein Denker war, aber ward sich zugleich bewußt, daß die Existenz als Medium das war, was ihn fortwährend hinderte, kontinuierlich zu denken, weil sie ihn beständig ins Werden stellte. Um also in Wahrheit denken zu können, entleibte er sich selbst. Die moderne Philosophie lächelt vornehm über solche Kindei, als ob jeder moderne Denker nicht ebenso gewiß, wie er weiß, daß Denken und Sein eins ist, zugleich wüßte, daß es sich nicht der Mühe verlohnt, das zu sein, was er denkt. (SGW1 AUN2, 8 / SKS 7, 281)

In der *Nachschrift* wird über die Vermittlung Trendelenburgs auf Aristoteles zurückgegriffen, um daraus eine Kritik an der hegelschen Philosophie zu entwickeln. Aus Heideggers Sicht beruht dies jedoch auf einem Missverständnis: Denn Kierkegaard bemerke nicht, dass Trendelenburgs Rückgriff auf Aristoteles bereits unter den Vorzeichen der hegelschen Philosophie stehe. Somit bleibe ihm ein tatsächliches Verständnis der griechischen Philosophie verwehrt. Kierkegaards Hegel-Kritik vollziehe sich unter hegelschen Prämissen und komme von diesem daher nicht los, sondern verbleibe „negativer Hegelianismus“.

Die bereits mehrfach zitierte Stelle aus *Sein und Zeit* (vgl. GA 2, 313), in der Heidegger ebenfalls Kierkegaards Abhängigkeit von Hegel betont, zielt in die gleiche Richtung und muss hier nicht noch einmal angeführt werden. Auch in Heideggers erster Vorle-

sung zum deutschen Idealismus, die er im SS 1929 hält, betont er diesen Ursprung von Kierkegaards Denken in Hegels Philosophie:

Die formale Erscheinung des Absoluten ist ein Widerspruch. (Hier ist die Wurzel von Kierkegaards Paradox. Aber das sagt zugleich Übernahme der ganzen Problematik der Hegelschen Metaphysik. Kierkegaards Position hat nur Sinn und Recht, wenn er Hegelianer ist und bleibt; und so ist seine Polemik gegen Hegel — philosophisch, ontologisch-metaphysisch gesehen — lediglich komisch.) (GA 28, 205)

Diese Aussage wird 1944 wiederholt: „Auf dieser Metaphysik des Widerspruches hat Kierkegaard seine Lehre vom Paradox aufgebaut und sich damit als den extremsten aller Hegelianer erwiesen.“ (GA 55, 126)

Es zeigt sich die Konstanz dieser Einschätzung. Auch in der zweiten *Schelling-Vorlesung* wird das Bild Kierkegaards als eines Hegelianers gezeichnet, wenn auch in einem etwas geänderten Kontext; hier kommt Heidegger im Zusammenhang mit der Verortung Kierkegaards in der neuzeitlichen Subjektphilosophie auf dieses Verhältnis zu sprechen, doch die Konklusion bleibt dieselbe: „Kierkegaard denkt den Menschen im Sinne der ‚Subjektivität‘, die der deutsche Idealismus begrifflich entfaltet hat.“ (GA 49, 75) Kierkegaards Abhängigkeit von Hegels Verständnis von Subjektivität betont Heidegger auch noch in späteren Jahren. In einem *Colloquium über Dialektik* im Jahr 1952 erklärt er:

Kierkegaards Dialektik; sie hat ihren Ort in der Korrelation zwischen Subjekt und Absolutem (Sich offenbaren des Absoluten und Sich-denken des Endlichen). Sie ist die Dialektik des Paradoxon. Kierkegaards Theologie ist dialektisch, nicht weil sie Gott dialektisch denkt, sondern das Verhältnis des Menschen (des Glaubens) zum Absoluten. Trotz seiner Absetzung gegen Hegel bleibt Kierkegaard im Hegelschen System der Subjektivität hängen – selbstverständlich ist für ihn die Wahrheit der Subjektivität. (GA 86, 762)

Im gleichen Jahr fasst Heidegger in seiner Vorlesung *Was heißt Denken?* beide Aspekte, die Kierkegaard aus seiner Sicht zu einem Hegelianer machen – der Rückgriff auf die antike Philosophie, insbesondere Aristoteles, durch die Brille des Hegelianismus und die Abhängigkeit vom Subjektivitätsverständnis des deutschen Idealismus – noch einmal zusammen:

Begriff und System sind dem griechischen Denken in gleicher Weise fremd. Deshalb bleibt es auch von Grund aus anderer Art als die neuere Denkart von Kierkegaard und Nietzsche, die zwar eigens gegen das System denken, aber darum gerade in der Botmäßigkeit zum System gefangen bleiben. Kierkegaard bleibt durch die Vermittlung der Metaphysik Hegels philosophisch überall einerseits in einem dogmatischen Aristotelismus hängen, der demjenigen der mittelalterlichen Scholastik in nichts nachsteht, andererseits in der Subjektivität des deutschen Idealismus. (GA 8, 216)

Es ist bezeichnend, dass Heideggers letzte dokumentierte Äußerung zu Kierkegaard noch einmal von dieser Thematik handelt: „Marx und Kierkegaard sind die Größten der Hegelianer. Sie sind es wider Willen.“ (GA 9, 432 f.)

20.2.2. Kierkegaards verfehlt Hegel-Kritik

Der zweite Aspekt von Heideggers Einschätzung des Verhältnisses von Kierkegaard und Hegel ist, dass er Kierkegaards Hegel-Kritik für verfehlt hält. Er findet „seine Kritik Hegels mißglückt“ (GA 86, 602) und konstatiert, dass „die ganze Kritik Kierkegaards an Hegel als untriftig in sich zusammenfällt“ (GA 32, 197). Außerdem mache es sich Kierkegaard mit seiner Kritik zu einfach: Es sei „das Philosophieren nicht dadurch schon in seiner sachlichen Verwurzelung in der Kraft der Probleme erwiesen, daß man — wie etwa Kierkegaard sich gegenüber Hegel verleiten ließ — auf das System schimpft“ (GA 31, 201).

In Heideggers Augen trifft Kierkegaards Kritik nicht nur die Hegelsche Philosophie nicht, durch seine unbemerkte Abhängigkeit von Hegel und sein Missverständnis von dessen Philosophie verkenne er zudem die entscheidende Problematik. In zwei Passagen macht Heidegger besonders deutlich, inwiefern er Kierkegaards Kritik für verfehlt hält. In der Vorlesung zum deutschen Idealismus vom SS 1929 notiert er:

Realität — Idealität, Substantialität — Subjektivität. Kierkegaard ist philosophisch, methodisch nie über diesen Gegensatz hinausgekommen, sondern hat an die Stelle des Subjekts die christliche Auffassung vom Menschen gesetzt. Er war vom entscheidenden Problem noch weiter entfernt als der deutsche Idealismus, weil er die eigentliche Leidenschaft nicht begriff, sondern mißdeutete. Grober Mißverstand. (GA 28, 263)

Heidegger zielt hier wiederum auf Kierkegaards Abhängigkeit vom Subjektivitätsverständnis des deutschen Idealismus ab. Kierkegaards Streben nach einer christlichen Anthropologie ändere nichts daran, dass die Prämissen seines Projekts im deutschen Idealismus liegen. Seine Hegel-Kritik sei daher ein grobes Missverständnis. Diese Einschätzung wird in dieser Vorlesung noch an zwei weiteren Stellen wiederholt. Zunächst äußert sich Heidegger noch einmal direkt zu Kierkegaards Subjektivitätskonzeption: „Er hat den Gegensatz ens-ego nur *umgebogen*, indem er an die Stelle des Ego den christlichen Existenzbegriff setzte. Er ist aber über diesen Zwiespalt nie hinausgekommen, ja, hat ihn nicht einmal auf die Höhe der Problematik gehoben, auf der der deutsche Idealismus gestanden hat.“ (GA 28, 311) Eine weitere Erwähnung Kierkegaards in dieser Vorlesung erfolgt im Rahmen der Behandlung der Grundsätze von Fichtes Wissenschaftslehre, genauer bei der Interpretation des dritten Grundsatzes, der in Heideggers Wiedergabe lautet: „Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen. Ich-Sein ist Teilbar-Setzen, zu ihm gehört Eingeschränktheit des Ich, d. h. als Unterschiedenheit, Beschränktheit des Nicht-Ich.“ (GA 28, 312) Zur Deutung dieses Grundsatzes sagt Heidegger:

Der dritte Grundsatz sagt etwas aus über das Setzen und sagt, daß das setzende Entgegensetzen ein einschränkendes ist; und ferner, daß Ich und Nicht-ich sich nicht ausschließen, sondern sich gegenseitig einschränken; und daß die Konkretion des absoluten Subjekts zum endlichen nichts ist als das Verständlich machen der Endlichkeit des Menschen. Diese Intention ist

in Fichte lebendig, wenn er auch in der umgekehrten Richtung sieht, und dasselbe ist die Intention Hegels, und dieses hat Kierkegaard verkannt. Ohne diese Tendenz kann man die innersten Antriebe dieses Philosophierens gar nicht begreifen, und wir müssen uns darum bemühen, den konkreten und zentralen Gehalt der Grundlagen herauszuarbeiten aus den Konstruktionen und Deduktionen, die aus dem Ansatz des Systems gegeben sind. (GA 28, 313)

Es ist zu bedenken, dass diese Vorlesung in die Periode der 1920er Jahre fällt, in der Heidegger in einem besonders kritischen Verhältnis zu Kierkegaard stand. Die Vorlesung findet zwar im zweiten Semester nach Heideggers Rückkehr nach Freiburg statt, ich ordne sie aus sachlichen Gründen aber zur Marburger Phase von Heideggers Kierkegaard-Rezeption; erst im folgenden Semester lässt sich ein Wandel hin zu einem affirmativeren Umgang mit dem Dänen beobachten.⁶¹⁶ In dieser Vorlesung sieht Heidegger in Kierkegaard lediglich den Auswuchs eines Missverständnisses des deutschen Idealismus, ohne seinem Denken etwas Produktives abgewinnen zu wollen.

Doch auch in den 1950er Jahren lassen sich Belege finden, dass Heidegger die Sache ähnlich sieht. Drei Passagen aus dem Seminar zu *Hegel. Logik des Wesens* vom WS 1955/56 geben darin Einblick:

In gewissem Sinne ist sogar der Einwand, den Kierkegaard gegen Hegel macht, nur von außen herangetragen, denn er ist ein existentieller und kein philosophischer. Der Anspruch auf absolutes Wissen ist Anspruch auf ontologisches Wissen, während Kierkegaard das ontische Verhältnis im Blick hat. Negativ ausgedrückt: Der Anspruch auf absolutes Wissen ist kein Anspruch auf Absolutheit des Menschen. – [...] Die Rückkehr zum existierenden Einzelnen (im Kierkegaardschen Sinne) ist, von Hegel aus gesehen, kein relevantes philosophisches Problem, denn die Geschichtlichkeit ist für ihn identisch mit der Bewegung des Absoluten selbst. (GA 86, 78)

Es ist die Frage: aus welcher Orientierung muß Kierkegaard das *absolute Wissen* als Anmaßung des Einzelnen begreifen? Das fragt: aus welcher Erfahrung läßt sich für Hegel das absolute Wissen denken, das der ontischen Endlichkeit der Einzelnen nicht widerspricht?

Nämlich: insofern Kierkegaard das absolute Wissen als das absolute Wissen alles Ontischen begreift, nimmt er den Anspruch dieses Wissens als die Anmaßung der ontischen Absolutheit des Menschen. Insofern Hegel aber die Absolutheit des Wissens als dessen *Dialektik* erfährt, unternimmt und übernimmt er den Anspruch des absoluten Wissens im λέγειν dessen was ist, und d. h. in der *ontologischen* Bewegung einer Absolution [...], die gerade keinen Index des Widerspruchs zur ontischen Endlichkeit enthält (weil sie sich frei vom Ontischen weiß). (GA 86, 783)

Von diesen Betrachtungen her kann auch kurz erläutert werden, daß, was das Verhältnis Hegel-Kierkegaard angeht, in dieser Position Hegels irgendwie schon zugrundegelegt ist, was Kierkegaard vermißt. Denn wenn die Darstellung von Seiten des Menschen keine beliebige

⁶¹⁶ Siehe Kapitel 14.2.3 und 20.5.

Konkretion des Absoluten in Richtung auf den Menschen ist, dann steht es damit so, daß, im Prinzip gedacht, das Problem metaphysisch schon entschieden ist. (GA 86, 801)

Zusammenfassend ist für Heideggers Bild des Verhältnisses von Kierkegaard und Hegel also nicht nur charakteristisch, dass er Kierkegaard als von Hegel und dem deutschen Idealismus abhängig interpretiert, sondern auch, dass für ihn feststeht, dass Kierkegaards Kritik an Hegel verfehlt sei und auf einem Missverständnis des deutschen Idealismus und in weiterer Folge der gesamten Philosophiegeschichte beruhe. Inwiefern Heidegger Kierkegaards Projekt trotz dieser prinzipiellen Zurückweisung seiner Hegel-Kritik eine Berechtigung zusprechen kann, wird im weiteren Verlauf zu ergründen sein.

20.3. Das Verhältnis von Kierkegaard und Nietzsche

Während Heideggers Einschätzung von Kierkegaards Verhältnis zu Hegel eine Konstante darstellt, lassen sich anhand seiner Sicht auf das Verhältnis von Kierkegaard und Nietzsche die Wandlungen seines Kierkegaard-Bildes nachzeichnen. Es handelt sich hierbei um ein Thema, das für Heidegger erst Anfang der 1930er Jahre Relevanz gewinnt. Das hängt vorrangig damit zusammen, dass Heidegger sich erst in dieser Phase für Nietzsche zu interessieren beginnt. Heidegger zitiert Nietzsche zwar bereits 1909 – also zehn Jahre vor der ersten Erwähnung Kierkegaards – in einem Aufsatz für das *Heuberger Volksblatt* (vgl. Denker/Gander/Zaborowski 2004, 19), diese Nennung erfolgt aber aus einer streng kulturkonservativen Perspektive, in der Nietzsches Nihilismus als Ausdruck der fehlgeleiteten Moderne gedeutet wird und eine strikte Ablehnung erfährt.

Die gängige Sichtweise ist, dass Nietzsche um 1929 den Platz Kierkegaards einnimmt und dieser Wechsel verantwortlich ist für – oder zumindest einhergeht mit – einer Reihe von Wandlungen in Heideggers Denken. Diese betreffen erstens ein geändertes Verständnis der Geschichtlichkeit, das sich in Richtung Seinsgeschichte verändert: „Die Faktizität und Geschichtlichkeit des Daseins wird nicht mehr im Ausgang von der urchristlichen Lebenserfahrung, sondern von Nietzsches Erfahrung des Todes Gottes her interpretiert. Diese Konkretisierung setzt im Jahr 1929 ein.“ (Vetter 1998, 384) Zweitens ist auch eine Veränderung in Heideggers Verhältnis zum Christentum zu beobachten: „Nietzsche wird für Heidegger ungleich anders ‚öffentlich‘ als Kierkegaard, und so verschiebt sich die radikale Kritik am Christentum aufgrund einer radikalen Sicht des Christentums zur Kritik am Christentum aufgrund von dessen Verneinung.“ (Vetter 1998, 384) Diese Wandlungen begünstigen drittens Heideggers Hinwendung zum Nationalsozialismus:

Unter dem Einfluss von Nietzsches Philosophie – mit der sich Heidegger seit 1929 intensiv auseinandersetzt – werden die Lehren von *Sein und Zeit* in eine seinsgeschichtliche Perspektive

gestellt, in der sie zum philosophischen Potenzial der Überwindung des Nihilismus aufgebaut werden, und erst damit werden sie zur Rechtfertigung des Nationalsozialismus tauglich gemacht. (Heinz 2010, 74)

In weiterer Folge geht es mir darum, dieses Bild zu verkomplizieren. Es zeigt sich nämlich, dass zeitgleich mit der 1929 beginnenden Hinwendung zu Nietzsche zunächst auch ein Anstieg der Erwähnungen Kierkegaards zu verzeichnen ist. Die erste Hälfte der 1930er Jahre ist eine Periode, in der Kierkegaard und Nietzsche häufig gemeinsam genannt und die Gemeinsamkeiten dieser beiden Denker des 19. Jahrhunderts betont werden. Dies ändert sich erst Mitte der 1930er Jahre: Fortan sieht Heidegger Nietzsche und Kierkegaard durch eine Kluft voneinander getrennt. Im Zusammenspiel mit diesem Einschätzungswandel nehmen auch die Erwähnungen Kierkegaards in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre wieder ab. In weiterer Folge sollen die beiden Phasen von Heideggers Verständnis des Verhältnisses von Kierkegaard und Nietzsche – die Periode der Zusammenordnung und die Periode der Abgrenzung – im Detail rekonstruiert werden.

20.3.1. Die Zusammenordnung von Kierkegaard und Nietzsche

Die erste Stelle, an der Kierkegaard und Nietzsche in einen Zusammenhang gebracht werden, findet sich in der Vorlesung vom WS 1930/31 zu *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Diese Passage eröffnet zugleich eine andere Perspektive auf Kierkegaards Verhältnis zur Philosophie, als wir sie im Zusammenhang mit Heideggers Einschätzung des Verhältnisses von Kierkegaard und Hegel gesehen haben. Heidegger betont hier nicht die Abhängigkeit Kierkegaards von der Philosophie, sondern dessen grundsätzliche Verschiedenheit:

Und wie steht es mit Kierkegaard und Nietzsche? Wir dürfen nicht ohne weiteres sagen, sie seien keine Philosophen, ebensowenig gleich eilfertig: sie seien es und gehörten in die eigentliche Geschichte der Philosophie. Vielleicht ist in diesen beiden, die wir nicht ernst genug nehmen können, etwas wirklich geworden, was in der Tat *nicht* Philosophie ist, wofür wir noch keinen Begriff haben, so daß es für ihr Verständnis und ihre Auswirkung entscheidender ist, danach zu suchen, als sie so im Handumdrehen gegen die Philosophie auszuspielen. Die Möglichkeit muß doch offenbleiben, daß die künftige Zeit und unsere weiterhin ohne wirkliche Philosophie bleibt. Dieser Mangel würde ihr gar nicht schlecht anstehen. (GA 32, 19)

Die Kernaussage lautet, dass das, was Kierkegaard und Nietzsche machen, keine Philosophie sei, sondern etwas, für das es (noch) keine Kategorie gebe. In dieser ersten Stellungnahme aus dem WS 1930/31 zeigt sich Heidegger mit dieser Einschätzung noch als unsicher und suchend. Er scheint noch nicht recht zu wissen, wie er mit diesen beiden Denkern umgehen soll. Wenige Semester später hat sich diese Einschätzung verfestigt und er hält entschieden fest: „Was nach Hegel kommt, ist keine Philosophie mehr. Auch nicht Kierkegaard oder Nietzsche. Diese beiden sind keine Philo-

sophen, sondern Menschen ohne Kategorie, die erst spätere Zeiten begreifen werden.“ (GA 86, 550) Dass dies nicht nur eine Aufwertung Kierkegaards und Nietzsches impliziert, sondern wiederum auch eine Ab- und Ausgrenzung – sofern sie durch diese Kategorisierung aus dem Kreis der metaphysisch relevanten Denker ausgeschlossen werden – zeigen die *Schwarzen Hefte*. Dort findet sich folgende Notiz:

Wie die ‚Neuzeit‘ nicht herausfand – sondern schlechthin in der Verstrickung der Dialektik sich ‚befreit‘ meinte; wie Kierkegaard und Nietzsche – sich halfen, indem sie die Frage vollends aufgaben und allem den Rücken kehrten und dabei doch gerade in den Fesseln blieben – wie heute vollends bei allem alles in einer großen Verworrenheit und Ahnungslosigkeit taumelt. (GA 94, 195)

Kierkegaard und Nietzsche suchen also nicht nur ihre eigenen Wege – wodurch sie zu Menschen ohne Kategorien werden –, sondern zahlen dafür auch den Preis, dass sie einerseits das metaphysische Fragen, das für Heidegger in dieser Periode weiterhin den zentralen Stellenwert hatte, aufgaben und andererseits durch ihre Abkehr von der Metaphysik nicht sehen konnten, wie sie weiterhin in einem Abhängigkeitsverhältnis zur Tradition standen, der sie zu entkommen suchten. Soweit eine Zusammenfassung von Heideggers Sicht auf Kierkegaard und Nietzsche Anfang der 1930er Jahre.

Es kann an dieser Stelle nicht außer Acht gelassen werden, dass diese Zusammenordnung von Kierkegaard und Nietzsche als Denker ohne Kategorie in die Zeit von Heideggers nationalsozialistischem Engagement fällt. Bezeichnend dafür ist, dass sich in der Vorlesung vom SS 1933 – also in jenem Semester, in dem Heidegger das Rektorat übernimmt – die meisten Erwähnungen Kierkegaards in dieser Phase finden. In dieser Vorlesung werden Kierkegaard und Nietzsche als „die beiden größten Mahner“ (GA 36/37, 10 f.) bezeichnet, als die „großen Mahner und Wegbereiter im 19. Jahrhundert: *Kierkegaard und Nietzsche*“ (GA 36/37, 13).⁶¹⁷

Am 30. November 1934 hält Heidegger den Vortrag *Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie*. In diesem Vortrag findet eine Zusammenordnung von Kierkegaard und Nietzsche mit Hegel – und damit zugleich eine Einordnung dieser beiden Denker in die Metaphysikgeschichte – statt, wenn Heidegger auf „die einheitliche Macht dieser drei Denker [Hegel, Kierkegaard und Nietzsche; Anm. G.T.] und ihres innersten Zusammenhangs“ (GA 16, 317) zu sprechen kommt. Meine These ist, dass diese Anomalie in Heideggers Kierkegaard-Bild – die Anomalie, dass Heidegger dem Dänen eine metaphysische Bedeutung zuspricht, deren Verneinung ansonsten zu den tragenden Elementen seiner Kierkegaard-Interpretation zählt – mit dem spezifischen Status seines Denkens in dieser Phase zusammenhängt. In einer kurzen Periode

⁶¹⁷ In den Notizen zur Vorlesung werden sie auch „die Erwecker zum Anfang“ (GA 36/37, 268) genannt; dies ist insofern interessant, als ihnen dadurch eine metaphysische Dimension zugesprochen wird, die Heidegger ihnen in den anderen Passagen aus dieser Phase gerade abspricht.

rund um die nationalsozialistische Machtergreifung – in seiner Biographie vorrangig durch die Übernahme des Rektorats markiert, wobei Heidegger Begeisterung für den Nationalsozialismus etwas früher beginnt und auch nach dem Rücktritt vom Rektorat noch für ein paar Jahre anhält – findet eine Politisierung von Heideggers Denken statt. Diese Politisierung ist deswegen so markant, weil Heideggers Denken ansonsten gerade durch seinen anti-politischen Charakter auffällt.⁶¹⁸ Die Passage zu Kierkegaard und Nietzsche, die in diese Phase fallen, müssen daher im Zusammenhang mit der Politisierung von Heideggers Denken gesehen werden. Diese Perspektive konsequent zu verfolgen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen; zur Annäherung sollen in einem Exkurs einige Hinweise auf Heideggers politische Philosophie in den Jahren 1933-1934 gegeben werden.⁶¹⁹

20.3.2. Exkurs: Heideggers politische Philosophie 1933/34

Die Politisierung von Heideggers Philosophie soll in weiterer Folge anhand einer Kontrastierung mit seinem Denken in *Sein und Zeit* nachgezeichnet werden. Sein Denken der Jahre 1933-1934 wird somit hinsichtlich seiner Anknüpfungspunkte an das frühe Hauptwerk gelesen, um zeigen zu können, inwiefern Heidegger eine Umdeutung seines früheren Denkens vornimmt, um es den politischen Umständen anzupassen.⁶²⁰ Ich werde in diesem Exkurs nicht unmittelbar auf Heideggers Kierkegaard-Rezeption zu sprechen kommen, sondern nur Hinweise darauf geben, vor welchem Hintergrund eine Untersuchung des Kierkegaard-Bildes des Nazi-Rektors Heidegger meines Erachtens stattfinden müsste.

⁶¹⁸ Siehe Kapitel 18.4.3.

⁶¹⁹ Es kann an dieser Stelle noch auf eine Notiz in den *Schwarze Hefte* hingewiesen werden, die einbezogen werden muss, wenn eine solche Interpretation von Heideggers Kierkegaard-Rezeption im Kontext der Politisierung seiner Philosophie und seiner Annäherung an den Nationalsozialismus unternommen werden soll. Die Notiz, die unmittelbar nach dem Rücktritt vom Rektorat (im April 1934) verfasst wurde, zeigt, wie stark Heidegger weiterhin an politischen Entwicklungen interessiert ist. Sie lässt dabei keine wirkliche Distanzierung vom Nationalsozialismus erkennen, sondern kann eher als Zeichen dafür gelesen werden, dass Heidegger weiterhin Hoffnungen in diese Bewegung setzt. Seine Kritik am Nationalsozialismus liest sich wie die eines Befürworters, nicht die eines Kritikers. Kierkegaard wird nur beiläufig erwähnt, der Tendenz nach wiederum im Rahmen einer Zusammenordnung mit Hegel und Nietzsche: „Der *deutsche Katholizismus* beginnt jetzt, sich der geistigen Welt des deutschen Idealismus – Kierkegaards und Nietzsches – zu bemächtigen, in seiner Weise und mit den klaren und festen Mitteln seiner Überlieferung sich anzuverwandeln. Er übernimmt in seiner Weise eine wesentliche und starke Überlieferung und schafft sich damit im voraus eine neue geistige ‚Position‘; während man im Nationalsozialismus Gefahr läuft, vor lauter Betonung des Anderen und Neuen sich von der großen Überlieferung abzuschneiden und im Unbeholfenen und Halben sich zu verlaufen.“ (GA 94, 186)

⁶²⁰ Ich beziehe mich hier auf die Untersuchung der Konzeption des Miteinanderseins in *Sein und Zeit* und umliegenden Vorlesungen. Siehe Kapitel 18.4.

Die zentralen Dokumente für diesen Exkurs sind neben der *Rektorsrede* (GA 16, 107-117) und dem Vortrag *Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie*⁶²¹ (vgl. GA 16, 316-333) Heideggers Seminare vom WS 1933/34 – *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* – und WS 1934/35 – *Hegel „Rechtsphilosophie“*. Ich werde mich auf die Seminare konzentrieren, weil diese erst vor wenigen Jahren veröffentlicht wurden und entsprechend weniger bekannt und erforscht sind als Heideggers Vorträge.⁶²²

Die Politisierung von Heideggers Denken lässt sich in Rückgriff auf *Sein und Zeit* vor allem in zwei Aspekten nachzeichnen: der zentralen Rolle der Geschichte und dem Hang zum Dezisionismus. Im Vortrag *Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie* nennt Heidegger die Geschichte als das Auszeichnende des Menschen, die spezifische Differenz, die den Menschen von anderen Seienden unterscheidet (vgl. GA 16, 320). Damit kann Heidegger direkt an die Ausführungen zur Geschichtlichkeit in *Sein und Zeit* anknüpfen, wo bereits eine solche Perspektive eingenommen wird.⁶²³ Die Politisierung findet dahingehend statt, dass die Geschichtlichkeit des Daseins nunmehr auf Fragen der politischen Philosophie angewendet wird. So ordnet Heidegger den Staat in die Geschichte ein und verfolgt die Perspektive, den Staat von der Geschichtlichkeit des Menschen her zu verstehen (Heidegger [1933/34] 2010, 55 und 69). Wie dies von ihm genauer gefasst wird, zeigt sich anhand einer Analyse seiner Überlegungen zum Volk.

⁶²¹ Heidegger hielt den Vortrag am 30. November 1934. Nach dem Rücktritt vom Rektorat im April 1934 distanziert sich Heidegger im Herbst zunehmend von der realpolitischen Bewegung, ohne dadurch auch bereits von der Ideologie Abstand zu nehmen (vgl. Zaborowski 2009, 397 f.). Die Rede zeigt eine deutliche Abkehr von der nationalsozialistischen Rhetorik – etwa im Vergleich zur Rektorsrede – und eine Neuorientierung seines Denkens in so wichtigen Fragen wie jener nach dem Wesen des Volkes. In diesem Zusammenhang spielt es eine zentrale Rolle, dass Heidegger in diesem Semester seine erste Lehrveranstaltung zu Hölderlin hält (vgl. GA 39); auch im Vortrag kommt er auf den Dichter zu sprechen (vgl. GA 16, 319).

⁶²² Zum Seminar vom WS 1933/34 vgl. Heinz 2010 und Kisiel 2002; zum Seminar *Hegel „Rechtsphilosophie“* vgl. Trawny 2012. Für die Interpretation dieser Lehrveranstaltungen stellen sich spezifische hermeneutische Fragen, auf die einleitend hingewiesen werden soll. Vom Seminar des WS 1933/34 sind nur die durch Studierende angefertigten Protokolle veröffentlicht (vgl. Heidegger [1933/34] 2010, 53-88); diese wurden zwar von Heidegger durchgesehen und damit in gewissem Sinne autorisiert (vgl. Heinz 2010, 56), dennoch ist eine gewisse Vorsicht angebracht, wenn von den Protokollen auf Heideggers Position geschlossen wird. Aus dem WS 1934/35 sind neben den Protokollen (vgl. GA 86, 613-655) auch Heideggers Notizen (vgl. GA 86, 59-185) sowie eine Mitschrift (vgl. GA 86, 549-612) veröffentlicht. Gemeinsam ergeben diese Quellen einen guten Überblick über den Seminarverlauf und einen reichhaltigen Einblick in Heideggers Denken. Dennoch ist auch hier Vorsicht geboten. Es kommt teilweise vor, dass sich die drei Quellen nicht decken. Die beiden Erwähnungen Kierkegaards, die sich in diesem Seminar finden, sind zum Beispiel nur in der Mitschrift enthalten (vgl. GA 86, 549 f. und 602), also in jenem Text, der weder aus Heideggers Feder stammt noch von ihm autorisiert wurde.

⁶²³ Siehe Kapitel 17.3.

Im Zusammenhang mit Heideggers Konzeption des Volkes kommt auch der starke Dezisionismus von Heideggers politischem Denken ins Spiel. In der Rektoratsrede erklärt er mit Blick auf die geistige Revolution, die er verwirklicht wissen möchte: „Ob solches geschieht oder nicht geschieht, das hängt allein daran, ob wir als geschichtlich-geistiges Volk uns selbst noch und wieder wollen — oder ob wir uns nicht mehr wollen.“ (GA 16, 117) Heidegger bindet hier die wesentlichen Wandlungen im Verlauf der Geschichte an eine willentliche Entscheidung – in diesem Sinn möchte ich von Heideggers Dezisionismus sprechen. Der Gegensatz zu *Sein und Zeit* besteht darin, dass er das eigentliche Miteinandersein nunmehr nicht an die Entscheidung des Einzelnen rückbindet, sondern in einer kollektiven Entscheidung des Volkes festmacht. Wie wir anhand einiger Passagen aus Heideggers Vorlesungen gesehen haben,⁶²⁴ bestimmt sich das Geschehen des Volkes in den 1920er Jahren aus dem jeweiligen Dasein. Nunmehr kehrt sich das Verhältnis um und der Einzelne erhält aus dem Geschehen des Volkes im Staat seine Bestimmung.⁶²⁵ Dadurch eröffnet sich für Heideggers Untersuchung der Geschichte eine neue Perspektive: Es steht jetzt nicht mehr die Geschichtlichkeit des jeweiligen Daseins im Mittelpunkt, sondern die Geschichtlichkeit des Volkes, die es in ihrer eigenen Dynamik zu berücksichtigen gilt.⁶²⁶ Das Volk wird bestimmt als „eine unter gemeinsamem Schicksal gewachsen [??]“⁶²⁷ und innerhalb eines Staates ausgeprägte Seinsart“ (Heidegger [1933/34] 2010, 73); dieser spezifischen Seinsart des Volkes gilt Heideggers Aufmerksamkeit.

Heidegger versteht das Volk in diesen Jahren als kollektives Dasein, das im Staat sein Sein und Telos hat:

So wie das Seiende der Mensch sich seines Mensch-seins bewußt ist, wie er sich dazu verhält, sich darum kümmert, so hat auch das Seiende Volk ein wissendes Grundverhältnis zu seinem Staat. Das Volk, das Seiende, das in seinem Sein den Staat verwirklicht, weiß um den Staat, kümmert sich um ihn und will ihn. Wie jeder Mensch leben will, da sein will als Mensch, wie er sich hieran dauernd hält und sein Dasein in der Welt liebt, so will und liebt das Volk den Staat als seine Art und Weise, als Volk zu sein. (Heidegger [1933/34] 2010, 76)

Es scheint die prinzipielle und radikale Ablehnung des Liberalismus zu sein, die Heidegger in diesen kruden Kollektivismus treibt. In seinen Augen darf die politische Philosophie nicht vom Einzelindividuum seinen Ausgang nehmen und dieses auch nicht zum Ziel haben (vgl. Heidegger [1933/34] 2010, 72). Die liberale Deutung der

⁶²⁴ Siehe Kapitel 18.4.2.

⁶²⁵ Heinz erklärt gleichlautend: „Während es sich in *Sein und Zeit* so verhält, dass das Geschehen des Volkes begründet ist im Geschehen des jeweiligen, vereinzelt Daseins, das zufolge seines als Mit-sein bestimmten In-der-Welt-seins wesentlich ein Mitgeschehen ist, implementiert Heidegger in diesem Seminar das Politische als zentrale ontologische Bestimmung des Menschen.“ (Heinz 2010, 62)

⁶²⁶ Kisiel schreibt dazu: „Im Zeitraum 1929-35 ist Heideggers Analyse des Politischen hauptsächlich am Dasein eines Volkes in seiner sterblichen Geschichtlichkeit orientiert.“ (Kisiel 2002, 81)

⁶²⁷ An dieser Stelle konnte ein Wort von den Herausgebern nicht entziffert werden.

Freiheit „als Freiheit des Einzelnen als Einzelnen“ stellt für Heidegger „eine Mißdeutung der Freiheit“ (GA 86, 650) dar. Statt dem Individuum sieht er das Volk als alleinigen Orientierungspunkt der politischen Philosophie. Im Seminar zu *Hegel „Rechtsphilosophie“* wird dies anhand der Ablehnung von Rousseau besonders deutlich. Im Protokoll der Einheit vom 19. Dezember 1934 wird festgehalten:

Für Rousseau ist der Staat aus dem vernünftigen Willen der Einzelnen entstanden, und das im Übereinstimmen der Vielen offenbare Gemeinsame, eben der allgemein vernünftige Wille ist ein Vertrag, der ein beliebiges, kein wesentliches Sein hat. Dieser auf einen Vertrag gegründete Staat ist nur aus Vernunftgründen der Einzelnen entstanden, vollzieht sich nicht unter der Macht des wesentlichen, vernünftigen Willens, insofern es im Belieben des Einzelnen steht, ihn anzuerkennen oder abzulehnen.⁶²⁸ (GA 86, 639 f.)

Heidegger lehnt diese auf die Einzelindividuen aufbauende Theorie des Staates grundsätzlich ab. Für ihn ist der Staat gebunden an „ein Volk, das sich als Staat begreift“, ein Staat entstehe und könne fortbestehen, wenn sich ein Volk zu seiner Verfassung bekenne und im patriotischen Willen der Volksgemeinschaft das Wesen des Staates bezeuge (vgl. GA 86, 640). Der liberale Ansatz beim Einzelindividuum macht für Heidegger innerhalb dieses Rahmens keinen Sinn: „Diese Bindung des Staates an das wesentliche Sein des Volkes macht eine beliebige Anerkennung oder Ablehnung durch den einzelnen Staatsbürger unmöglich.“ (GA 86, 641)

Im WS 1933/34 knüpft Heidegger für seine Definition des Politischen auch an die Bestimmung des Menschen als *ζῷον πολιτικόν* bei Aristoteles an. Dies erfolgt jedoch auf auffällig einseitige Weise, die bezeichnend für Heideggers politisches Denken dieser Phase ist: „Der Mensch ist ein ζῷον πολιτικόν, weil er Kraft und Anlage zur πόλις hat, wobei also πόλις nicht begriffen ist als ein schon vorher bestehendes, sondern als etwas, das der Mensch erst gestalten konnte und mußte.“ (Heidegger [1933/34] 2010, 71) Auffallend ist, dass Heidegger in weiterer Folge jene Aspekte, die auf die konstitutive Rolle der Bürger für den Aufbau der Polis verweisen – etwa das Miteinandersein und -handeln auf der *Agora*, oder die Orientierung an der *Eudaimonia* des Einzelnen –, vernachlässigt und sich stattdessen auf die bestimmende Rolle der Polis für das Individuum konzentriert. Der Staat wird in Heideggers Umdeutung zum Telos für das Volk und dadurch mittelbar auch für den Einzelnen. Der Staat „ist die wirklichste Wirklichkeit, die in einem neuen, ursprünglichen Sinn dem ganzen Sein einen neuen Sinn geben muß. Die höchste Verwirklichung menschlichen Seins geschieht im Staat.“ (Heidegger [1933/34] 2010, 88) Das Dasein des Menschen erhält dadurch eine klare teleologische

⁶²⁸ Der Gedanke findet sich auch in Heideggers Notizen: „Nicht Gemeinsamkeit als Ergebnis, sondern *Wesentlichkeit* der *Durchdringung*! Nicht die ‚Einzelnen‘ als Erste ‚Grundlage‘, sondern die ‚Einzelnen‘, sind – nur sie selbst – *wenn – frei!* D.h. *zurückgekehrt* ins *Wesen!*“ (GA 86, 61) Vgl. auch GA 86, 166.

Bestimmung, die auf den Staat hin ausgerichtet ist.⁶²⁹ Damit geht eine Kollektivierung und Konkretisierung der Existenzialien des Daseins einher, die laut *Sein und Zeit* formal anzeigenden Charakter hatten und auf den jeweiligen Vollzug des einzelnen Daseins verwiesen; diese werden nunmehr zu konkreten Bestimmungen für das kollektive Dasein, das Volk, umgedeutet.⁶³⁰

Der Staat wird in Heideggers politischer Philosophie aus einem kollektiven Dezisionismus des Volkes verstanden: „So ist denn auch die Form, die Verfassung des Staates wesentlicher Ausdruck dessen, was das Volk sich als Sinn setzt für sein Sein.“ (Heidegger [1933/34] 2010, 76) Der Staat ist Sein und Telos des Volkes, das sich zu ihm entschließen muss: „Ein Staat *ist* nur, indem er *wird*, *wird* zum *geschichtlichen* Sein des Seienden, das *Volk* heißt.“ (GA 16, 333) Mit diesen wechselweisen Bestimmungen von Staat und Volk gehen mehrere Aspekte einher. Erstens verbindet Heidegger damit ein Bekenntnis zur Rolle des Führertums für das Politische: „Jeder Führer ist Führer, muß der geprägten Form seines Seins nach Führer sein, und versteht und bedenkt und erwirkt in der lebendigen Entfaltung seines eigenen Wesens zugleich, was Volk und Staat ist.“ (Heidegger [1933/34] 2010, 73) Der Führer „denkt viel und will wissentlich – was das Volk will, das zwar nicht weiß was es will, aber genau im Führer zu sich selbst kommt“; der Führer wird zum Führer „auf dem Grunde einer – der metaphysischen Entsprechung – die gründend geschieht – wo das Volk in solches Sein gelangt und es – als Staat – durchgestaltet.“ (GA 86, 169) Zweitens beruft sich Heidegger auf eine Gesellschaftsordnung anhand des „Herrschafts- und Dienstschaftsverhältnis der Menschen zueinander“, eine Gesellschaft, die auf „Gefolgschaft und Führerschaft“ (Heidegger [1933/34] 2010, 77) beruht. Heideggers politische Philosophie steht an diesem Punkt der mittelalterlichen Feudalordnung näher als den Idealen der Aufklärung, die er überwinden möchte. Drittens vertritt Heidegger ein Konzept positiver Freiheit, das meint, ohne negative Freiheit auskommen zu können. Freiheit wird verstanden als Bindung an das Notwendige: „Jede wesensmäßige Bindung und Anerkennung ist Notwendigkeit, sittlicher Zwang, zugleich aber auch höchste Freiheit. Denn Freiheit heißt: wissend in sich selbst sein und aus diesem Wissen und Gewissen heraus das Notwendige anerkennen und tun.“ (GA 86, 641)

⁶²⁹ Dazu wiederum Heinz: „Während in *Sein und Zeit* das Richtmaß des Existierens allein darin besteht, ob sich das jeweilige Dasein selbst in seinem ‚Wesen‘ als endlicher Entwurfsspielraum ergreift, um als solches bestimmte inhaltliche Entscheidungen zu treffen, wird das Dasein jetzt als von vornherein teleologisch auf eine bestimmte inhaltliche Möglichkeit, das Existieren in der politischen Gemeinschaft, ausgerichtetes Wesen konzipiert; und daran, wie dieser höchste Zweck realisiert wird, entscheidet sich jetzt, wie das Dasein ist.“ (Heinz 2010, 62 f.)

⁶³⁰ Ich stimme hier abermals Heinz zu: „Die existenzialen Bestimmungen des einzelnen Daseins verlieren ihren formalen Charakter und werden als inhaltlich bestimmte, philosophisch autorisierte Maßgabe für die politische Situation seiner Zeit eingesetzt.“ (Heinz 2010, 65)

Im WS 1933/34 ist auffällig, dass Heidegger den Volkbegriffs und insbesondere den für die Staatskonzeption konstitutiven Volkswillen merkwürdig in der Schwebe lässt.⁶³¹ Das Volk und sein Willen werden von Heidegger zwar für den Staat ebenso wie für den Einzelwillen als bestimmend angesetzt, erhalten jedoch selbst keine hinreichende Bestimmung. Ein Jahr später scheint Heidegger diese Lücke füllen zu wollen, wenn er die Entstehung eines Volkes im Seminar zu *Hegel „Rechtsphilosophie“* mit einer „Theophanie“ in Verbindung bringt (GA 86, 139). Es dürfte kein Zufall sein, dass parallel zu diesem Seminar die erste Vorlesung zu Hölderlin stattfindet, in der Heidegger dieselbe Richtung einschlägt (vgl. GA 39, 146 f.).⁶³² 1934/35 erweist sich als interessantes Jahr des Übergangs. Das Seminar zu *Hegel „Rechtsphilosophie“* stellt den einzigen Text in Heideggers *Œuvre* dar, in dem sich dieser mit einer Schrift aus dem Kanon der politischen Philosophie auseinandersetzt (vgl. Trawny 2012, 47). Zugleich wird der Thematik des Volkes durch die Hinwendung zu Hölderlin eine neue Wendung gegeben. Die Frage: „Wodurch wird ein Volk zum Volk?“ (GA 65, 42) verfolgt Heideggers Denken noch für einige Jahre und hat auch in den *Beiträgen* einen hohen Stellenwert. Es geht dabei nicht um eine allgemeine Definition des Volkes, sondern die entscheidende Frage lautet: „Wer sind wir?“ Die Antwort darauf sucht Heidegger im geschichtlichen Dasein des Volkes (vgl. GA 38, 35 ff. und GA 65, 48 ff.). Heidegger konkretisiert diese Frage zunehmend in die Frage nach der Identität der Deutschen, die für ihn verstanden werden muss innerhalb der Geschichte des Abendlandes. Diese Perspektive – die auf das Engste mit dem Namen Hölderlin verbunden ist – kündigt sich bereits im November 1934 an, wenn Heidegger zum Abschluss seines Vortrags zunächst auf die Dimension des Abendlandes verweist, ehe er mit einem Zitat von Hölderlin – für Heidegger „der Deutscheste der Deutschen“ (GA 16, 333) – schließt.

Diesen neuen Fragehorizont können wir hier nicht weiter verfolgen. Für Heideggers Verhältnis zu Kierkegaard lässt sich in Hinblick auf die Politisierung seines Denkens in den Jahren 1933/34 folgende These aufstellen: Mit seinem Dezisionismus kann Heideggers zwar an Kierkegaard anknüpfen, insofern die Form des Dezisionismus, die in *Sein und Zeit* zu finden ist, durchaus Anklänge an den Dänen erkennen lässt.⁶³³ Durch die kollektivistische Wendung, die Heidegger seinem Denken durch die Umorientierung vom Dasein des Einzelnen zum kollektiven Dasein des Volkes gibt, verabschiedet er sich jedoch auf grundsätzliche Weise vom Gedankenumfeld des Dänen. Diese Ab-

⁶³¹ Dazu abermals Heinz: „Ohne genauer angeben zu können, was überhaupt unter dem Willen eines Volkes zu verstehen ist (vgl. 9. Stunde), liefert Heidegger Staat und Recht einem durch Berufung auf Verwurzelung im Geschichtlichen kaum zu kaschierenden kollektiven Dezisionismus aus dessen verzweifelter Pathos als sich mit dem Nihilismus konfrontierende Sinnstiftung nur Peinlichkeit hervorruft.“ (Heinz 2010, 67)

⁶³² Vgl. dazu Trawny, der erklärt: „Bis in die ‚Beiträge zur Philosophie‘ hinein hat Heidegger an diesem (negativ-)theophanischen Verständnis der Volksentstehung festgehalten.“ (Trawny 2012, 60)

⁶³³ Siehe Kapitel 18.2.

kehr von einer an Kierkegaard Anleihe nehmenden Orientierung an der Existenz des Einzelnen kündigte sich bereits in *Sein und Zeit* anhand der Ausführungen zur Geschichtlichkeit an; diese hat einen ambivalenten Status: Einerseits führt sie durch die Betonung des geteilten Geschicks eine neue Perspektive ein, an die Heidegger bei seinen späteren Überlegungen zum Volk anknüpfen konnte; andererseits bleibt die Geschichte in *Sein und Zeit* rückgebunden an die Geschichtlichkeit des jeweiligen Daseins, wodurch sie sich gegen eine kollektivistische Deutung sträubt.

20.3.3. Die Abgrenzung von Nietzsche und Kierkegaard

Während Anfang der 1930er Jahre eine Zusammenordnung von Kierkegaard und Nietzsche zu beobachten ist, ändert sich dies Mitte des Jahrzehnts. Dieser Wandel in der Charakterisierung des Verhältnisses von Kierkegaard und Nietzsche beruht auf einer geänderten Einschätzung Nietzsches, in dessen Willen zur Macht Heidegger nunmehr die Vollendung der Metaphysik erkennt. Dadurch wird Nietzsche von ihm in die Geschichte der Metaphysik hineingezogen, während Kierkegaard weiterhin aus dieser herausfällt. Diese Sicht wird insbesondere in den *Beiträgen* vertreten: „Was zwischen Hegel und Nietzsche liegt, ist vielgestaltig, nirgends ursprünglich im Metaphysischen, auch Kierkegaard nicht.“ (GA 65, 233) Erstmals nachweisen lässt sich diese neue Ordnung in der *Schelling-Vorlesung* vom SS 1936:

Nietzsches Stellung zum System ist eine grundsätzlich andere als diejenige Kierkegaards, den man hier gern zusammen mit Nietzsche zu nennen pflegt. [...] Das nebenbei und um anzudeuten, daß die jetzt üblich gewordene Zusammennennung von Kierkegaard und Nietzsche in mancher Hinsicht berechtigt, aber im Grunde philosophisch unwahr und irreführend ist. (GA 42, 42 f.)

Während Nietzsche von Hegel die Rolle des Vollenders der Metaphysik übernimmt, hat Kierkegaard in Heideggers Philosophie-Geschichtsschreibung weiterhin keinen Platz.

Anhand der Einleitung der Vorlesung *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* vom WS 1936/37 lässt sich Heideggers geänderte Nietzsche-Interpretation kurz umreißen. Ganz anders als Anfang des Jahrzehnts, ist es für Heidegger der Ausgangspunkt, „daß Nietzsche in der Bahn der ‚Grundfrage‘ der abendländischen Philosophie steht“; Heidegger möchte mit diesem Hinweis „nur deutlich machen, daß Nietzsche wußte, was Philosophie ist. Dieses Wissen ist selten, und nur die großen Denker besitzen es, und die größten besitzen es am reinsten in der Gestalt einer ständigen Frage“ (GA 43, 4). Während zwei Jahre früher für Heidegger noch feststand, dass Nietzsche kein Philosoph sei (GA 86, 550), wird er für ihn nunmehr zu jemandem, der in besonderer Weise über die Philosophie Bescheid wisse. Nietzsche gehöre nicht nur in die Geschichte der Philosophie, er verkörpere sie sogar in besonderer Weise als deren Abschluss und

Vollender: „Dieser Letzte der großen abendländischen Denker kehrt mit seiner Antwort wieder so entschieden an den Anfang der abendländischen Philosophie, als Metaphysik gedacht, zurück wie keiner der wesentlichen Denker vor ihm.“ (GA 43, 4 f.) Heidegger sieht daher die Aufgabe seiner Lehrtätigkeit zu Nietzsche darin, „die Grundstellung deutlich zu machen, innerhalb deren Nietzsche die Leitfrage des abendländischen Denkens entfaltet und beantwortet“ (GA 43, 5). Die Aufgabe einer Nietzsche-Interpretation ist dabei für Heidegger nicht eine Aufgabe neben anderen, sondern wird zu der zentralen Problematik. Die Auseinandersetzung mit Nietzsche wird entscheidend für die Beschäftigung mit der gesamten Geschichte der Philosophie: „Wenn aber in Nietzsches Denken sich die bisherige Überlieferung des abendländischen Denkens nach einer entscheidenden Hinsicht sammelt und vollendet, dann wird die Auseinandersetzung mit Nietzsche zu einer Auseinandersetzung mit dem bisherigen abendländischen Denken überhaupt.“ (GA 43, 6)

Nietzsche erhält dadurch für Heidegger eine Bedeutung, die Kierkegaard für ihn nie hatte. Angesichts der neuen Rolle, die Nietzsche einnimmt, ist nachvollziehbar, dass sich Heidegger in weiterer Folge gegen eine Zusammenordnung von Kierkegaard und Nietzsche ausspricht. Die Kierkegaard-Interpretation in der zweiten *Schelling-Vorlesung* vom SS 1941 ist vor diesem Hintergrund zu lesen. Besonders deutlich wird dies an folgender Stelle:

Das Ende der Metaphysik im Sinne ihrer Vollendung kündigt sich damit an,
a) daß die Philosophie ihren Namen ablegt, ‚absolutes Wissen‘ wird (deutscher Idealismus),
b) daß sie auf das ‚System‘ *verzichtet* (Nietzsche); Wille zur Macht, ‚Organisation‘, ‚totale‘. Nietzsche ‚will‘ kein System, weil er sich im System aller möglichen Systeme (als Weisen der Bestandsicherung), in der Unbedingtheit des Willens zur Macht weiß. (Kierkegaard hier nicht zu nennen, weil er nicht in die Geschichte der Philosophie gehört und sein Kampf gegen das ‚System‘ einen anderen Sinn hat.) (GA 49, 110)

Weil Nietzsche für ihn zum Vollender der Metaphysik wird, muss Heidegger den Sinn seines Kampfes gegen das System umdeuten: Nietzsches Ablehnung des Systems wird zu dessen Vollendung erklärt. Kierkegaards Ablehnung des Systems bleibt hingegen, was sie ist – mit der Geschichte der Metaphysik und ihrer Vollendung hat er nichts am Hut.

In diese Phase von Heideggers Denken gehört auch die bekannte Stelle aus „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“ (1943) in den *Holzwegen*, die vor diesem Hintergrund verständlich wird: „Die üblich gewordene, aber deshalb nicht weniger fragwürdige Zusammenstellung Nietzsches mit Kierkegaard verkennt, und zwar aus einer Verkenntung des Wesens des Denkens, daß Nietzsche als metaphysischer Denker die Nähe zu Aristoteles wahrte. Diesem bleibt Kierkegaard, obwohl er ihn öfter nennt, wesenhaft fern.“ (GA 5, 249)

Es wäre jedoch nicht Heidegger, wenn er nicht versuchen würde, eine philosophische Erklärung für die häufige Zusammenstellung von Kierkegaard und Nietzsche zu finden. Diese Erklärung enthält auch das Element einer Selbstkorrektur; schließlich handelt es sich um eine Deutung, die Heidegger selbst nur wenige Jahre zuvor vertreten hatte.

Das Existentielle, in einer scheinbaren geschichtlichen Indifferenz genommen, ist nicht notwendig wie bei Kierkegaard christlich zu verstehen, sondern nach jeder Hinsicht der Einsetzbarkeit des Menschen als eines Erwirkers des Wirklichen. Der Anklang, den das Existentielle in den letzten Jahrzehnten gefunden hat, ist in dem Wesen der Wirklichkeit begründet, die als Wille zur Macht den Menschen zu einem Instrument des Machens (Herstellens, Erwirkens) gemacht hat. Dieses Wesen des Seins kann trotz Nietzsche und sogar bei diesem selbst verschleiert bleiben. Daher läßt das Existentielle mannigfache Deutungen zu.

Sein Anklang und Vorrang und die geschichtlich unmögliche Verkoppelung von Nietzsche und Kierkegaard haben ihren Grund darin, daß das Existentielle nur die Zuspitzung der Rolle der Anthropologie innerhalb der Metaphysik bei deren Vollendung ist. (GA 6.2, 437)

Für Heidegger wird der Fokus auf das Existenzielle – den er hier mit Kierkegaard verbindet, dem aber auch sein eigenes früheres Denken nicht fern stand – zu einem Ausdruck eines fehlgeleiteten Subjektverständnisses, das sich in der Neuzeit breit macht und ein Teil der Vollendung der Metaphysik ist: die Etablierung des Subjekts als Hersteller und Macher. Obwohl es naheliegend scheint, Kierkegaard hier einzuordnen, hält Heidegger dies nur teilweise für angebracht. An diesem Punkt stoßen wir abermals auf die Doppeldeutigkeit in der Kierkegaard-Interpretation des mittleren und späten Heideggers: Einerseits sei die Einordnung Kierkegaard in die moderne Subjektphilosophie sachlich berechtigt, insofern dessen Denken auf der Basis der Subjektivitätskonzeption des deutschen Idealismus entstanden sei und daher auch in diesem Kontext gedeutet werden müsse; andererseits sei das Ziel von Kierkegaards Fokus auf das Existenzielle nicht die moderne Selbstermächtigung des Subjekts, sondern das Christsein des Menschen.

20.4. Die Einordnung Kierkegaards in der Geschichte der Philosophie

Diese Ambivalenz ist für Heideggers Kierkegaard-Bild ab 1930 insgesamt charakteristisch. Einerseits betont Heidegger die doppelte Abhängigkeit des Dänen von Hegel und dem deutschen Idealismus – er baue auf dem Subjektivitätsverständnis des deutschen Idealismus auf und sehe auch die Tradition durch die Brille Hegels; andererseits wird er weder der Philosophie noch der Theologie zugehörig, sondern außerhalb dieser Tradition stehend gesehen. Für Heidegger steht zwar fest, dass Kierkegaard aus der Tradition nicht herauskomme, sondern dieser verhaftet bleibe; er passt aber auch nicht richtig in seine Geschichtsschreibung. In sämtlichen Stellungnahmen des späten Hei-

deggers zu Kierkegaard lässt sich dieses Wechselspiel von Einordnung und Ausgrenzung beobachten.

20.4.1. Das Projekt einer Seinsgeschichte

Während die Frage nach Kierkegaards Einordnung in die Philosophiegeschichte in den frühen Freiburger Vorlesungen und den Marburger Jahren eine untergeordnete Rolle spielt, gewinnt sie in den 1930er Jahren an Relevanz. Das hängt damit zusammen, dass Heidegger in dieser Periode das Projekt einer Seinsgeschichte verfolgt. Es handelt sich hierbei um den Versuch, die Geschichte des abendländischen Denkens als Geschichte des Seins selbst zu verstehen. Diese Form der Großgeschichtsschreibung wirft Fragen der Einordnung auf: Wie passt Kierkegaard in die Geschichte des abendländischen Denkens? Wo ist sein Ort in der Seinsgeschichte? Es erscheint als keine brauchbare Option, ihn herausfallen zu lassen; denn die Seinsgeschichte sollte keine blinden Flecken haben.

Die *Schwarzen Hefen* zeigen, dass Heidegger bereits Anfang der 1930er Jahre an ersten Entwürfe einer Seinsgeschichte arbeitete. Im ersten der *Schwarzen Hefen* findet sich ein solcher Entwurf (vgl. GA 94, 48-51). In diesem wird Nietzsche genannt, Kierkegaard hingegen bleibt unerwähnt. Die wesentlichen Etappen der Geschichte sind: die Griechen, das Christentum und die Neuzeit. Hegel gilt als Vollender der Metaphysik, der Griechentum und Christentum zusammengeführt und zu ihrer Vollendung gebracht hat.⁶³⁴ Nietzsche nimmt bereits hier eine Sonderstellung ein: „Nietzsche erstmals sah das Verhängnis und zwar von der *Moral* her. [...] Nietzsche allein sah die ‚heutige Situation‘ und konnte sie sehen – weil er in ein Anderes voraussah.“ (GA 94, 49) Ihm wird aber noch nicht die Rolle als Vollender der Metaphysik zuteil. Er bleibt der Tradition äußerlich: „Nietzsche kam nicht dazu, das Sein zu wandeln und den neuen Horizont zu schaffen; nicht zuletzt deshalb, weil er selbst das antike Seinsproblem nicht verstand.“ (vgl. GA 94, 59) Zur Gegenwartsphilosophie äußert sich Heidegger exemplarisch anhand von Jaspers:

Aber all das vom Alten her – ja ins Alte zurück – vgl. Jaspers – dessen ‚System‘ die echtste philosophische Darstellung dieser Halbheit darstellt.

‚Wissenschaft‘ (ganz 19. Jahrhundert; Max Weber)

‚Existenz‘ (Kant – Kierkegaard – Lebensphilosophie)

‚Transzendenz‘ – Christentum.

Alles bleibt beim Alten – ja ‚Wissenschaft‘ und ‚Transzendenz‘ werden sogar zugunsten der Existenz entwertet – bzw. auf diese relativiert. Es ist vom Sein die Rede ständig – und doch

⁶³⁴ Heidegger kann hier an das Projekt einer Destruktion der „griechisch-christliche[n] Lebensauslegung“ (GA 62, 368) anknüpfen, das er bereits in seinen frühen Freiburger Vorlesungen entworfen hat. Siehe Kapitel 11.3.1.

die Seinsfrage nicht im Geringsten geahnt, geschweige begriffen. Daher ihr auch nicht vorgearbeitet. Im Gegenteil – das Werk blickt zurück. (GA 94, 50 f.)

Die Gegenwartsphilosophie – in der Gestalt von Jaspers – bleibe gänzlich der Tradition verhaftet und habe keinen Blick für die wesentlichen Fragen und Probleme. In einer Klammer fügt er noch einen Seitenhieb gegen die dialektische Theologie hinzu: „Die Belanglosigkeit und der Schwindel der sogenannten ‚dialektischen Theologie‘ verdient nicht, beachtet zu werden. Das ist protestantischer Jesuitismus übelster Observanz.“ (GA 94, 51) In diesen Äußerungen spielt auch die Thematik der Interpretation von *Sein und Zeit* und Heideggers Bemühung um Abgrenzung seines Denkens von zeitgenössischen Strömungen eine Rolle – Kierkegaard wird auch nur in diesem Zusammenhang genannt –, es kommt aber zugleich eine neue, seinsgeschichtliche Frage dimension ins Spiel, die sich in den folgenden Jahren immer deutlicher herauskristallisieren und in den Vordergrund drängen wird.

20.4.2. Kierkegaards Einordnung in die Geschichte der Philosophie

In einer kurzen Phase von 1931 bis 1935 gibt es mehrere Bemerkungen Heideggers, die dafür sprechen, dass er Kierkegaard in die Geschichte der Metaphysik einordnet. Es handelt sich dabei auch um jene Periode, in der Heidegger der Metaphysik nicht grundsätzlich ablehnend gegenübersteht. Kierkegaard scheint eine Rolle zu spielen für die Metaphysik, die Heidegger hier in positiver Weise aufgreifen möchte. Allerdings ist die Einordnung bereits in dieser Phase eine problematische, wie sich anhand der folgenden Stellen zeigen wird.

Im WS 1931/32 wird Kierkegaard in einer längeren Passage zwischen Marx und Nietzsche in die posthegelianische Philosophie des 19. Jahrhunderts eingeordnet:

Was heißt ‚Idee‘? Mit dieser Frage rühren wir an das Grundstück und die Grundverfassung des abendländischen geistigen Daseins. Denn mit Hilfe der Platonischen Ideenlehre wurde der christliche Gottesbegriff entfaltet und damit der Maßstab gebildet für die leitende Auffassung alles übrigen (nicht-göttlichen) Seienden, Mit Hilfe der Ideenlehre entfaltet sich der neuzeitliche Vernunftbegriff, das Zeitalter der Aufklärung und die Herrschaft der Rationalität und damit auch die Gegenbewegung der deutschen Klassik und Romantik. Der Zusammenschluß beider Mächte, vollendet in Hegel, ist die christliche Vollendung des (christlich-geformten) Platonismus der Antike und ein Gegenstoß mit dessen eigenen Mitteln und Kräften, — die Ideologienlehre und die ganze Denksystematik von Marx und des Marxismus, aber auch, nach anderer Richtung, Kierkegaard; die Verwässerung und Vermischung und Verharmlosung all dieser Mächte des 19. Jahrhunderts und des Anfangs des 20. Jahrhunderts; Ende des 19. Jahrhunderts Nietzsche gegen die drei Fronten (Humanität, Christentum, Aufklärung). Seitdem gibt es keine klare, keine ursprüngliche, keine entschiedene und keine schöpferische, geistige, geschichtliche Stellung und Haltung des Menschen. Und vor allem: trotz aller ‚Analyse‘ und ‚Typologie‘ keine Einsicht und Erfahrung der Lage und Stellung. Diese gibt es je nur in der handelnd-sorgenden Auseinandersetzung innerhalb einer Entscheidungsnotwendigkeit; des-

halb bleibt auch ganz verborgen, wie völlig beherrscht sie ist von der ‚Ideenlehre‘, wenngleich verflacht und verfälscht. (GA 34, 324 f.)

Hegel stellt, wie für diese Phase üblich, die Vollendung der Metaphysik durch Synthese von Griechentum und Christentum dar, die zugleich auch die Mächte der Aufklärung und der Romantik aufgreift. Kierkegaard wird, gemeinsam mit Marx, als Gegenbewegung zu dieser Vollendung kategorisiert, wobei Heidegger wiederum anmerkt, dass diese Gegenbewegung mit den gleichen Mitteln operiere wie die Vollendung der Metaphysik im deutschen Idealismus. Nietzsche erhält bereits eine Sonderstellung. Die gesamte spätere Philosophie wird von Heidegger abgelehnt. Zwei Jahre später wiederholt Heidegger denselben Gedanken abermals in seiner Vorlesung:

Rationalismus und Gottesidee schließen sich zusammen in der höchsten Vollendung des abendländischen Denkens, in der Hegelschen Philosophie. Es ist kein Zufall, daß *Hegel* selbst sich den Vollender der abendländischen Philosophie nennt, sofern diese christlich umgebildetes Griechentum ist.

Hieraus entfaltete sich im neunzehnten Jahrhundert 1. die Ideologienlehre des *Marxismus*, die nur aus Hegel verständlich wird, 2. auf der anderen Seite die neue Deutung des Christentums durch *Kierkegaard*. Die Vermischung und Verharmlosung, die hier zusammentreffen, machen das charakteristische Bild der Bildungsphilisterei aus, das schließlich *Nietzsche* zur Verzweiflung bringt.

Nietzsche sah den kommenden Kampf vorher. Nietzsche kämpft gegen drei Fronten, 1. mit dem *Humanismus*, 2. einem *bodenlosen Christentum*, 3. der *Aufklärung*. Die Waffen zu dem Kampf hat er der Notlage entsprechend aus den drei Lagern selbst entnommen. (GA 36/37, 147)

In den Notizen zur Vorlesung vom SS 1933 finden sich ebenfalls Entwürfe für eine solche Großgeschichtsschreibung. In deren Rahmen macht sich Heidegger wiederum Gedanken zur Rolle Kierkegaards und Nietzsches:

Kierkegaard will gerade das *Christliche* – ursprünglich *neutestamentliche, protestantische* (Gegenteil des Kulturchristentums), so zwar, daß er das Hegelsche System beläßt und ganz mit seinen Mitteln arbeitet.

Nietzsche [sucht] zwar die grundlegende Auseinandersetzung mit dem Christentum, aber versteckt in der *biologischen Denkweise* und einer einfachen Hinnahme der üblichen ‚Logik‘ und ihrer Notwendigkeit; kommt nicht zur Seinsfrage als solcher.

Zugleich grundsätzliche Aus-einander-setzung – Scheidung – mit Kierkegaard und Nietzsche. (GA 36/37, 279 f.)

Bei Kierkegaard betont Heidegger einerseits die Abhängigkeit seines Denkens vom hegelschen System, andererseits sein eigenständiges Projekt, das auf „das *Christliche*“ abziele. Zu Nietzsche ist auffällig, dass dieser von Heidegger zu diesem Zeitpunkt noch – wie Kierkegaard – als der Seinsfrage fern stehend gesehen wird. Dazu passt auch, was Heidegger zu Beginn der Vorlesung sagt: „Und doch haben die beiden größten Mahner [Kierkegaard und Nietzsche; Anm. G.T.] nicht in die eigentliche Aufgabe zurückgefunden. Wir müssen sie hören, aber nicht hörig werden. Sie sind unter einer

Last zerbrochen. Um uns ins Freie zu bringen, ist wirklicher persönlicher Einsatz des eigenen Schicksals gefordert.“ (GA 36/37, 10 f.)

Im Vortrag *Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie* vom November 1934 können wir dieselbe Ordnung der Geschichte nachlesen:

Demzufolge können wir jetzt die heute bei uns herrschenden Richtungen der Philosophie nennen: Wir können ihre Standpunkte umreißen, ihre Hauptvertreter kennzeichnen und über den Hauptinhalt ihrer Schriften berichten. Wir werden dabei feststellen, daß die heute vorhandenen Richtungen in der Hauptsache Um- und Nachbildungen der denkerischen Arbeit der drei größten Denker des 19. Jahrhunderts sind: *Hegel*, *Kierkegaard* und *Nietzsche*. *Hegel* ist die Vollendung des Ganges der abendländischen Philosophie. Sein System — es ist das *einzige* System der (abendländischen) Philosophie [sic!], das es bisher gab — schließt die Wahrheit des Christentums mit der Wahrheit der Philosophie als dem absoluten Wissen zusammen.

Kierkegaard ist der Aufstand des christlichen Daseins des Einzelnen im Glauben gegen das absolute Wissen der Philosophie. *Nietzsche* ist die Verneinung beider — der bisherigen Philosophie und des Christentums — weil beide die Wegbereiter des Europäischen Nihilismus sind — der Grundtatsache, daß die obersten Werte sich entwerten — daß das Ziel fehlt und die Antwort auf das Warum. (GA 16, 317)

Die genannten Stellen lassen ein einheitliches Bild von Heideggers Versuch Anfang der 1930er Jahre, Kierkegaard in seine Version der Philosophiegeschichte zu integrieren, entstehen.

Ab der zweiten Hälfte der 1930er Jahre lassen sich kaum noch vergleichbare Bemühungen beobachten. In einigen Vorarbeiten zu den Manuskripten des seinsgeschichtlichen Denkens finden sich vereinzelte Erwähnungen Kierkegaards; diese sind aber immer nur beiläufig und kursorisch. Die erste Stelle, die hier zitiert werden soll, steht im Kontext einer Auseinandersetzung mit Hegel. Kierkegaard wird dabei nur in Klammer genannt; zudem wird die Nennung durch ein Fragezeichen relativiert:

Eingang und Übergang zur eigentlichen Philosophie Hegels. Also die *Grunderfahrung* — : Zerrissenheit — Schmerz — Entzweiung | Ich — Du; Welt — Gott — *Geschichte*. (Dagegen Descartes' Zweifel.)

Grundstellungen des Daseins — um und zum Absoluten und damit dieses selbst denkerisch erzwingen.

Anfang: der Philosophie:

1. Das Staunen — ‚Welt‘ — Sein und Wahrheit.
 2. Der Zweifel (‚Gewißheit‘) (‚Ich‘).
 3. Die Zerrissenheit — Ich — Welt — ‚Wissen‘ (Sein) (das Absolute, Christentum).
 4. Die Verzweiflung — Nietzsche — (Nihilismus) (Kierkegaard?).
 5. *Die Notlosigkeit* — Wahrheit — Seyn! Grund — Endlichkeit — Fraglichkeit / ‚Boden‘.
- (GA 73.1, 545)

Ein weiteres Mal taucht der Name Kierkegaard in einem der vielen Versuche, die Geschichte des abendländischen Denkens zu ordnen, auf:

Die Auseinandersetzung zieht sich auf wenige alles Wesentliche im Grunde sammelnde Grundstellungen zusammen.

Nicht als Verwahrung des Bisherigen – sondern als Erweckung der Leidenschaft zum Noch nicht Geschaffenen – zur *Wiederholung* des großen und begriffeneren Anfangs.

Nicht als historische Besinnung über die eigene Lage – sondern als *neue Erwirkung* der ursprünglichen Geschichte in ihrem Ursprung – als Miterwirken des vorspringenden Einfalls in unsere Zukunft.

1. Der Anfang der abendländischen Philosophie – die Griechen bis zu Platon und Aristoteles.
2. Das Ende der abendländischen Philosophie – Hegel (Christentum – Neuzeit – Antike – Kant und deutscher Idealismus).
3. Die verborgene Erschütterung – Kierkegaard nach rückwärts – Nietzsche nach vorwärts (die heutige Mißdeutung!!) – der aus sich rollende Übergang als Anstoß zur Wiederholung.
4. Wir – der wirkliche Übergang – (Überlieferung aus dem Ursprung) – die Wiederholung des Anfangs und doch völlige Überwindung des Bisherigen – das Vorfeld erst schaffen.
(GA 73.1, 556)

Schließlich gibt es auch noch eine Notiz zum zweiten Anfang, in der Kierkegaard vorkommt:

Der zweite Anfang [...] in seiner Auseinandersetzung

1. mit dem *ersten Anfang* im Ganzen – [...] Aristoteles;
2. mit dem ersten Ende – *Hegel* – und d. h. mit allem wesentlichen dazwischen – Mittelalter – *Neuzeit* – Kant – das *Mathematische und das Christentum*.
3. *Hölderlin verstummt* – die fliehenden und kommenden Götter – der Dichter.

Der *späte Schelling* – negative und positive Philosophie (Mythologie und Christentum der Offenbarung)

schweigt

Kierkegaard – das Indirekte

Nietzsche – ‚Physiologie‘;

4. die Not-lage und das Offene.

(GA 73.1, 590)

Es ist fraglich, ob sich aus diesen kryptischen Aufzeichnungen aus dem Umfeld der großen seinsgeschichtlichen Manuskripte für unser Verständnis von Heideggers Kierkegaard-Bild etwas gewinnen lässt. Charakteristisch für die Phase, in der diese Aufzeichnungen entstanden sind, ist eher die Abwesenheit von Kierkegaard, der nur in diesen höchst vorläufigen Notizen – und auch in diesen nur äußerst selten – vorkommt.

20.4.3. Kierkegaards Ausgrenzung aus der Geschichte der Philosophie

Neben den Versuchen, Kierkegaard in die Geschichte der Philosophie zu integrieren, finden sich von Beginn an Bemerkungen, die diesen aus der Philosophiegeschichte ausschließen. Mit der Konsolidierung der Seinsgeschichte als tragende Säule von Hei-

deggers Denken in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre setzt sich die Sichtweise, die Kierkegaard als außerhalb der Geschichte der Metaphysik stehend betrachtet, durch.

Die Problemstellung kann zunächst noch einmal an ihren Anfängen und anhand der Zusammenstellung von Kierkegaard und Nietzsche beobachtet werden, indem kurz auf den Kontext einer bereits zitierten Stelle aus dem WS 1930/31 eingegangen wird. Heidegger beschäftigt sich mit der Frage nach Status, Aufgabe und Wesen der Philosophie. Dabei ist zu beachten, dass Philosophie für Heidegger in dieser Periode weiterhin ein positiv besetzter Begriff ist: Es geht ihm darum, sich über die Philosophie und ihre Zukunft Gedanken zu machen; erst ein paar Jahre später kommt der Gedanke auf, ein anders geartetes Denken müsse die Philosophie über- und verwinden. Heidegger beginnt seine Bestimmung der Philosophie damit, sie von Wissenschaft abzugrenzen:

Wenn ich nun behaupte, die Philosophie ist *nicht* Wissenschaft, dann heißt das – aus dem Sachgehalt des Problems der Philosophie verstanden –: Ihr Leitproblem kann nicht im Stadium der antiken Fragestellung und demzufolge auf dem Boden der Hegelschen Problematik stehenbleiben. Damit ist freilich zugleich einschlußweise gesagt: Die Philosophie kann erst recht nicht zu ihren Grundproblemen zurückfinden, wenn sie sich primär als Grundlegung des Wissens und der Wissenschaften am Leitfaden der Idee strengster Wissenschaftlichkeit versteht. (GA 32, 18)

Heidegger betont im nächsten Satz, dass diese Abgrenzung der von ihm angestrebten Philosophie von der antiken und der hegelschen Philosophie ebenso wie von einer Idee der Philosophie als strenger Wissenschaft – wie etwa bei Husserl – nicht impliziere, „die Philosophie solle der Schwärmerei und irgendeinem weltanschaulichen Gutdünken und dessen Verkündigung ausgeliefert werden – was jetzt den vornehmen Namen ‚Existenzphilosophie‘ trägt –, für die alles Begriffliche und jede Sachproblematik zur bloßen Technik und Schematik herabsinkt“ (GA 32, 18). Heidegger verwendet Existenzphilosophie hier als Überschrift für sämtliche in seinen Augen „unwissenschaftliche“ Vorgehensweisen in der Philosophie. Er erklärt weiter, dass Philosophie sich überhaupt nicht an solchen Strömungen, sondern einzig an der Sache orientieren dürfe: „Es gilt weder den Bund mit dem Wissenschaftlichen in der Philosophie noch den mit dem Unwissenschaftlichen, sondern allein den Bund mit der Sache selbst, die eine und dieselbe ist von Parmenides bis zu Hegel.“ (GA 32, 19) In diesem Zusammenhang wirft Heidegger die Frage auf: „Und wie steht es mit Kierkegaard und Nietzsche?“ auf die er die bereits zitierte Auskunft folgen lässt:

Wir dürfen nicht ohne weiteres sagen, sie seien keine Philosophen, ebensowenig gleich eifertig: sie seien es und gehörten in die eigentliche Geschichte der Philosophie. Vielleicht ist in diesen beiden, die wir nicht ernst genug nehmen können, etwas wirklich geworden, was in der Tat *nicht* Philosophie ist, wofür wir noch keinen Begriff haben, so daß es für ihr Verständnis und ihre Auswirkung entscheidender ist, danach zu suchen, als sie so im Handumdrehen gegen die Philosophie auszuspielen. Die Möglichkeit muß doch offenbleiben, daß die künftige Zeit und

unsere weiterhin ohne wirkliche Philosophie bleibt. Dieser Mangel würde ihr gar nicht schlecht anstehen. (GA 32, 19)

Der Kontext macht noch deutlicher, dass Heidegger hier weniger eine Antwort gibt, als die Frage weiter verschärft. Er lässt es in dieser ersten Äußerung in der Schweben, wie es sich mit Kierkegaard und Nietzsche (seines Erachtens) verhält.

Wie eine ebenfalls bereits zitierte Stelle zeigt, gibt Heidegger wenige Semester später die eindeutige Antwort, dass Kierkegaard und Nietzsche nicht in die Philosophie gehören: „Was nach Hegel kommt, ist keine Philosophie mehr. Auch nicht Kierkegaard oder Nietzsche. Diese beiden sind keine Philosophen, sondern Menschen ohne Kategorie, die erst spätere Zeiten begreifen werden.“ (GA 86, 550) Diese Äußerung stammt aus dem Seminar zu Hegel „*Rechtsphilosophie*“ vom WS 1934/35 und beruht auf der Ordnung der Geschichte der Philosophie, die für Heidegger in der ersten Hälfte der 1930er Jahre leitend ist. Heidegger stellt einleitend selbst die Frage, wieso ausgerechnet Hegel in diesem Seminar behandelt wird? „Darum, weil Hegels Philosophie keine beliebige ist, sondern weil wir vielmehr in dieser Philosophie sehen müssen die Vollendung der gesamten abendländischen Philosophie. Vollendung im großen Ansatz in Richtung auf die Aufhebung des antiken und des christlichen Denkens in *einem* großen System.“ (GA 86, 549 f.) In dieser Phase gilt Hegel – und noch nicht Nietzsche – als Vollender der Philosophie in ihrem doppelten Ansatz im Griechentum und Christentum. Als Vollender ist er zugleich auch ihr Ende: „Bis zu Hegel gibt es Philosophie, die er wie gesagt abschließt.“ (GA 86, 550) Was nach Hegel kommt – etwa Kierkegaard und Nietzsche – ist folglich keine Philosophie mehr, sondern etwas anderes. Dieses Andere nimmt seinerseits von Hegel seinen Ausgang: „Hegel bedeutet nach rückwärts gesehen Vollendung, nach vorwärts gesehen Ausgang für Kierkegaard und Nietzsche.“ (GA 36/37, 15) Es bleibt dabei offen, welcher Status diesem Anderen und seinen Vordenkern zuzusprechen ist. In einer Notiz in den *Schwarzen Heften* spricht Heidegger vom „großen Zwischenspiel (Kierkegaard – Nietzsche)“ (GA 94, 213), aber auch eine solche Äußerung trägt nicht zur Klärung bei, sondern verschärft nur die Fraglichkeit dieser Kategorisierungen.⁶³⁵

⁶³⁵ In einer weiteren Passage aus den *Schwarzen Heften*, die vermutlich aus dem Jahr 1932 stammt, schlägt Heidegger einen härteren Ton an. Die geänderte Stimmungslage lässt sich vermutlich dadurch erklären, dass es Heidegger an dieser Stelle vorrangig nicht um eine Auseinandersetzung mit Kierkegaard und Nietzsche geht, sondern um die Frage der Interpretation von *Sein und Zeit*. Es stellt sich daher die Frage, ob Heidegger hier tatsächlich die beiden Denker des 19. Jahrhunderts meint oder der Kommentar eher auf die zeitgenössischen Rezipienten seines frühen Hauptwerks bezogen werden sollte. „Das hysterische Existenzgetue, und was damit im Bunde und Gefolge ist, beruft sich auf Kierkegaard und Nietzsche und beweist damit, daß es eine Stütze sucht an solchen, bei denen das Unvermögen zu philosophieren im großen Stil zu Tage kommt, die aber fortfahren mit dem Rest, der geblieben – der unvermögende Einzelne – weiter zu philosophieren. Weder Kierkegaard noch Nietzsche haben den Mut und vor allem die Kraft – wenn schon – mit der Philosophie aufzuhören – das ist, wie in aller menschlichen Schöpfung aber etwas Positives, keineswegs

Mit dem Wandel von Heideggers Nietzsche-Interpretation Mitte der 1930er Jahre und der damit einhergehenden Abgrenzung von Nietzsche und Kierkegaard erhält auch die Einschätzung zu Kierkegaards Platz in der Philosophiegeschichte eine Präzisierung: Er wird nunmehr als eindeutig außerhalb der Geschichte der Philosophie stehend betrachtet. Die zum Teil bereits zitierte Passage aus der ersten *Schelling-Vorlesungen* markiert den Übergang zu dieser Phase. Sie soll hier in voller Länge wiedergegeben werden. Unter der Überschrift: „Vorbetrachtung über die heutige Gleichgültigkeit gegenüber dem System. Die Ablehnung des Systemgedankens bei Kierkegaard und Nietzsche“ (GA 42, 38) – die Überschrift stammt von der Herausgeberin des Bandes der *Gesamtausgabe* – wird folgende Überlegung vorgetragen:

Es könnte ja sein, daß jetzt der Verzicht auf das System notwendig ist, aber nicht, weil das System an sich etwas Unmögliches und Nichtiges wäre, sondern umgekehrt, weil es das Höchste und Wesentliche ist. Und das ist in der Tat Nietzsches innerste Überzeugung. Der Wille zum System ist allerdings Mangel an Rechtschaffenheit, nämlich, wenn dieser Wille sich austobt ohne die Überwindung des Nihilismus und vor ihr, weil er dann den Nihilismus, die Betäubung innerhalb der allgemeinen geistigen Verwahrlosung nur befördert.

Nietzsches Stellung zum System ist eine grundsätzlich andere als diejenige Kierkegaards, den man hier gern zusammen mit Nietzsche zu nennen pflegt. Kierkegaard steht allerdings völlig ablehnend zum System, aber 1. ist dabei mit ‚System‘ nur das Hegelsche gemeint, und dieses selbst ist mißverstanden. 2. Die Ablehnung des Systems bei Kierkegaard ist nicht eine philosophische, in philosophischer Absicht, sondern eine religiöse. Was Kierkegaard vom Standort des christlich Gläubigen aus gegen ‚das System‘ vorbringt, ist geistreich, so wenn er sagt: ‚Der Philosoph des Systems ist als Mensch wie einer, der ein Schloß baut, aber im Schuppen nebenan wohnt.‘ Das ist geistreich, aber philosophisch belanglos, weil ja ‚das System‘, und gar in der vermeintlichen Hegelschen Gestalt, dogmatisch für etwas Selbstverständliches in der Philosophie genommen wird.

Das nebenbei und um anzudeuten, daß die jetzt üblich gewordene Zusammennennung von Kierkegaard und Nietzsche in mancher Hinsicht berechtigt, aber im Grunde philosophisch unwahr und irreführend ist. Kierkegaards mittelbare Bedeutung für die Philosophie liegt in einer ganz anderen Richtung.

Kierkegaard war im Herbst 1834 nach Berlin gekommen, um Schelling zu hören: ‚System der Freiheit‘. Er blieb viereinhalb Monate dort und kehrte enttäuscht nach Kopenhagen zurück. (GA 42, 42 f.)

Neben der sachlichen Einschätzung, auf die ich gleich zu sprechen komme, zeigt die Passage, dass es Heidegger mit Jahreszahlen und ähnlichen Angaben mitunter nicht so genau nimmt. Tatsächlich war Kierkegaard zweimal in Berlin und hat während seines ersten Aufenthalts auch Schellings Vorlesung besucht. Doch die erste Berlinreise fand

ein bloßes Auslaufen und verebben, und vollends hat Hegel, der Vollender, nicht das Ende gesetzt, weil er den Anfang nicht mehr begriff.“ (GA 94, 75) Es handelt sich hierbei um die vielleicht einzige Stelle, an der Heidegger den Sonderstatus, den er Kierkegaard und Nietzsche zuspricht, gänzlich zu ihren Ungunsten auslegt: Er spricht von ihrem Unvermögen zu philosophieren und wirft ihnen zugleich vor, auch nicht den Mut zu haben, mit dem Philosophieren aufzuhören.

erst von Ende Oktober 1841 bis Anfang März 1842 statt, die zweite im Mai 1843. Ebenso wurde Schelling erst im Herbst 1841 nach Berlin berufen und hielt am 15. November seine Antrittsvorlesung zur „Philosophie der Offenbarung“. Kierkegaard war bei dieser Antrittsvorlesung anwesend und besuchte bis zu seiner Abreise aus Berlin Schellings Vorlesungen, obwohl er zunehmende Abneigung gegen dessen Ausführungen und Vortragsstil verspürte. Wie Heidegger auf die Idee kommt, Kierkegaard sei 1834 in Berlin gewesen, um Schelling zu hören – der zu diesem Zeitpunkt freilich noch in München lehrte – ist mir schleierhaft. Auch die Angabe des Vorlesungstitels – „System der Freiheit“ – gibt Rätsel auf.

Davon abgesehen zeigt die Passage, dass Heidegger seine langjährige Einschätzung vertieft, dass Kierkegaards Hegel-Kritik philosophisch belanglos sei, und zur Entwicklung der Philosophie nichts beitrage. Seine Kritik sei *nur* religiös zu verstehen: Das bedeutet einerseits, dass sie für die Philosophie keinen Beitrag leisten könne, andererseits aber auch, dass die Philosophie nicht den Anspruch erheben dürfe, sie philosophisch einzuholen – Kierkegaards Kritik müsse außerhalb der Philosophie bleiben. Diesen Gedanken wiederholt Heidegger in seiner zweiten *Schelling-Vorlesung*, wenn er wiederum im Kontext mit Nietzsche schreibt, dass Kierkegaard in diesem Zusammenhang „nicht zu nennen [ist], weil er nicht in die Geschichte der Philosophie gehört und sein Kampf gegen das ‚System‘ einen anderen Sinn hat“ (GA 49, 110).

20.4.4. Kierkegaard als Weisender

Wenn es zutrifft, dass Kierkegaard zur Geschichte der Philosophie nichts beitragen kann, sondern „sein Kampf gegen das ‚System‘ einen anderen Sinn hat“ (GA 49, 110) und nur aus einer religiösen Absicht zu verstehen ist (vgl. GA 42, 42 f.), dann stellt sich die Frage, worin dieser andere Sinn besteht und wie diese Absicht näher zu fassen ist. Einer Beantwortung dieser Frage will ich mich in weiterer Folge annähern.

Es gibt eine Reihe von Stellen, an denen der Name Kierkegaard auf merkwürdige Weise mythologisiert wird: Kierkegaard wird zum unverstandenen Weisenden, den eine sagenhafte Aura umhüllt. Unter der Überschrift „*Hölderlin – Kierkegaard – Nietzsche*“ schreibt Heidegger in den *Beiträgen*:

Keiner sei heute so vermessen und nehme es als bloßen Zufall, daß diese drei, die je in ihrer Weise zuletzt die Entwurzelung am tiefsten durchlitten haben, der die abendländische Geschichte zugetrieben wird, und die zugleich ihre Götter am innigsten erahnt haben, frühzeitig aus der Helle ihres Tages hinweg mußten.

Was bereitet sich vor? [...] Welche verborgene Geschichte des vielberufenen 19. Jahrhunderts geschah hier? Welches Bewegungsgesetz des Künftigen bereitet sich da vor?

Müssen wir da nicht in ganz andere Bezirke und Maßstäbe und Weisen zu sein umdenken, um noch Zugehörige der hier anbrechenden Notwendigkeiten zu werden? Oder bleibt uns diese

Geschichte unzugänglich als Grund des Daseins, nicht weil sie vergangen, sondern noch zu zukünftig für uns ist? (GA 65, 204)

Kierkegaards früher Tod wird hier ebenso wie Nietzsches und Hölderlins geistige Zusammenbrüche mythologisch überhöht. Sie stehen für Heidegger als Zeugen eines zukünftigen Denkens, das unverstanden bleiben müsse, weil die Zeit noch nicht bereit sei, um es zu rezipieren.

In einer Vorlesung aus dieser Zeit findet sich eine Stelle, in der eine ähnliche Mythologisierung dieser und weiterer Denker stattfindet:

Haben wir es denn überhaupt schon genug bedacht, daß sich etwas Wunderbares ereignet, seitdem die abendländische Geschichte in ihren tiefsten Besinnungen das Zurollen auf ein Ende ahnt? Dies Wunderbare ist, daß Jene, die solche Besinnung erlitten und schufen und so schon das ganz Andere in ihrem Wissen trugen, frühzeitig der Wachheit des Daseins entrissen wurden – und dies in ganz verschiedener Art und in jeweils eigenen Räumen: *Schiller, Hölderlin, Kierkegaard, van Gogh, Nietzsche*. Sind diese alle nur ‚zerbrochen‘, wie eine äußerliche Rechnung vielleicht ausmachen könnte, oder wurde ihnen ein neues Lied gesungen, das nie ein Und-so-weiter duldet, sondern das Opfer ‚der kürzesten Bahn‘ (*Hölderlin*) fordert?

Diese Namen sind wie rätselhafte Zeichen, eingeschrieben in den verborgensten Grund unserer Geschichte. Die wirkende Macht der Reihe dieser Zeichen bedenken wir kaum, geschweige denn, daß wir sie zu begreifen schon stark genug wären. Diese Zeichen deuten auf einen Wandel der Geschichte voraus, der tiefer liegt und weiter ausgreift als alle ‚Umwälzungen‘ innerhalb der Tätigkeitsbereiche des Menschen, der Völker und ihrer Machenschaften. Hier geschieht etwas, wofür wir keine Maße und keine Räume haben – *noch* nicht ‚haben‘ –, was wir deshalb jedesmal in die Ungestalt und Verkennung drängen, wenn wir mit der bisherigen Sprache davon sagen.⁶³⁶ (GA 45, 216)

Die Überhöhung Kierkegaards als eines rätselhaften Zeichens, als eines Weisenden, den erst zukünftige Generationen verstehen werden – auch diese Dimension gibt es in Heideggers Kierkegaard-Bild. Sie sollte meines Erachtens aber eher als ein Kuriosum betrachtet werden.

⁶³⁶ In den *Schwarzen Heften* findet sich eine Parallelstelle: „Haben wir es schon genug bedacht, daß sich, seitdem die abendländische Geschichte in ihren tiefsten Besinnungen das Zurollen auf ein Ende ahnt, etwas Wunderbares ereignet: daß jene, die diese Besinnung erlitten und schufen und so schon das Ganz Andere in ihrem Wissen trugen – in ganz verschiedener Art und in verschiedenen Räumen – Schiller, Hölderlin, Kierkegaard, Von Gogh, Nietzsche früh der Wachheit des Daseins entrissen wurden? Sind sie nur zerbrochen, wie die äußere Rechnung vielleicht ausmachen könnte, oder wurde ihnen ein neues Lied gesungen, das nie ein Und-so-weiter duldet – sondern das Opfer der kürzesten Bahn fordert? Wo und wie verwahren wir die unverhüllte nie verglühende Glut der verborgensten Innigkeit? Ein weiß-grauer Wolkenhauch verläßt sich in die blaue Luft des winderfüllten Sommertages auf den einsamen Bergen.“ (GA 94, 324)

20.5. Die Grundabsicht von Kierkegaards Denken

Die Fragen bleiben bestehen: Worauf weist Kierkegaards Denken hin? Wofür ist er ein Zeichen? Wenn Kierkegaard weder in die Philosophie noch in die Theologie fällt, wohin gehört sein Denken dann?

Obwohl in Heideggers Textkorpus die ablehnenden, ausgrenzenden und zurückweisenden Stellungnahmen zu Kierkegaard überwiegen, sollte nicht übersehen werden, dass es auch eine Reihe von Stellen gibt, an denen Heidegger dem Dänen einen besonderen Status zuspricht und vor der Gefahr einer Fehldeutung seines Werkes warnt; Heidegger betont, dass es wesentliche und wertvolle Aspekte seines Denkens gebe, die eine falsche Deutung zu verkennen drohe. Zugegebenermaßen haben auch solche Passagen häufig einen ambivalenten Charakter: Oft handelt es sich um Zusätze zu längeren Äußerungen, die zunächst eine Ausgrenzung Kierkegaards aus der Philosophie und/oder eine Abgrenzung von Heideggers eigenen Bemühungen enthalten. Wenn die besagten Aussagen aber isoliert gelesen werden, lassen sie eine – wenn auch zwischen pejorativen Aussagen versteckte – Wertschätzung Kierkegaards erkennen.

Bereits Ende der 1920er Jahre finden sich die ersten beiden Stellen, die in diese Richtung weisen. In der Vorlesung vom SS 1929 sagt Heidegger: „Von der weiteren Bedeutung Kierkegaards kann hier nicht gesprochen werden. Seine wahre Bedeutung ist etwas, worüber man nicht reden und auch keine Bücher schreiben kann, und was dem Literaten am meisten verschlossen ist.“ (GA 28, 311) Diese Aussage ist zunächst aus dem Zeitkontext zu verstehen: Es handelt sich in erster Linie um eine Zurückweisung der damals gerade ihren Höhepunkt erreichenden Kierkegaard-Renaissance.⁶³⁷ Dennoch ist es interessant, dass Heidegger von Kierkegaards „wahrer Bedeutung“ spricht und zu dieser erklärt, dass über sie nicht gesprochen werden könne. Im folgenden Semester findet sich eine ähnliche Passage:

Was wir hier mit ‚Augenblick‘ bezeichnen, ist dasjenige, was *Kierkegaard* zum erstenmal in der Philosophie wirklich begriffen hat – ein Begreifen, mit dem seit der Antike die *Möglichkeit* einer vollkommen neuen Epoche der Philosophie beginnt. Die Möglichkeit, sage ich; heute, wo *Kierkegaard* aus irgendwelchen Gründen Mode geworden ist, sind wir so weit, daß diese Kierkegaard-Literatur und alles, was sich damit umgibt, in aller Weise dafür sorgt, dieses Entscheidende der Kierkegaardschen Philosophie nicht zu begreifen. (GA 29/30, 225)

Dies ist eine der überraschendsten Stellen von Heideggers Kierkegaard-Rezeption. Entgegen der sonst vorherrschenden Tendenz, einen Einfluss Kierkegaards auf das in *Sein und Zeit* vorgetragene Denken möglichst zurückzuweisen, gesteht er Kierkegaard hier zu, ein wichtiges Konzept dieses Denkens nicht nur vorbereitet, sondern „zum

⁶³⁷ Siehe Kapitel 7.3 und 7.6.

erstmals in der Philosophie wirklich begriffen zu haben“; und mit diesem Begreifen verbindet er sogar „die *Möglichkeit* einer vollkommen neuen Epoche der Philosophie“. Heidegger scheint freilich die Betonung auf Möglichkeit zu legen, weil er wohl nahelegen möchte, dass Kierkegaard diese Möglichkeit selbst nicht ergriffen habe, sondern dies eine Aufgabe sei, die erst noch bevorsteht bzw. durch Heidegger selbst erstmals aufgegriffen wurde.

Im Manuskript *Über den Anfang* aus dem Jahr 1941 äußert sich Heidegger zu den (Fehl-)Deutungen von *Sein und Zeit*, die in diesem Werk nur das Existenzielle sehen und daraus eine existenzielle Anthropologie machen wollen. Im Kontext dieser existenzialistischen Deutung von *Sein und Zeit* wird Kierkegaard, wie so häufig, genannt.⁶³⁸ Heidegger verwendet „Kierkegaard“ hier jedoch nicht nur als Codename für eine ihm verhasste Auslegung seines frühen Hauptwerks, sondern betont gleichzeitig, dass diese Vermischung Kierkegaards mit *Sein und Zeit* auch dem Verständnis des Dänen abträglich sei: „Diese Verwirrung hat nun auch dafür gesorgt, daß vor allem das geschichtliche Wesen Kierkegaards verschlossen bleibt, das nur wißbar wird, wenn die Auffassung darauf verzichtet, Schemata und Vorbilder einer Theologie oder von Philosophen ihm Maßstab anzutragen.“ (GA 70, 194) Heidegger plädiert dafür, „das geschichtliche Wesen Kierkegaards“ jenseits von einfachen Deutungsschemen und insbesondere ohne Rückgriff auf die disziplinären Grenzen von Theologie und Philosophie zu ergründen. Dass dies bislang nicht erfolgte, hält Heidegger für einen großen Mangel und er fügt sogar hinzu, dass „demgegenüber [...] der ‚Schaden‘ der Mißdeutung von ‚Sein und Zeit‘ gering“ (GA 70, 194) sei.

Schließlich ist in diesem Zusammenhang auch noch die bekannte Stelle aus den *Holzwegen* zu nennen, in der Heidegger feststellt, dass „Kierkegaard [...] kein Denker [ist], sondern ein religiöser Schriftsteller und zwar nicht einer unter anderen, sondern der einzige dem Geschick seines Zeitalters gemäße. Darin beruht seine Größe, falls so zu reden nicht schon ein Mißverständnis ist.“ (GA 5, 249) In der Sekundärliteratur konzentrierte man sich oft auf die Bezeichnung Kierkegaards als „religiöser Schriftsteller“; manche zeigten sich sogar entrüstet, wie Heidegger den Dänen bloß auf solche Weise abwerten konnte.⁶³⁹ Dazu möchte ich nur anmerken, dass es sich dabei im Grunde nur um die Wiedergabe von Kierkegaards Selbstbezeichnung handelt. In der Einleitung zu *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller* – bereits der Titel dieser Schrift enthält in den gängigen deutschsprachigen Übersetzungen das Wort Schriftsteller –⁶⁴⁰ schreibt Kierkegaard:

⁶³⁸ Siehe Kapitel 19.1.

⁶³⁹ Als Beispiel kann Caputo angeführt werden: „One wonders how Heidegger can possibly have taken Kierkegaard to be only a ‚religious writer‘ with no ontological concern“ (Caputo 1987, 16).

⁶⁴⁰ Im Dänischen lautet der Titel: *Synspunktet for mit Forfatter-Virksomhed*. Das Dänische Wort *forfatter* kann sowohl Autor als auch Schriftsteller bedeuten. Ich bevorzuge die Übersetzung *Der Gesichtspunkt*.

Dieses Schriftchen will also sagen, was ich als Schriftsteller in Wahrheit bin: daß ich religiöser Schriftsteller bin und war; daß meine ganze schriftstellerische Tätigkeit sich um das Christentum dreht, um das Problem, wie man Christ wird; – wobei ich direkt oder indirekt die ungeheure Sinnestäuschung bekämpfe, die sich ‚Christenheit‘ nennt: daß in einem Lande so alle eben Christen sind.⁶⁴¹ (SGW1 GWS, 3 / SKS 16, 11)

Zudem gibt es eine Stelle aus dem gleichen Zeitraum, an der Kierkegaard als „religiöser Denker“ charakterisiert wird (vgl. GA 49, 19). Dabei handelt es sich ohne Zweifel um keine abschätzige Bezeichnung.⁶⁴² Meines Erachtens sollte auch „religiöser Schriftsteller“ nicht als solche verstanden werden.

Viel interessanter als die Frage, ob es angemessen ist, Kierkegaard als „religiösen Schriftsteller“ zu bezeichnen, ist es aber, der von Heidegger genannten „Größe“ Kierkegaards nachzuspüren und sich zu fragen, warum und wie Kierkegaard für Heidegger der „einzige dem Geschick seines Zeitalters gemäße“ religiöse Schriftsteller ist. An diesem Ort entscheidet sich – neben aller Polemik, die seine Kierkegaard-Rezeption kennzeichnet – die Frage nach Heideggers Kierkegaard-Bild. Was ist das „Große“ an Kierkegaard, das ihm dem Geschick seines Zeitalters gemäß macht und damit vor anderen Denkern auszeichnet?

20.5.1. Die Auszeichnung von Kierkegaards Denken

Bis vor Kurzem war es schwierig, hierauf eine Antwort zu finden, weil sich in den bekannten Texten Heideggers schlichtweg keine Stellen fanden, die sich zu dieser Frage äußerten. Erst die unlängst veröffentlichten *Schwarzen Hefte* verhelfen uns hier zu einem Durchbruch. In der Aufzeichnung „Mein Verhältnis zu Kierkegaard“, die bereits in der Einleitung zu diesem Abschnitt zitiert wurde, äußert sich Heidegger in einer Weise zu dem Dänen, die es erlaubt, die über Heideggers gesamten Denkweg verstreuten, kryptischen Hinweise auf die besondere Stellung Kierkegaards einer Deutung zuzuführen. Insbesondere kann durch diese Aufzeichnung benannt werden, wodurch Kierkegaard in Heideggers Augen zu dem seinem Zeitalter gemäßen religiösen Schriftsteller wird.⁶⁴³ Durch die folgenden Interpretation soll gezeigt werden, dass sich „Mein

punkt für meine Verfasser-Tätigkeit, weil es meines Erachtens den Sinn des Dänischen besser wiedergibt. In der deutschsprachigen Übersetzungsgeschichte – und vollends zu Heideggers Zeiten – war aber die Übersetzung *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller* dominant.

⁶⁴¹ Im dänischen Original lautet die Passage: „Dette lille Skrifts Indhold er da: hvad jeg som Forfatter i Sandhed er, at jeg er og var religiøs Forfatter, at hele min Forfatter-Virksomhed forholder sig til Christendommen, til det Problem: at blive Christen, med directe og indirecte polemisk Sigte paa det uhyre Sandsebedrag: Christenheden, eller at i et Land saadan Alle ere saadan Christne.“

⁶⁴² Siehe Kapitel 20.1.

⁶⁴³ Eine Zusammenführung der Stelle in den *Holzwege* mit dieser Aufzeichnung aus den *Schwarzen Hefte* wird auch durch die zeitliche Konstellation nahegelegt. Die Aufzeichnung stammt aus dem Jahr

Verhältnis zu Kierkegaard“ vortrefflich in die anderen Bemerkungen zu dem Dänen einfügt und es erlaubt, die teilweise äußerst divergent erscheinenden Äußerungen zu einem kohärenten Kierkegaard-Bild zusammenzufügen. Aus dem damit vorgezeichneten Gesamtbild lassen sich die diversen Facetten von Heideggers Kierkegaard-Interpretation einem besseren Verständnis zuführen.

Die entscheidenden Passagen von „Mein Verhältnis zu Kierkegaard“ sollen hier noch einmal in Erinnerung gerufen und daraus ein solches Gesamtbild von Heideggers Kierkegaard-Verständnis gezeichnet werden. Heidegger stellt die Frage, warum Kierkegaard in *Sein und Zeit* vorkomme, er seine Terminologie übernommen habe und von der Existenz in seinem Sinn gesprochen werde, und er antwortet: „Weil hier ein Versuch vorliegt, innerhalb der abendländischen Metaphysik und zwar der neuzeitlichen von der Subjektivität aus das *Selbstsein* des Menschen wesentlich zu begreifen.“ (GA 96, 215) Heidegger gibt damit eine eindeutige Antwort auf die Frage, worin das Große und Auszeichnende Kierkegaards bestehe: Bei ihm wird das Selbstsein des Menschen „wesentlich“ begriffen. Dies ist der Aspekt, an den Heidegger in *Sein und Zeit* anknüpfen konnte.⁶⁴⁴ Auf dieser Basis wird auch die Passage zum Augenblick in Heideggers Vorlesung vom WS 1929/30 verständlich (vgl. GA 29/30, 225): Beim Augenblick handelt es sich um ein zentrales Element der Zeitlichkeit des Daseins, wie sie von Heidegger in *Sein und Zeit* entfaltet wird – Kierkegaards Verständnis des Selbst konnte hier als Vorbereitung und Anstoß wirken.⁶⁴⁵

Kierkegaards Bemühung um ein Verständnis des Selbstseins des Menschen erfolgte dabei im Rahmen der abendländischen Metaphysik und konkreter auf der Basis des Subjektivitätsverständnisses des deutschen Idealismus. Dies haben wir als einen der beiden Gründe gesehen, weswegen Heidegger von Kierkegaards Abhängigkeit von Hegel spricht. Sofern der deutsche Idealismus in der Form des hegelschen Systems die Stufe der Philosophie ist, auf der Kierkegaard stand – eine Stufe, die, wie wir gesehen haben, von Heidegger zumindest für einige Jahre auch als Vollendung der Philosophie begriffen wird – wird es verständlich, weswegen Heidegger schreibt, dass Kierkegaard ein dem Geschick seines Zeitalters gemäßer Denker sei. Die Abhängigkeit von seinem Kontext bedeutet zugleich ein Ergreifen von dessen wesentlichem Gedankengerüst, um darauf aufbauend seine eigene Absicht zu verfolgen.

Damit scheinen mir die wichtigsten Züge von Heideggers Kierkegaard-Bild nachgezeichnet. Die Frage, die bislang noch offen blieb, ist die Frage nach der Absicht von

1941, die Stelle in den *Holzwegen* findet sich im 1943 verfassten Aufsatz „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“.

⁶⁴⁴ Diese Stellungnahme deckt sich auch mit den Kierkegaard-Zitaten, die Heidegger für seine *Augustinus-Vorlesung* im SS 1921 notiert. Diese drehen sich allesamt um die Frage des Selbst bzw. der Selbstwerdung. Siehe Kapitel 11.6.1 und 11.6.3.

⁶⁴⁵ Siehe Kapitel 14.2.3.

Kierkegaards Denken. Stärker mit Heidegger formuliert: Angenommen, dass Heideggers These zutrifft, und „jeder Denker [...] nur einen *einzig*en Gedanken [denkt]“ (GA 6.1, 427), was ist dann der *einzig*e Gedanke Kierkegaards? Den *einzig*en Gedanken seines eigenen Denkens macht Heidegger in der Seinsfrage fest. In zahlreichen Stellungnahmen macht er deutlich, dass dies nicht der Leitgedanke Kierkegaards ist – es sei vielmehr so, dass diese Thematik in Kierkegaards Denken überhaupt nicht vorkommt. Vor diesem Hintergrund schreibt Heidegger, dass „das Selbstsein Kierkegaards [...] in ‚Sein und Zeit‘ sogleich ursprünglicher – d.h. existenzial gelesen [wird] aus dem Blick der existenzialen Analytik – d.h. der Vorbereitung der Wahrheit des Seins aus dem Wissen vom Dasein“ (GA 96, 216). Doch worauf zielt Kierkegaard ab? Was ist seine genuine Absicht, der *einzig*e Gedanke seines Denkens? Heidegger gibt darauf in „Mein Verhältnis zu Kierkegaard“ eine Antwort: Kierkegaards Denken ziele „auf das christliche Heil“ (GA 96, 215).

Dieser *einzig*e Gedanke von Kierkegaards Denken ist dabei kein metaphysischer, denn das christliche Heil, auf das sein Denken ausgerichtet ist, betrifft den Einzelnen als Einzelnen. Dies erscheint mir als eine wichtige Präzisierung, die von Heidegger an dieser Stelle nicht explizit angeführt wird, sachlich aber im Hintergrund steht. Für Heidegger ist es klar, dass Kierkegaards Leitgedanke ihn außerhalb der Geschichte der Philosophie und Theologie stellt; denn in diesen Disziplinen wird eine metaphysische Perspektive eingenommen, die nicht auf den Einzelnen als Einzelnen sondern auf Allgemeinheit zielt. Dies ist auch der Aspekt, an dem sich Kierkegaard vom deutschen Idealismus unterscheidet, der das Christentum metaphysisch zur Vollendung bringen wollte, wodurch die Perspektive des Einzelnen als ein – einseitiges – Element im Gesamtsystem erscheinen musste.

Es ist also die spezifische Christlichkeit Kierkegaards – die Ausrichtung seines Denkens auf das Heil des Einzelnen, das er von der Subjektivitätskonzeption des deutschen Idealismus ausgehend sucht – die ihn in Heideggers Augen auszeichnet. Wenn meine Deutung zutrifft und dies die Pointe von Heideggers Kierkegaard-Verständnis ist, dann scheint er mir dem Dänen weit weniger Unrecht zu tun, als ihm in der Sekundärliteratur regelmäßig unterstellt wird. Wenn sich etwas über diese Deutung sagen lässt, dann vielleicht, dass sie – zumindest angesichts der gegenwärtigen Kierkegaard-Rezeption – nicht sonderlich originell ist. Im Rahmen der Geschichte der deutschsprachigen Kierkegaard-Rezeption, in der eine Vielzahl von teilweise abstrusen Kierkegaard-Bildern kursierten, lässt sich Heideggers Auslegung sogar als berechtigtes Korrektiv klassifizieren.

Gegen meine Interpretation lässt sich einwenden, dass sie aus der Zusammenfügung vieler Puzzleteile konstruiert ist und zu einer Konklusion gelangt, die in Heideggers veröffentlichte Schriften und Vorlesungen so nicht zur Sprache kommt. Mir scheint dies aber kein wirkliches Gegenargument zu sein. Der Charakter der meisten Äußerun-

gen Heideggers zu Kierkegaard legt es nahe, dass diese erst mit einigem hermeneutischen Aufwand und durch Einbindung in das Netzwerk, das durch die Gesamtheit der Erwähnungen Kierkegaards gebildet wird, einem angemessenen Verständnis zugeführt werden können. Die weit fortgeschrittene Veröffentlichung der *Gesamtausgabe* bringt uns in die glückliche Lage, nunmehr mit Quellen arbeiten zu können, die vor wenigen Jahren noch gänzlich unbekannt waren. In dieser Situation erscheint es mir als das gebotene Vorgehen, die Gesamtheit der verfügbaren Quellen zu berücksichtigen und im Licht bislang unbekannter Textstellen das alte Material neuerlich zu sichten.

20.5.2. Kierkegaards Christlichkeit

Wenn wir Heideggers Kierkegaard-Bild folgen, werden wir auf den Pfad geführt, nach der Christlichkeit von Kierkegaards Denken zu fragen. Doch gerade die Rezeption von Heideggers Denken lässt Zweifel aufkommen, wie es mit der Christlichkeit von Kierkegaards Denken bestellt ist. Dies wurde bereits kurz nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* zum expliziten Thema einer Forschungsdiskussion – die Diskussion drehte sich vorrangig um die Frage nach dem Verhältnis Heideggers zur protestantischen Theologie, konkret in der Gestalt von Bultmann.⁶⁴⁶ In seiner Sammelrezension zur Kierkegaardforschung in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre fasst Brecht zusammen, inwiefern durch diese Debatte die Christlichkeit Kierkegaards infrage gestellt wird:

Die Tatsache nämlich, daß Heideggers Philosophie als eine Profanisierung und Radikalisierung der Kierkegaardschen christlichen Existenzphilosophie erscheint, zeige, daß Kierkegaard in Wirklichkeit gar nicht das Spezifisch-Christliche getroffen habe. So hat Gerhard Kuhlmann die heute viel besprochene Frage nach den theologischen Voraussetzungen in Heideggers Ontologie scharfsinnig zurückgewendet auf die Frage nach der Christlichkeit Kierkegaardscher Theologie. (Brecht 1931, 20)

Ein Großteil von Heideggers Äußerungen, in denen er auf Kierkegaard zu sprechen kommt, dienen der Zurückweisung dieser Fragestellung, indem gezeigt wird, dass sie auf einer unberechtigten Parallelisierung von *Sein und Zeit* mit Kierkegaards Denken beruht. Mit seinen zahlreichen Selbstinterpretationen möchte Heidegger zeigen, dass die in der Sekundärliteratur anzutreffende Zusammenführung von Kierkegaard mit ihm nicht nur zu einem Missverständnis seines Denkens führt, sondern auch dazu, „daß vor allem das geschichtliche Wesen Kierkegaards verschlossen bleibt“ (GA 70, 194). Bereits Ende der 1920er Jahre wird diese Thematik von Heidegger in seinen Vorlesungen explizit angesprochen. Es ist naheliegend, dass er sich auf diese Frage bezieht, wenn er erklärt, dass Kierkegaards Bedeutung „dem Literaten am meisten verschlossen ist“ (GA 28, 311) und die Kierkegaard-Literatur dazu führe, dass „dieses

⁶⁴⁶ Diese Debatte wurde bereits in der Einleitung rekonstruiert. Siehe Kapitel 1.1.1.

Entscheidende der Kierkegaardschen Philosophie nicht zu begreifen“ (GA 29/30, 225) sei.

Andererseits muss konstatiert werden, dass sich Heidegger nur äußerst selten zu Kierkegaards Christlichkeit äußert. Vielleicht ist dies ein Ausdruck von Konsequenz und er folgt der Überzeugung, dass es sich dabei um etwas handelt, „worüber man nicht reden und auch keine Bücher schreiben kann“ (GA 28, 311). Abschließend sollen die wenigen Passagen angeführt werden, in denen Heidegger doch von der Christlichkeit Kierkegaards spricht.

In einem Brief aus dem Jahr 1945 erklärt er: „Was das ‚Christentum‘ angeht, so besteht für mich, genau wie für Kierkegaard, ein wesentlicher Unterschied zwischen der ‚Christlichkeit‘ (als der Gläubigkeit des Einzelnen) und dem ‚Christentum‘ als der geschichtlich-kulturell-politischen Erscheinung der Christlichkeit.“ (GA 16, 416) Zu dieser Stelle ist zu bemerken, dass Heidegger Kierkegaards Terminologie „Christenhed“ und „Christendom“ in „Christentum“ und „Christlichkeit“ übersetzt. „Christentum“ ist bei ihm also nicht die Übersetzung von „Christendom“, sondern von „Christenhed“; „Christendom“ wiederum wird als „Christlichkeit“ wiedergegeben. Heidegger hält sich damit nicht an die Übertragung der *Gesammelten Werken*, wo eine wörtliche Übersetzung vorgenommen und „Christenhed“ mit „Christlichkeit“ und „Christendom“ mit „Christentum“ wiedergegeben wird. Heideggers Übersetzung wirkt im Deutschen idiomatischer als die offizielle Übersetzung. Sachlich folgt Heidegger Kierkegaards Gedanken, „*Christendommen*“ (die Christlichkeit des Einzelnen) gegen „*Christenbedden*“ (das Christentum als die geschichtlich-kulturell-politische Erscheinung christlichen Glaubens) abzuheben und davor zu bewahren.

1970 meint Heidegger anlässlich der neuerlichen Veröffentlichung seines Vortrags „Philosophie und Theologie“ aus dem Jahr 1927: „Die vorliegende Schrift könnte vielleicht veranlassen, das vielfältig Frag-Würdige der Christlichkeit des Christentums und seiner Theologie, aber auch das Frag-Würdige der Philosophie und damit im besonderen das hier Dargelegte wiederholt zu bedenken.“ (GA 9, 45) Er scheint damit abermals an Kierkegaards Unterscheidung anzuknüpfen, auch wenn der Däne an dieser Stelle nicht genannt wird. Ferner scheint Heidegger Kierkegaard darin zu folgen, dass die Christlichkeit (*Christendommen*) weder ein Gegenstand der Theologie noch der Philosophie sein kann, sondern die Aufgabe des Einzelnen ist. Es ließe sich an dieser Stelle argumentieren, dass er durch sein Schweigen zu dieser Thematik, in einer gewissen Kierkegaard-Nachfolge steht.

Als Indiz in diese Richtung kann ein Brief angeführt werden, den Heidegger am 13. September 1920, also bereits zur Zeit seiner frühen Freiburger Vorlesungen, an Löwith schreibt. Dies zeigt, dass die Frage nach der Christlichkeit Kierkegaards Heidegger nicht erst in seinem späteren Denken, sondern bereits seit seinen Anfängen interessierte:

Auch Kierkegaard kann man nur theologisch (so wie ich es verstehe und im Winter-Semester entwickle)⁶⁴⁷ aus den Angeln heben. Ich fürchte, Sie verfallen ihm gegenüber in den Fehler, den Sie immer gut an den Widerlegungen des Idealismus aufdecken. Aber es ist schon viel, wenn man versucht, Kierkegaard gegenüber sich nicht verhexen zu lassen. Ich habe eine andere Vorstellung eines Verhältnisses zu ihm. Verkehrt ist vor allem (z.B. bei Jaspers), ihn psychologisch auszubeuten, das gibt einen wirren Synkretismus. Aber noch schlimmer ist, sich ihm mit Haut und Haaren christlich verschreiben, das ist nicht schwer, für mich aber ein Zeichen, daß man sich gerade nicht mit dem Christlichen auseinandergesetzt, sondern es mit Kierkegaard selbst verwechselt. Hegelianer zu werden ist halb so schlimm als Kierkegaardianer. Was Kierkegaard Wichtiges gesagt hat, gilt es neu anzueignen, aber in strenger aus der eigenen Situation erwachsender Kritik. Die blinde Aneignung ist die größte Verführung, aus der eigenen Innerlichkeit einen Hintertreppenroman zu machen und die Leute darin gruseln zu machen. Nicht jeder, der von Existenz redet, braucht schon Kierkegaardianer zu sein – man hat meine Ansätze auch schon so mißdeutet –; ich will aber mindestens etwas Anderes. (Heidegger/Löwith 2014, o.S.)

Wesentlich ist einerseits die Feststellung, dass Kierkegaard nur „theologisch“ – der spätere Heidegger würde hier, aufgrund seines geänderten Verständnisses von Theologie, wahrscheinlich „religiös“ schreiben – behandelt werden kann. Andererseits ist interessant, dass Heidegger sich sowohl gegen eine psychologische Ausbeutung Kierkegaards, wie er sie insbesondere bei Jaspers sieht, als auch gegen eine christliche Anhängerenschaft ausspricht. Gerade Kierkegaards Forderung, ein Christ zu werden, hätte zur Konsequenz, dass man keinesfalls Kierkegaardianer werden dürfe. Kierkegaard fordere uns zur eigenständigen Auseinandersetzung mit dem Christlichen auf, die jeder aus seiner eigenen faktischen Situation heraus leisten müsse. Gerade eine Kierkegaard-Nachfolge mache es daher erforderlich, nicht bei ihm stehen zu bleiben.

Eine weitere Stellungnahme zu dieser Thematik findet sich in der umfangreichen Kierkegaard-Interpretation der zweiten *Schelling-Vorlesung*. Hier erklärt Heidegger zu Kierkegaards auf den Einzelnen abzielendem Denken in seinem Verhältnis zu Hegel:

Von Kierkegaard aus gesehen nimmt sich dessen Verhältnis zur Philosophie Hegels *also* aus: Hegel sagt: Die Philosophie stellt den gesunden Menschenverstand ‚auf den Kopf‘ (d. h. auf die Vernunft, bringt erst den an sich vernünftigen Menschen zum [spekulativen] ‚Verstand‘), d. h. bringt ihn, umkehrend, erst *zum Bewußtsein*, so daß der ‚Kopf‘ – das Denken – der Grund und das Tragende ist. D.h., sie denkt nicht einseitig, endlich, abstrakt, sondern allseitig, unendlich, konkret, und zwar mit ihrem ersten Schritt und ständig. Wenn Kierkegaard dagegen seinerseits Hegel wiederum umkehrt und alles in der Existenz des Einzelnen vereinzelt, dann bringt er den auf den Kopf gestellten Menschen der spekulativen Metaphysik wieder auf die ‚Beine‘. Gewiß – aber nur auf Kosten dessen, daß er schlechthin der Philosophie entsagt und nur als Gläubiger existiert; das große Mißverständnis gegenüber Kierkegaard ist es aber, ihn für eine ‚christliche Philosophie‘ in Anspruch zu nehmen. (GA 49, 25)

⁶⁴⁷ In diesem WS hält Heidegger seine *Paulus-Vorlesung*. Siehe Kapitel 11.5.

Bislang deckt sich diese Stellungnahme mit dem Kierkegaard-Bild, das sich in diesem Kapitel abgezeichnet hat: Heidegger betont, dass Kierkegaards Christlichkeit auf den Einzelnen als Einzelnen ziele. Sein Denken dürfe daher nicht als christliche Philosophie charakterisiert werden, denn diese verfolge immer metaphysische Absichten, die auf Allgemeinheit aus sind. Um seine genuine Absicht – das Heil des Einzelnen – verfolgen zu können, müsse Kierkegaard daher der Philosophie entsagen.

Heidegger fügt dem bisher Gesagten in dieser Vorlesung aber noch einen weiteren Aspekt hinzu, durch den er sein Kierkegaard-Bild um eine weitere Facette ergänzt und dadurch abrundet:

Kierkegaard existiert nun aber nicht als unbekannter gläubiger Christ, der irgendwo sein Tagewerk und seinen Beruf erfüllt – er hat gar keinen und will keinen haben –, sondern er existiert als Schriftsteller, er denkt und schreibt und teilt sich mit und greift in Auseinandersetzungen des Tages ein; das Denken seiner Zeit wird in ihm mächtig, und er verwirklicht so einen einzigartigen Aufenthalt der Selbstbesinnung innerhalb des 19. Jahrhunderts. Er wird zu einem, an dem man nicht vorbeikommt, mag man ein Anhänger oder Gegner oder auch nur ein Gleichgültiger zu ihm sein. (GA 49, 26)

Heidegger formuliert hier einen interessanten Gedanken: Weil Kierkegaard nicht einfach als gläubiger Christ lebte, sondern Schriftsteller wurde und sich uns mitteilen wollte, musste er sich mit dem Denken seiner Zeit auseinandersetzen. Dadurch wurde dieses in ihm wirksam, was seine Abhängigkeit von der hegelschen Philosophie ebenso erklärt wie die Sonderstellung, die Heidegger ihm zuweist. Durch seine Entscheidung, ein Schriftsteller zu werden, wurde er der dem Geschick seines Zeitalter gemäße religiöse Denker, weil er dadurch auf den Weg gebracht wurde, das Selbstsein des Menschen (die Voraussetzung für das christliche Heil des Einzelnen) in der geistigen Lage seiner Zeit (einer Zeit, die durch den deutschen Idealismus geprägt wurde) zu ergründen.

21. Die Wandlungen des Kierkegaard-Bildes des mittleren und späten Heideggers

In diesem abschließenden Kapitel sollen – unter ergänzendem Rückgriff auf frühere Abschnitte – die Ergebnisse des dritten Abschnitts zusammengefasst und in eine Übersicht der Phase von Heideggers Kierkegaard-Rezeption ab der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* gegossen werden. Auf die durch Ablehnung charakterisierte Marburger Phase (21.1) folgte von 1929 bis ca. 1934 eine Phase enthusiastischer Affirmation (21.2). Diese wurde Mitte der 1930er Jahre durch eine Phase der Abwendung abgelöst (21.3), die nach Ende von Heideggers regulärer Lehrtätigkeit 1944 in die durch Abwesenheit und Desinteresse geprägte Spätphase übergeht (21.4). Den Abschluss der Arbeit bildet ein kurzer Überblick der Grundzüge von Heideggers Kierkegaard-Verständnisses (21.5).

21.1. Die Ablehnung der Marburger Jahre

Wie wir im zweiten Abschnitt des zweiten Teils dieser Arbeit gesehen haben, ist Kierkegaard in den Texten der Marburger Jahre kaum präsent; und wenn er erwähnt wird, dann zumeist mit der Absicht einer Abgrenzung von seinem Denken. In den letzten Marburger und ersten Freiburger Vorlesungen kommt Kierkegaard wieder öfter zur Sprache. Doch dies hängt damit zusammen, dass Heidegger bereits unmittelbar nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* um Zurückweisung einer existenzialistischen (Fehl-)Lektüre seines frühen Hauptwerks bemüht ist und in diesem Zusammenhang eine Abgrenzung von Kierkegaard vornimmt (vgl. GA 24, 40, GA 26, 177 f. und 245 f. und GA 27, 374). Heideggers Marburger Phase, die sich in Hinblick auf seine Kierkegaard-Rezeption bis in die ersten Semester zurück in Freiburg erstreckt, ist eine Phase der geringen Beachtung und Ablehnung.

Ein einschneidender Wandel ist in der Vorlesung vom WS 1929/30 zu beobachten, wenn Heidegger erklärt: „Was wir hier mit ‚Augenblick‘ bezeichnen, ist dasjenige, was *Kierkegaard* zum erstenmal in der Philosophie wirklich begriffen hat – ein Begreifen, mit dem seit der Antike die *Möglichkeit* einer vollkommen neuen Epoche der Philosophie beginnt.“ (GA 29/30, 225) An dieser Stelle bekundet sich der Übergang zu einer affirmativen Einschätzung von Kierkegaards Denken. Diese neue Sichtweise kündigt sich schon ein Semester früher an, wenn Heidegger von der „wahren Bedeutung“ (GA 28, 311) Kierkegaards spricht.

21.2. Die Phase der enthusiastischen Affirmation

Die anschließende Phase, welche Heideggers Entwicklung bis zur Übernahme des Rektorats 1933 und dem ein Jahr später folgenden Rücktritt vom Rektorat umfasst, ist eine der enthusiastischen Affirmation. Im Zeitraum von 1928 bis 1934 findet sich auch die durchschnittlich höchste Anzahl an Erwähnungen Kierkegaards in Heideggers Lehrveranstaltungen; der Däne wird in diesen rund zwei Mal pro Vorlesung genannt.⁶⁴⁸

Die affirmative Anknüpfung an Kierkegaard lässt sich am deutlichsten anhand von Heideggers Verständnis des Verhältnisses von Kierkegaard und Nietzsche ablesen: In dieser Phase gilt Hegel für Heidegger als Vollender der Metaphysik (vgl. GA 36/37, 15 und 147 und GA 94, 49); Kierkegaard und Nietzsche werden dagegen als außerhalb der Philosophie stehende Boten eines zukünftigen Denkens gesehen. Gerade diese Einschätzung wird sich Mitte der 1930er Jahre grundsätzlich wandeln, wenn Nietzsche mit seinem Willen zur Macht und der ewigen Wiederkehr des Gleichen von Heidegger als Vollender der Metaphysik entdeckt wird.

Es muss an dieser Stelle berücksichtigt werden, dass die Zusammenordnung von Kierkegaard und Nietzsche in die Zeit von Heideggers Annäherungen an den Nationalsozialismus fällt, die in seiner Wahl zum Rektor der Universität Freiburg am 21. April 1933 und seinem anschließenden Beitritt zur NSDAP ihren Höhepunkt findet. In der Vorlesungen vom SS 1933 – also jenem Semester, in dem die Übernahme des Rektorats stattfindet – wird Kierkegaard mehrfach genannt (vgl. GA 36/37, 10 f.; 13; 15; 268; 278 und 279 f.). Heidegger greift in dieser Phase auf Kierkegaard und Nietzsche zurück, um eine – auf einer kollektivistisch-dezisionistischen Deutung der Geschichtlichkeit beruhende – Entscheidung für die neuen Machtverhältnisse zu fordern.

Am 23. April 1934 erfolgt Heideggers Rücktritt vom Rektorat, wenn auch noch keine Abkehr von einer politischen Gesinnung, die dem Nationalsozialismus nahe steht.⁶⁴⁹ Parallel zu dieser Entwicklung gehen ab 1934 auch die Erwähnungen Kierkegaards zurück. Im SS 1934 – dem Semester des Rücktritts vom Rektorat – hält Heidegger die Vorlesung *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, in der er in neuer Weise über die Bestimmung des Volkes nachdenkt (vgl. GA 38). Kierkegaard wird in dieser Vorlesung nicht erwähnt. Im WS 1934/35 folgt – zeitgleich mit dem Seminar zu Hegel „*Rechtsphilosophie*“ – die erste Vorlesung zu Hölderlin (vgl. GA 39). In dieser wird die Frage nach den Deutschen in neuer Weise zum Thema. Kierkegaard spielt in weiterer Folge in Heideggers dahingehenden Überlegungen keine Rolle.

⁶⁴⁸ Siehe Kapitel 9.2.

⁶⁴⁹ Dazu schreibt Trawny: „Die Loslösung von der Idee eines politischen Umbruchs, der philosophisch gestaltet werden könnte, ging langsamer vor sich als die Erkenntnis, dass die offizielle Politik einen solchen Umbruch nicht erstrebte.“ (Trawny 2012, 48)

Für Heideggers Kierkegaard-Rezeption lässt sich daraus der folgende Schluss ziehen: Nicht die Hinwendung zu Nietzsche bewirkt Heideggers Abwendung von Kierkegaard – im Gegenteil, Heideggers anfängliches Interesse für Nietzsche wird von einer Affirmation Kierkegaards begleitet –, sondern erst die Wandlung seines Nietzsche-Verständnisses, die mit seiner Annäherung an Hölderlin einhergeht. Diese Neuorientierung seiner Nietzsche-Rezeption und die Hinwendung zu Hölderlin erfolgt nach dem Rücktritt vom Rektorat, als sich Heidegger – in neuer Weise – der Frage nach dem abendländischen Denken und insbesondere dem deutschen Volk zuwendet.

21.3. Die erneute Abwendung

Das Rektorat stellte für Heidegger ein einschneidendes Erlebnis dar.⁶⁵⁰ Nach dem Scheitern des Rektorats setzte in Heideggers Denken ein Wandel ein, der zu einer Neuorientierung führte. Er verfolgt nunmehr das Projekt einer Seinsgeschichte im Rahmen seines Ereignisdenkens.⁶⁵¹ Die erst nach seinem Tod veröffentlichten *Beiträge zur Philosophie* mit Untertitel *Vom Ereignis* sind das Hauptwerk dieser Phase seines Denkens (vgl. GA 65).

Für Heideggers Kierkegaard-Interpretation ist das Verhältnis von Kierkegaard und Nietzsche entscheidend. Sein Verständnis dieses Verhältnisses ist einer Wandlung unterworfen, die auf einer geänderten Einschätzung Nietzsches beruht, der nunmehr als Vollender der Metaphysik gesehen wird. Eine Bemerkung in der ersten *Schelling-Vorlesung* markiert diese neue Phase am eindringlichsten (vgl. GA 42, 42 f.). In den *Beiträge* schreibt Heidegger gleichlautend: „Was zwischen Hegel und Nietzsche liegt, ist vielgestaltig, nirgends ursprünglich im Metaphysischen, auch Kierkegaard nicht.“ (GA 65, 233) Während Nietzsche zu einem Eckpfeiler der Seinsgeschichte wird, findet Kierkegaard in Heideggers Geschichte der abendländischen Metaphysik weiterhin keinen Platz.

21.4. Die desinteressierte Spätphase

Zwischen 1946 und 1952 finden sich keine Erwähnungen Kierkegaards in den bekannten Texten Heideggers. In den 1950er Jahren lassen sich zwar vereinzelte Stelle ausfindig machen, in denen Kierkegaard genannt wird, diese deuten aber auf keine neue Rezeption des Dänen hin. Es handelt sich um eine Fortschreibung des Kierkegaard-

⁶⁵⁰ Am 1. Juli 1935 schreibt Heidegger an Jaspers die bekannte Aussagen: „Und sonst sind ja auch zwei Pfähle – die Auseinandersetzung mit dem Glauben der Herkunft und das Mißlingen des Rektorats – gerade genug an solchem, was wirklich überwunden sein möchte.“ (Heidegger/Jaspers 1990, 157)

⁶⁵¹ Dazu erklärt Herrmann: „Ereignis‘ ist seit 1936 das Leitwort für das Denken Heideggers.“ (Herrmann 1994, 1)

Bildes des seinsgeschichtlichen Denkens, zu dem sich Heidegger zudem zumeist nur auf Anfrage von Studierenden in seinen Seminaren äußert. Nach 1958 finden sich keine weiteren Nennungen Kierkegaards.

21.5. Die Grundzüge von Heideggers Kierkegaard-Verständnis

Allen Phasen gemeinsam ist Heideggers Betonung von Kierkegaards doppelter Abhängigkeit von Hegel: Erstens beziehe sich Kierkegaard auf die Geschichte der Philosophie und insbesondere die Philosophie der Antike auf der Grundlage von hegelschen Prämissen; zweitens baue Kierkegaards Konzeption des Selbst auf dem Subjektivitätsverständnis des deutschen Idealismus auf. Kierkegaard komme daher, trotz seiner Hegel-Kritik, von diesem in philosophischer Hinsicht nicht los.

Der dritten und vierten Phase gemeinsam ist erstens Heideggers Fokus auf die Interpretation von *Sein und Zeit*, bei der er das Ziel verfolgt, eine existenzialistische (Fehl-)Lektüre seines frühen Hauptwerkes abzuwehren. Zweitens tritt in diesen Phasen das Ziel einer seinsgeschichtlichen Einordnung Kierkegaards in den Vordergrund, wobei konstatiert werden kann, dass diese ambivalent bleibt: Kierkegaard spreizt sich gegen Heideggers Geschichtsschreibung. Mit der Konsolidierung von Heideggers seinsgeschichtlichem Denken in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre wird die Ambivalenz dahingehend aufgelöst, dass Kierkegaard aus der Geschichte der Metaphysik ausgeschlossen wird.

Die Ausgrenzung Kierkegaards aus der Seinsgeschichte wirft die Frage nach Kierkegaards genuinem Projekt bzw. der Grundabsicht seines Denkens auf. Heideggers Antwort auf diese Frage lässt sich durch eine Stelle in den erst vor kurzem veröffentlichten *Schwarzen Heften* erstmals nachvollziehen: Kierkegaards Denken zielle „auf das christliche Heil“ (GA 96, 215) des Einzelnen als Einzelnen. Darin liege die spezifische Christlichkeit Kierkegaards, die ihn auszeichne und radikal von der philosophischen und theologischen Tradition mit ihrem Streben nach Allgemeinheit abgrenze. Diese Christlichkeit sei etwas, „worüber man nicht reden und auch keine Bücher schreiben kann“ (GA 28, 311). Wahre Kierkegaard-Nachfolge bedeute daher, nicht bei ihm stehen zu bleiben, sondern von der eigenen Situation ausgehend die Auseinandersetzung mit dem Christlichen zu wagen.

Anhang

Kurzbiographien der wichtigsten Kierkegaard-Vermittler

Albert Bärthold

Über Albert Bärtholds Biographie ist so gut wie nichts bekannt. Mutmaßlich lebte er von 1804 bis 1892.⁶⁵² Gesichert ist nur, dass er während seiner Tätigkeit als Vermittler Kierkegaards, die sich von 1872 bis 1890 erstreckte, in Halberstadt als Pfarrer tätig war.

Georg Brandes

Der 1842 geborene und 1927 verstorbene Georg Brandes war ein dänischer Literaturkritiker und Schriftsteller sowie ab 1902 Professor für Philosophie an der Universität Kopenhagen. Er war ein wichtiger Vermittler zwischen skandinavischer und kontinentaleuropäischer Kultur. Durch seine zahlreichen deutschsprachigen Vorträge und Publikationen trug er Ende des 19. Jahrhunderts wesentlich zum wachsenden Interesse an nordischer Literatur im deutschen Sprachraum bei. Sein wichtigster Beitrag zur Kierkegaard-Rezeption ist *Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids* (vgl. Brandes 1877), das als *Søren Kierkegaard, ein literarisches Charakterbild* (vgl. Brandes 1879) ins Deutsche übersetzt wurde.

Albert Dorner

Über Albert Dorners Leben ist äußerst wenig bekannt. Schrempf weist in der Einleitung zur gemeinsamen Übersetzung von 1896 darauf hin, dass auch sein „Mitherausgeber, Pfarrer a. D. A. Dorner [...] der Kirche gegenüber eine freie Stellung ein[nimmt]“ (Schrempf 1896a, xvi). Dorner selbst scheint im Zuge des Apostolikumstreits eine Schrift verfasst zu haben, in der er seinen eigenen Austritt aus Amt und Kirche rechtfertigt (vgl. Dorner 1893); es war mir jedoch nicht möglich, diese Schrift zu beschaffen.

⁶⁵² Im *Gemeinsamen Verbundkatalog* werden folgende Lebensdaten angegeben: 18.06.1804 – 28.01.1892. <http://gso.gbv.de/DB=2.1/PPNSET?PPN=636414566> (Letzter Zugriff: 30.09.2014).

Hermann Gottsched

Hermann Gottsched, 1848 geboren, war ein Student von Johann Tobias Beck in Tübingen und wurde 1878 durch Albert Bärthold mit Hans Peter Barfod bekannt gemacht. Barfod war damals der Herausgeber der ersten dänischen Ausgabe von Kierkegaards Journalen. Bereits ein Jahr später zog Gottsched nach Dänemark, um die Nachfolge Barfods als Herausgeber anzutreten (vgl. Malik 1997, 271 f.). 1905 fertigte er im Auftrag des Diederich-Verlags eine Auswahl aus Kierkegaards Journalen an und legte damit die erste verlässliche Ausgabe der „Tagebücher“ vor (vgl. Gottsched 1905). Nach dieser ersten Arbeit für den Diederichs-Verlag wurde Gottsched gemeinsam mit Christoph Schrempf der Herausgeber der dort erscheinenden, ersten deutschen Ausgabe von Kierkegaards *Gesammelten Werken*, ehe er 1916 starb; die 2. Auflage der *Gesammelten Werke* wurde daraufhin von Schrempf im Alleingang besorgt.

Theodor Haecker

Theodor Haecker wurde am 4. Juni 1879 im württembergischen Eberbach geboren. Von 1885 bis 1894 besuchte er die Elementarschule in Esslingen am Neckar. Auf Wunsch seines Vaters absolvierte er eine kaufmännische Lehre. Trotz fehlendem Abitur, das er erst 1905 nachholte, studierte er von 1901 bis 1903 in Berlin. 1905 folgte er seinem Jugendfreund Ferdinand Schreiber, in dessen Verlag er zeitlebens seinen Brotberuf hatte, nach München. Er nahm dort abermals das Studium der Philosophie auf – ab 1907 vor allem bei Max Scheler – brach es 1910 jedoch ab. 1913 veröffentlichte er seine erste Arbeit zu Kierkegaard. Von 1914 bis 1923 entfaltete sich eine intensive Phase mit zahlreichen Übersetzungen Kierkegaards, die zum großen Teil in der Zeitschrift *Der Brenner* und im angeschlossenen Brenner-Verlag erschienen. Am 5. April 1921 konvertierte Haecker zum Katholizismus. In den folgenden Jahren äußerte er sich nur noch vereinzelt im *Brenner* und publizierte ab 1923 vor allem in der katholischen Zeitschrift *Hochland*. Nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten erhielt Haekker 1935 zunächst Redeverbot; 1938 wurden ihm auch Veröffentlichungen untersagt. Er starb am 9. April 1945 in Usterbach bei Augsburg, nachdem sein Wohnhaus in München ein Jahr früher durch einen Bombentreffer zerstört wurde.

Harald Høffding

Der 1843 geborene Harald Høffding war ein dänischer Philosoph und von 1883 bis 1915 Professor für Philosophie an der Universität Kopenhagen. Er starb 1931. Seine Lebensdaten decken sich somit weitgehend mit jenen von Georg Brandes. Høffding genoß nicht nur in Dänemark hohes Ansehen; zahlreiche seiner Werke wurden auch ins Deutsche übersetzt. Für die Kierkegaard-Rezeption sind vor allem *Sören Kierkegaard*

als *Philosoph*, 1896 von Dörner ins Deutsche übersetzt und von Schrempf herausgegeben (vgl. Höffding 1896), und *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung* (vgl. Höffding 1887) von Interesse.

Karl Jaspers

Karl Jaspers wurde 1883 in Oldenburg geboren. Er studierte zunächst in Heidelberg und München Rechtswissenschaft, ehe er ab 1902 in Berlin, Göttingen und Heidelberg Medizin studierte. 1913 habilitierte sich Jaspers mit der Arbeit *Allgemeine Psychopathologie* für das Fach Psychologie. 1916 wurde er am Philosophischen Seminar der Universität Heidelberg zum außerordentlichen Professor ernannt, 1921 zum Ordinarius. Nach schwierigen Jahren unter dem Nationalsozialismus und enttäuscht durch die deutsche Nachkriegspolitik wechselte Jaspers 1948 an die Universität Basel, wo er 1969 starb. Sein für die Kierkegaard-Rezeption wichtigstes Werk ist *Psychologie der Weltanschauungen* (Jaspers 1919). Sein Hauptwerk ist die 1932 erschienene dreibändige *Philosophie*.

Rudolf Kassner

Der Schriftsteller Rudolf Kassner wurde 1873 in Mähren geboren. Ab 1892 studierte er an der Universität Wien, vorrangig deutsche Philologie und Philosophie. Er verbrachte zwei Semester seines Studiums in Berlin, ehe er nach Wien zurückkehrte und 1897 mit der Arbeit *Der ewige Jude in der Dichtung* promovierte. Trotz einer Behinderung, die von einer Erkrankung an Kinderlähmung herrührte, unternahm er umfangreiche Reisen. Der heute kaum noch bekannte und gelesene Kassner wurde im *Fin de Siècle* breit und wohlwollend rezipiert und hatte großen Einfluss auf zahlreiche Literaten aus dieser Zeit. Unter anderem stand er in regem Austausch mit Hugo von Hofmannsthal und Rainer Maria Rilke. Nach dem Anschluss Österreichs an das nationalsozialistische Deutschland wurde Kassner 1938 mit Schreibverbot belegt. Seiner jüdischen Frau gelang die Flucht. 1945 übersiedelte Kassner in die Schweiz, wo er 1959 starb.

Wilhelm Kütemeyer

Wilhelm Kütemeyer wurde 1904 in Westfalen geboren und studierte von 1922 bis 1928 Philosophie und Mathematik in Marburg, München, Köln und Freiburg, unter anderem bei Max Scheler und Martin Heidegger, ohne jedoch das Studium abzuschließen. Er lebte ab 1928 als freier Schriftsteller in ärmlichsten Verhältnissen in München und Dresden und übersiedelte 1931 nach Berlin; dort erfolgte der Eintritt in die KPD (vgl. Unterkircher 2008, 253 f.). Von 1929 bis 1934 veröffentlichte er mehrere Übersetzungen Kierkegaards (vgl. Kütemeyer 1929, 1933 und 1934) und arbeitete auch an der

Ausgabe der *Christlichen Reden* (vgl. SER CR) mit. 1933 begann er mit dem Medizinstudium in Freiburg; 1939 wurde er Assistent von Viktor von Weizsäcker in der Nervenabteilung der Rudolf-Krehl-Klinik in Heidelberg; die Tätigkeit in Heidelberg setzte er auch nach 1945 fort (vgl. Unterkircher 2008, 269 f.).

Christoph Schrempf

Georg Christoph Schrempf wurde am 28. April 1860 in der württembergischen Stadt Besigheim, nördlich von Stuttgart am Neckar gelegen, geboren.⁶⁵³ Als Schrempf fünf Jahre alt war, verließ die Mutter mit ihren drei Kindern ihren Mann, der Alkoholiker war, und fand bei ihrem älteren Bruder im nahe gelegenen Kleiningersheim Unterschlupf. Die Armut der Familie verhinderte einen höheren Schulbesuch der Kinder, doch Christoph Schrempf kam auf das evangelische Volksschullehrer-Seminar auf dem Tempelhof bei Crailsheim, wo er 1877 das erste Staatsexamen für Volksschullehrer absolvierte und zusätzlich auch im Privatstudium Latein lernte. Darauf folgten eineinhalb Jahren der Tätigkeit als Lehrer, ehe er für die folgenden eineinhalb Jahre Schüler am Gymnasium illustre (ab 1881 Eberhard-Ludwigs Gymnasium) in Stuttgart war, wo er im Schnellverfahren alle Klassen durchlief. Die anschließende Aufnahme ins Evangelische Stift Tübingen ermöglichte ihm in den Jahren 1879-1883 das Studium an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen. 1883 legte Schrempf das erste theologische Dienstexamen ab, worauf mehrere kürzere Tätigkeiten, zunächst als Vikar und Pfarrverweser und anschließend als Repetent am Evangelisch-theologischen Seminar in Blaubeuren und schließlich wiederum am Evangelische Stift Tübingen folgten, ehe er 1886 das zweite theologische Dienstexamen ablegte.

In der Folge wurde Schrempf zum Pfarrer von Leuzendorf bestellt. An dieser Wirkungsstätte fanden auch die Ereignisse statt, die später unter dem Titel der „Fall Schrempf“ Berühmtheit erlangen sollten. Da diese Ereignisse nicht nur für das weitere Leben Schrempf, sondern auch für das Verständnis seiner radikalen Haltungen – nicht zuletzt auch in Bezug auf Kierkegaard – von äußerster Relevanz sind, sollen sie hier in ihren wichtigsten Etappen nachgezeichnet werden. Der „Fall Schrempf“ nahm seinen Ausgang, als Schrempf am 5. Juli 1891 bei einer Taufe davon Abstand nahm, das vorgesehene apostolische Glaubensbekenntnis zu sprechen. Schrempf entschied sich zu diesem Schritt, da es ihm zu diesem Zeitpunkt mit seinem Gewissen unvereinbar erschien, das ihm in mehreren Punkten fragwürdig gewordene Apostolikum weiterhin zu verwenden. Unmittelbar entwickelte sich daraus kein Skandal, weil die Unterlassung Schrempfs von den anwesenden Kirchenbesuchern gar nicht bemerkt wurde. Schrempf wollte es jedoch nicht darauf beruhen lassen und sandte noch am selben Tag eine

⁶⁵³ Bei der folgenden Darstellung stütze ich mich auf die Engel (1960, 517 ff.) und Rössler (2010).

schriftliche Mitteilung an den zuständigen Dekan, in welcher er diesem von seiner Unterlassung berichtete und festhielt, dass er plane, auch in Zukunft ohne Verwendung des Apostolikums zu taufen. Von höherer Stelle wurde Schrempf daraufhin geraten, sich bei Taufen stillschweigend von Kollegen aus Nachbarpfarrern vertreten zu lassen. Schrempf hielt sich jedoch nicht an diesen Rat, sondern brachte den Skandal ins Rollen, indem er im Rahmen des Gottesdienst am 9. August der Kirchengemeinde seinen Entschluss mitteilte, das Apostolikum bei Taufhandlungen nicht mehr zu verwenden, mit der Begründung, dass er mehrere Aspekte davon nicht mehr glauben könne. Als Reaktion darauf bat der Kirchengemeinderat von Leuzendorf bereits am nächsten Tag in einem Schreiben um die Abberufung von Schrempf, woraufhin dieser zunächst suspendiert und schließlich, nach langem Verfahren, aus dem Dienst entlassen wurde. Der harte Ausgang des Verfahrens hing dabei – worauf Rössler eigens hinweist – auch wesentlich mit Schrempfs Unnachgiebigkeit zusammen. Schrempf stellte die uneingeschränkte Wahrhaftigkeit des Einzelnen als obersten Grundsatz über alles andere, was es schwer macht, sich vorzustellen, wie dieses radikale Prinzip überhaupt mit dem Dienst in der Kirche vereinbar sein soll. Hinzu kommt, dass Schrempf dazu neigte,

biblische Vorstellungen (wie jungfräuliche Geburt Jesu, Himmelfahrt Jesu, Auferstehung der Toten), wörtlich zu nehmen und sie dann abzulehnen – eine Vorgehensweise, die man als ‚Fundamentalismus von Links‘ bezeichnen könnte und die bei prinzipiellen Christentumskritikern beliebt ist. Freilich hat Schrempf diese Methode nicht konsequent durchgehalten, sondern sie eben dann geübt, wenn es ihm in seinen Auseinandersetzungen mit der Kirche so passte (Rössler 2010, 74).

Ich zitiere diese Einschätzung hier, weil mir scheint, dass diese Vorgehensweise – in ihrer gesamten Mehrdeutigkeit und Fragwürdigkeit – auch in Schrempfs Haltung gegenüber Kierkegaard eine leitende Rolle spielte.

Der „Fall Schrempf“ hatte auch innerhalb der württembergischen Landeskirche Auswirkungen, da Schrempf mit seiner Haltung durchaus den Zeitgeist getroffen und eine beträchtliche Anzahl Kollegen angesprochen hatte, weswegen sich der sogenannte Apostolikumstreit entwickeln konnte.⁶⁵⁴ Nach der Entlassung aus dem Kirchendienst lebte Schrempf ab 1892 zunächst als freier Schriftsteller und Redner in Stuttgart. Als Brotberuf hatte er von 1895-1906 eine Anstellung als Lehrer an der Höheren Handelsschule in Stuttgart. 1906 wurde Schrempf an der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen neben seinem Abschluss in Theologie auch zum Doktor der Philosophie promoviert und wenige Monate später an der Technischen Hochschule Stuttgart für Philosophie habilitiert. Dies ermöglichte es ihm, dort als Privatdozent zu unterrich-

⁶⁵⁴ Der erste Band von Schrempfs *Gesammelten Werken* ist ausschließlich dieser Auseinandersetzung, in deren Rahmen Schrempf mehrere Verteidigungsschriften in eigener Sache verfasste, gewidmet.

ten, allerdings ohne Besoldung, weswegen diese Tätigkeit an seiner finanzielle Situation, die ab der Entlassung aus dem Kirchendienst angespannt war und dies auch für den Rest seines Lebens bleiben sollte, nichts änderte. 1921 beendete Schrempf seine Lehrtätigkeit aus Enttäuschung darüber, es nie zu einer bezahlten Stelle gebracht zu haben. Die Herausgabe und Übersetzung von Kierkegaards *Gesammelten Werken* fällt weitgehend in diese Zeit der Lehrtätigkeit an der Technischen Hochschule Stuttgart. Nach dem Ende seiner universitären Tätigkeit widmete er sich zunächst vor allem seiner Vortragstätigkeit (ab seiner Entlassung aus dem Kirchendienst war Schrempf durchgehend als Redner aktiv), dem Verfassen von mehreren Monographien zu bedeutenden Denkern (darunter fällt auch seine Kierkegaard-„Biographie“ (vgl. Schrempf 1927-1928)) und schließlich der Organisation und Herausgabe seiner eigenen *Gesammelten Werke*. Christoph Schrempf starb am 13. Februar 1944.

Adolf Strodtmann

Adolf Strodtmann wurde 1829 in Flensburg geboren und studierte ab 1847 an der Universität Kiel. Er beteiligte sich am Schleswig-Holsteinischen Krieg und geriet für kurze Zeit in dänische Kriegsgefangenschaft. Er setzte sein Studium anschließend in Bonn fort. Als Anhänger der Revolution 1848 musste er bald ins Exil flüchten, das ihn unter anderem nach Paris, London und New York brachte. Sein wichtigster Beitrag zur Kierkegaard-Rezeption war der Band *Das geistige Leben in Dänemark, Streifzüge auf den Gebieten der Kunst, Literatur, Politik und Journalistik des skandinavischen Nordens* (vgl. Strodtmann 1873). Er war mit Brandes befreundet und wird als Übersetzer von *Søren Kierkegaard, ein literarisches Charakterbild* (vgl. Brandes 1879) vermutet. Strodtmann starb 1879.

Abkürzungs- und Siglenverzeichnis

Bei den Siglen orientiere ich mich an den gängigen Gepflogenheiten, in Hinblick auf die Übersetzungen Kierkegaards insbesondere an den Vorgaben der Zeitschrift *Kierkegaard Studies Yearbook*.

Siglen

DSKE	Deutsche Søren Kierkegaard Edition
GA	Heidegger Gesamtausgabe
SER	Søren Kierkegaard: Erbauliche Reden
SGW1	Søren Kierkegaard: Gesammelte Werke, 1. Auflage
SGW2	Søren Kierkegaard: Gesammelte Werke, 2. Auflage
SKS	Søren Kierkegaards Skrifter
SKS-K	Søren Kierkegaards Skrifter – Kommentarbände

Einzelsiglen SGW1/SGW2

A	<i>Der Augenblick</i> , Band 12
AUN1	<i>Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift</i> , Band 6
AUN2	<i>Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift</i> , Band 7
BA	<i>Der Begriff Angst</i> , Band 5
EC	<i>Einübung im Christentum</i> , Band 9
EO1	<i>Entweder / Oder</i> , Band 1
EO2	<i>Entweder / Oder</i> , Band 2
FZ	<i>Furcht und Zittern</i> , Band 3
GWS	<i>Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller</i> , Band 10
KT	<i>Die Krankheit zum Tode</i> , Band 8
PB	<i>Philosophische Brocken</i> , Band 6
SLW	<i>Stadien auf dem Lebensweg</i> , Band 4
W	<i>Wiederholung</i> , Band 3
WS	<i>Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller</i> , Band 10
ZKA	<i>Zwei kleine ethisch-religiöse Abhandlungen</i> , Band 10
ZS	<i>Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen</i> , Band 11

Einzelsiglen SER

CR	<i>Christliche Reden</i> , Band 4

Abkürzungen

bzw.	beziehungsweise
SS	Sommersemester
WS	Wintersemester

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Übersetzungen vor Beginn der Herausgabe der <i>Gesammelten Werke</i>	123
Tabelle 2: Die Ausgabe der <i>Gesammelten Werke</i>	125
Tabelle 3: Haeckers Schließen von Übersetzungslücken	126
Tabelle 4: Die Ausgabe der <i>Erbaulichen Reden</i>	127
Tabelle 5: Übersetzungssituation der Reden 1929	128

Literaturverzeichnis

Das Literaturverzeichnis ist in drei Abschnitte gegliedert. Der erste Abschnitt, Primärliteratur, umfasst die verwendeten Texte Heideggers und Kierkegaards; allerdings mit der Ausnahme, dass alle Kierkegaard-Übersetzungen aus dem Untersuchungszeitraum des ersten Teils – mit Ausnahme der *Gesammelten Werke*, aus denen ein Großteil der Zitate im zweiten Teil stammt – im zweiten Abschnitt des Literaturverzeichnisses zu finden sind. Der zweite Abschnitt beinhaltet sämtliche Quellen, die für den ersten Teil der Arbeit relevant sind. Die untersuchten Primärquellen sind dabei nach den rezeptionsgeschichtlichen Phasen, die im ersten Teil unterschieden werden, geordnet. Übersetzungen und Interpretationen werden nicht getrennt, weil es in einigen Fällen schwierig wäre, einen Text eindeutig einer der beiden Kategorien zuzuordnen. Die Übersetzungen werden außerdem nach dem Namen des Übersetzers zitiert, um eine einfachere Zuordnung zu ermöglichen. Dieser Abschnitt beinhaltet auch die Sekundärliteratur zur Übersetzungs- und Rezeptionsgeschichte. Der dritte Abschnitt umfasst die sonstige Sekundärliteratur. Diese wird nach vier Kategorien geordnet: Literatur zum Verhältnis von Heidegger und Kierkegaard; Literatur zu Heidegger; Literatur zu Kierkegaard; sowie sonstige verwendete Literatur.

Primärliteratur

Primärliteratur Heideggers

Heidegger, Martin (1975-): *Gesamtausgabe*, Bände 1-102, Frankfurt: Klostermann [GA].

Heidegger, Martin ([1925] 1993): „Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16. IV. - 21. IV. 1925). Nachschrift von Walter Bröcker. Herausgegeben von Frithjof Rodi (Bochum)“, in: Rodi, Frithjof (Hg.): *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaft*, Band 8, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 143-180.

Heidegger, Martin ([1923/24] 1996): „Das Problem der Sünde bei Luther“, in: Jaspert, Bernd (Hg.): *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921 – 1951*, Marburg: Elwert, 28-33.

Heidegger, Martin ([1936/37] 2005): *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen: Übungen für Anfänger. Wintersemester 1936/37. Seminar-Mitschrift von Wilhelm Hallwachs*, herausgegeben von Ulrich Bülow, Marbach: Deutsche Schillergesellschaft.

Heidegger, Martin (2006): *Zollikoner Seminare*, herausgegeben von Medard Boss, Frankfurt: Klostermann.

- Heidegger, Martin ([1921] 2007): „Übungen über Aristoteles, *de anima*“, in: Denker, Alfred / Figal, Günter / Volpi, Franco / Zaborowski, Holger (Hg.): *Heidegger und Aristoteles* (Heidegger-Jahrbuch, Band 3), Freiburg: Alber, 9-23.
- Heidegger, Martin ([1922/1923] 2007): „Übungen über Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (*Nikomachische Ethik* VI; *de anima*; *Metaphysik* VII)“, in: Denker, Alfred / Figal, Günter / Volpi, Franco / Zaborowski, Holger (Hg.): *Heidegger und Aristoteles* (Heidegger-Jahrbuch, Band 3), Freiburg: Alber, 23-48.
- Heidegger, Martin ([1927/28] 2010): „Notizen zu Schellings Freiheitsschrift“, in: Hühn, Lore / Jantzen, Jörg (Hg.): *Heideggers Schelling Seminar (1927/28)* (Schellingiana, Band 22), Stuttgart: Formmann-Holzboog, 321-433.
- Heidegger, Martin ([1933/34] 2010): „Vom Wesen und Begriff von Natur, Geschichte, Staat“. Übung aus dem Wintersemester 1933/34“, in: Denker, Alfred / Zaborowski, Holger (Hg.): *Heidegger und der Nationalsozialismus I. Dokumente* (Heidegger-Jahrbuch, Band 4), Freiburg: Alber, 53-88.

Heidegger-Briefwechsel

- Arendt, Hannah / Heidegger, Martin (1998): *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, herausgegeben von Ursula Ludz, Frankfurt: Klostermann.
- Bultmann, Rudolf / Heidegger, Martin (2009): *Briefwechsel 1925 – 1975*, herausgegeben von Andreas Großmann, Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, Martin / Blochmann, Elisabeth (1989): *Briefwechsel: 1918 – 1969*, herausgegeben von Joachim W. Storck, Marbach: Deutsche Schillergesellschaft.
- Heidegger, Martin / Jaspers, Karl (1990): *Briefwechsel 1920 – 1963*, herausgegeben von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, Martin / Rickert, Heinrich (2002): *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, herausgegeben von Alfred Denker, Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, Martin / Ficker, Ludwig von (2004): *Briefwechsel 1952 – 1967*, herausgegeben von Matthias Flatscher, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Heidegger, Martin (2005): *Mein liebes Seelchen! Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, herausgegeben von Gertrud Heidegger, München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Heidegger, Martin (2013): *Briefwechsel mit seinen Eltern (1907 - 1927) und Briefe an seine Schwester (1921 – 1967)* (Martin-Heidegger-Briefausgabe, Band I.1.), herausgegeben von Jörg Heidegger und Alfred Denker, Freiburg: Alber.
- Heidegger, Martin / Löwith, Karl (2014): *Briefwechsel 1919 – 1973* (Martin-Heidegger-Briefausgabe, Band II.2.), herausgegeben von Alfred Denker, Freiburg: Alber [Typskript vom Herausgeber zur Verfügung gestellt].

Primärliteratur Kierkegaards

Deutsche Søren Kierkegaard Edition (2005-), Bände 1-11, herausgegeben von Niels Jørgen Cappelørn, Hermann Deuser, Joachim Grage und Heiko Schulz, Berlin: de Gruyter [DSKE].

Kierkegaard, Søren (1924/1929): *Erbauliche Reden*, Bände 3-4 (Bände 1-2 nicht erschienen), herausgegeben von Christoph Schrempf, Jena: Diederichs [SER].

Kierkegaard, Søren (1909-1922): *Gesammelte Werke*, Bände 1-12, 1. Auflage, übersetzt und herausgegeben von Hermann Gottsched und Christoph Schrempf, Jena: Diederichs [SGW1].

Kierkegaard, Søren (1922-1925): *Gesammelte Werke*, Bände 1-12, 2. Auflage, übersetzt und herausgegeben von Christoph Schrempf, Jena: Diederichs [SGW2].

Kierkegaard, Søren (1950-1969): *Gesammelte Werke*, Bände 1-27, übersetzt und herausgegeben von Emanuel Hirsch und Heiko Gerdes, Düsseldorf/Köln: Diederichs.

Kierkegaard, Søren (1962-1974), *Die Tagebücher*, Bände 1-5, übersetzt und herausgegeben von Heiko Gerdes, Düsseldorf/Köln: Diederichs.

Søren Kierkegaards Skrifter (1997-2013), Bände 1-28, Kommentarbände K1-K28, herausgegeben von Niels Jørgen Cappelørn u.a., Kopenhagen: Gad [SKS].

Übersetzungs- und Rezeptionsgeschichte

Die deutschsprachige Frührezeption

Anonymus (1861): *Christentum und Kirche. „Die Gegenwart“: Ein ernstes Wort an unsere Zeit, insbesondere an die evangelische Geistlichkeit. Von S. Kierkegaard*, Hamburg: Köbner.

Bärthold, Albert (1872): *Einladung und Ärgernis. Biblische Darstellung und christliche Begriffsbestimmung von Søren Kierkegaard*, Halberstadt: als Manuskript gedruckt.

Bärthold, Albert (1873): *Søren Kierkegaard, eine Verfasserexistenz eigener Art*, Halberstadt: Frantz.

Bärthold, Albert (1874): *Aus und über Søren Kierkegaard, Früchte und Blätter zusammengestellt von Albert Bärthold*, Halberstadt: Frantz.

Bärthold, Albert (1875): *Zwölf Reden von Søren Kierkegaard*, Halle: Fricke.

Bärthold, Albert (1876a): *Noten zu Søren Kierkegaards Lebensgeschichte*, Halle: Fricke.

Bärthold, Albert (1876b): *Von den Lilien auf dem Felde und den Vögeln unter dem Himmel. Drei Reden Søren Kierkegaards*, Halberstadt: als Manuskript gedruckt.

Bärthold, Albert (1877a): *Die Lilien auf dem Felde und den Vögeln unter dem Himmel. Drei fromme Reden; Hohepriester – Zöllner – Sünderin. Drei Beichtreden*, Halle: Fricke [2. Auflage: 1885; 3. Auflage: 1910].

Bärthold, Albert (1877b): *Lessing und die objective Wahrheit. Aus Søren Kierkegaards Schriften zusammengestellt*, Halle: Fricke.

- Bärthold, Albert (1878): *Einübung im Christentum*, Halle: Fricke.
- Bärthold, Albert (1879): *Die Bedeutung der ästhetischen Schriften Sören Kierkegaards mit Bezug auf G. Brandes: „Sören Kierkegaard, ein literarisches Charakterbild“*, Halle: Fricke.
- Bärthold, Albert (1880): *Zur theologischen Bedeutung Sören Kierkegaards*, Halle: Fricke.
- Bärthold, Albert (1881): *Die Krankheit zum Tode. Eine christliche psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung*, Halle: Fricke.
- Bärthold, Albert (1886a): *Stadien auf dem Lebensweg. Studien von Verschiedenen*, Leipzig: Lehmann.
- Bärthold, Albert (1886b): *S. Kierkegaards Persönlichkeit in ihrer Verwirklichung der Ideale*, Güthersloh: Bertelsmann.
- Bärthold, Albert (1890): *Geleitbrief für Sören Kierkegaard: „Ein Bisschen Philosophie“*, Leipzig: Richter.
- Brandes, Georg (1877): *Sören Kierkegaard: en kritisk fremstilling i grundrids*, Kopenhagen: Gyldendal.
- Brandes, Georg (1879): *Sören Kierkegaard, ein literarisches Charakterbild*, Leipzig: Barth.
- Brandes, Georg (1975): *Sören Kierkegaard, ein literarisches Charakterbild*, Hildesheim: Olms.
- Brandes, Georg (1992): *Sören Kierkegaard. Eine kritische Darstellung*, Leipzig: Reclam.
- Grässe, Johann Georg Theodor (1848): *Geschichte der Poesie Europas und der bedeutendsten außereuropäischen Länder vom Anfang des 16 Jahrhunderts bis auf die neueste Zeit*, Leipzig: Arnoldische Buchhandlung.
- Hansen, Christian (1862): *Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen*, Erlangen: Deichert.
- Jörg, Joseph Edmund (1856): „Streiflichter auf die neueste Geschichte des Protestantismus: Die religiösen Bewegungen in den scandinavischen Ländern“, *Historisch-politische Blätter für das Katholische Deutschland*, 38, 1-30.
- Ketels, Hinrich Cornelius (1882): *Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik*, Erlangen: Deichert.
- Lorentz, E. (1892): *Über die sogenannten ästhetischen Werke Sören Kierkegaards. Versuch einer Deutung*, Leipzig: Richter.
- Lüttke, Moritz (1864): *Kirchliche Zustände in den skandinavischen Ländern Dänemark, Norwegen, Schweden. Mittheilungen aus der Gegenwart*, Elberfeld: Friedrichs.
- Michelsen, Alexander / Gleiß, Otto (1885): *Entweder – Oder. Ein Lebensfragment*, Leipzig: Lehmann.
- Quehl, Ryno (1856): *Aus Dänemark*, Berlin: Verlag der Deckerschen Geheimen Ober-Hofbuchdruckerei.
- Strodtmann, Adolf (1873): *Das geistige Leben in Dänemark, Streifzüge auf den Gebieten der Kunst, Literatur, Politik und Journalistik des skandinavischen Nordens*, Berlin: Paetel.

Die Rolle des jungen Christoph Schrempf

- Dorner, Albert (1890): *Leben und Walten der Liebe*, Leipzig: Richter.
- Dorner, Albert (1893): *Warum ich aus Kirche und Amt ausgetreten bin. Mit Beziehung auf die erwartete Erklärung der württemberg. Geistlichen und die Absetzung Schrempfs*, Stuttgart: Lutz.
- Engel, Otto (Hg.) (1947): *Religion ohne Religion*, Bände 1-3, Stuttgart: Fromann.
- Engel, Otto (Hg.) (1960): *Von der Religion zum Glauben. Der Weg Christoph Schrempfs*, Bände 1-2, Stuttgart: Fromann.
- Martensen, Hans (1850): *Die christliche Dogmatik*, Kiel: Schröder.
- Martensen, Hans (1871): *Die christliche Ethik. 1. Band: Allgemeiner Theil*, Gotha: Besser.
- Martensen, Hans (1878): *Die christliche Ethik. 2. Band: Spezieller Theil. 1 Abteilung: Die individuelle Ethik. 2. Abteilung: Die sociale Ethik*, Gotha: Besser.
- Schrempf, Christoph (1887): *Sören Kierkegaard und sein neuester Beurteiler in der Theologischen Literaturzeitung (Herr Wetzel in Dornreichenbach). Ein Pamphlet*, Leipzig: Richter.
- Schrempf, Christoph (1890): *Zur Psychologie der Sünde, der Bekehrung und des Glaubens. Zwei Schriften Sören Kierkegaards. Übersetzt und eingeleitet von Chr. Schrempf (Pfarrer)*, Leipzig: Richter.
- Schrempf, Christoph (1891a): „Sören Kierkegaards Stellung zu Bibel und Dogma“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1, 179-229.
- Schrempf, Christoph (1891b): „Die christliche Liebe nach Sören Kierkegaard“; zitiert nach: Schrempf, Christoph (1935a): *Auseinandersetzung IV. Sören Kierkegaard. Dritter Teil* (Gesammelte Werke, Band 12), Stuttgart: Fromann, 116-134.
- Schrempf, Christoph (1896a): *S. Kierkegaards Angriff auf die Christenheit, Erster Band: Die Akten. Sören Kierkegaards agitatorische Schriften und Aufsätze 1851-55. Uebersetzt von A. Dorner und Chr. Schrempf*, Stuttgart: Fromann.
- Schrempf, Christoph (1896b): *Richtet selbst! Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen. Zweite Reihe. Von Sören Kierkegaard. Uebersetzt von A. Dorner und Chr. Schrempf*, Stuttgart: Fromann.
- Schrempf, Christoph (1935a): *Auseinandersetzung IV. Sören Kierkegaard. Dritter Teil* (Gesammelte Werke, Band 12), Stuttgart: Fromann.
- Wetzel, Paul (1886a): „Kierkegaard, S. (Viktor Eremita), Entweder – Oder“, *Theologische Literaturzeitung*, 12, 12. Juni 1886.
- Wetzel, Paul (1886b): „Stadien auf dem Lebenswege. Studien von Verschiedenen, zusammengebracht, zum Druck befördert und herausgegeben von Hilarius Buchbinder“, *Theologische Literaturzeitung*, 22, 30. Oktober 1886.

Kierkegaard um die Jahrhundertwende

- Dauthendey, Max (1903): *Das Tagebuch des Verführers*, Leipzig: Insel.

- Dehn, Günther (1962): *Die alte Zeit, die vorigen Jahre. Lebenserinnerungen*, München: Kaiser.
- Gottsched, Herman (1905): *Søren Kierkegaard: Buch des Richters. Seine Tagebücher 1833-1855 im Auszug*, Leipzig: Diederichs.
- Høffding, Harald (1887): *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung*, Leipzig: Fues.
- Høffding, Harald (1896): *Søren Kierkegaard als Philosoph*, mit einem Vorwort von Christoph Schrenpf, übersetzt von Albert Dorner, Stuttgart: Frommann [3. Auflage: 1922].
- Kassner, Rudolf (1906): „Søren Kierkegaard. Aphorismen von Rudolf Kassner“; zitiert nach: Kassner, Rudolf (1974): *Sämtliche Werke*, Band 2, Pfullingen: Neske, 39-97.
- Kassner, Rudolf (1923): „Das Gottmenschentum und der Einzelne“; zitiert nach: Kassner, Rudolf (1982): *Sämtliche Werke*, Band 6, Pfullingen: Neske, 213-227.
- Kassner, Rudolf (1927): „Søren Kierkegaard. Einleitung zu einer französischen Übersetzung seines Tagebuchs“; zitiert nach: Kassner, Rudolf (1982): *Sämtliche Werke*, Band 6, Pfullingen: Neske, 231-240.
- Kassner, Rudolf (1930): „Zu Søren Kierkegaards fünfundsiebzigstem Todestag“; zitiert nach: Kassner, Rudolf (1982): *Sämtliche Werke*, Band 6, Pfullingen: Neske, 296-301.
- Kassner, Rudolf (1955a): „Søren Kierkegaard“; zitiert nach: Kassner, Rudolf (1991): *Sämtliche Werke*, Band 10, Pfullingen: Neske, 187-203
- Kassner, Rudolf (1955b): „Ein Klümpchen Erde“; zitiert nach: Kassner, Rudolf (1991): *Sämtliche Werke*, Band 10, Pfullingen: Neske, 204-219.
- Kassner, Rudolf (1982): *Sämtliche Werke*, Band 6, Pfullingen: Neske.
- Kassner, Rudolf (1991): *Sämtliche Werke*, Band 10, Pfullingen: Neske.
- Lukács, Georg (1911): „Das Zerschellen der Form am Leben. Søren Kierkegaard und Regine Olsen“, in: Lukács, Georg: *Die Seele und die Formen. Essays*, Berlin: Fleischel, 61-90.
- Meyer, Raphael (1905): *Søren Kierkegaard und sein Verhältnis zu „ihr“: Aus nachgelassenen Papieren*, Stuttgart: Juncker.
- Münch, Philipp (1902): *Die Haupt- und Grundgedanken der Philosophie Søren Kierkegaards in kritischer Beleuchtung*, Leipzig: Richter.
- Puls, Alfred (1891): *Was wir lernen von den Lilien auf dem Felde und den Vögeln unter dem Himmel. Drei Reden von Søren Kierkegaard*, Gotha: Thienemann. [2. Auflage: 1916 (Berlin: Furche)].
- Reincke, Julie von (1901): *Ausgewählte Christliche Reden von Søren Kierkegaard*, Giessen: Rickert.
- Reincke, Julie von (1902): *Zwei ethisch-religiöse Abhandlungen von Søren Kierkegaard. 1. Darf ein Mensch sich für die Wahrheit töten lassen? 2. Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel*, Giessen: Rickert.
- Rohr, Emilie (1904): *Søren Kierkegaards Verhältnis zu seiner Braut. Briefe und Aufzeichnungen aus seinem Nachlaß*, Leipzig: Insel.

- Steffensen, Steffen (1963): „Kassner und Kierkegaard. Ein Vortrag“, *Orbis Litterarum*, 18, 80-90.
- Venator, f. (1901): *Aus den Tiefen der Reflexion. Etwas für den Einzelnen aus Søren Kierkegaards Tagebüchern 1833-1855*, Zweibrücken: Lehmann.
- Walz, D.K: (1898): *Søren Kierkegaard, der Klassiker unter den Erbauungsschriftstellern des neunzehnten Jahrhunderts*, Gießen: Rickert.

Kierkegaards *Gesammelte Werke*

- Monrad, Olaf P. (1909): *Søren Kierkegaard. Sein Leben und seine Werke*, Jena: Diederichs.
- Schrempf, Christoph (1907): *Søren Kierkegaard. Ein unfreier Pionier der Freiheit. Mit einem Vorwort von Harald Høffding*, Frankfurt: Neuer Frankfurter Verlag.
- Schrempf, Christoph (1918): „Entwurf einer Abrechnung mit Kierkegaard“; zitiert nach: Schrempf, Christoph (1935a): *Auseinandersetzung IV. Søren Kierkegaard. Dritter Teil* (Gesammelte Werke, Band 12), Stuttgart: Fromann, 309-344.
- Schrempf, Christoph (1922): *Kierkegaard im Kampf mit sich selbst*, Stuttgart: Fromann.
- Schrempf, Christoph (1935b): „Der Fall Kierkegaard“; zitiert nach: Schrempf, Christoph (1935a): *Auseinandersetzung IV. Søren Kierkegaard. Dritter Teil* (Gesammelte Werke, Band 12), Stuttgart: Fromann, 453-463.

Die Rolle von Theodor Haecker

- Blei, Franz (1913): „Haecker Theodor: Søren Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit“, *Die weißen Blätter. Soziologische Probleme der Gegenwart*, 1(5), [Feststellungen (Glossen)], 92-94.
- Dallago, Carl (1914): „Über eine Schrift ‚Søren Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit‘“, *Der Brenner*, IV. Jahr, Heft 11, 467-478; Heft 12, 515-531; Heft 13, 565-578.
- Dallago, Carl (1922): *Der Christ Kierkegaards*, Innsbruck: Brenner.
- Ficker, Ludwig von (1921): „Mitteilung des Herausgebers“, *Der Brenner*, VI. Folge, Heft 10, 812-821.
- Ficker, Ludwig von (1986): *Briefwechsel*, Band 1, herausgegeben von Ignaz Zangerle u.a., Salzburg: Otto Müller.
- Ficker, Ludwig von (1988): *Briefwechsel*, Band 2, herausgegeben von Ignaz Zangerle u.a., Innsbruck: Haymon.
- Ficker, Ludwig von (1991): *Briefwechsel*, Band 3, herausgegeben von Ignaz Zangerle u.a., Innsbruck: Haymon.
- Geismar, Lina / Geismar, Eduard (1924): *Die Reinheit des Herzens. Eine Beichtrede*, übersetzt von Lina Geismar, mit Vorwort und Anmerkungen von Eduard Geismar, München: Kaiser.

- Haecker, Theodor (1913): *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, München: Schreiber.
- Haecker, Theodor (1914a): „F. Blei und Kierkegaard“, *Der Brenner*, IV. Jahr, Heft 10, 457-465.
- Haecker, Theodor (1914b): „Die müde Nazarenerseele“, *Der Brenner*, IV. Jahr, Heft 13, 611-615.
- Haecker, Theodor (1914c): „Vorworte“, *Der Brenner*, IV. Jahr, Heft 14/15, 666-683.
- Haecker, Theodor (1914d): „Der Pfahl im Fleisch“, *Der Brenner*, IV. Jahr, Heft 16, 705-712; Heft 17/18, 797-814.
- Haecker, Theodor (1914e): „Kritik der Gegenwart“, *Der Brenner*, IV. Jahr, Heft 19, 815-849; Heft 20, 886-908.
- Haecker, Theodor (1914f): *Der Pfahl im Fleisch*, Innsbruck: Brenner.
- Haecker, Theodor (1914g): *Kritik der Gegenwart*, Innsbruck: Brenner.
- Haecker, Theodor (1915): „Vom Tode“, *Der Brenner*, V. Jahr, Jahrbuch 1915, 15-55.
- Haecker, Theodor (1917): *Der Begriff des Auserwählten*, Hellerau: Hegner.
- Haecker, Theodor (1918): *Ein Nachwort*, Hellerau: Hegner.
- Haecker, Theodor (1919a): „Eine Möglichkeit“, *Der Brenner*, VI. Folge, Heft 1, 47-59.
- Haecker, Theodor (1919b): „Die Sünderin“, *Der Brenner*, VI. Folge, Heft 2, 133-140.
- Haecker, Theodor (1920-1921): „Die Tagebücher“, *Der Brenner*, VI. Folge, Heft 3, 225-229; Heft 4, 259-272; Heft 5, 336-341; Heft 8, 590-594.
- Haecker, Theodor (1921): „Die Kraft Gottes in der Schwachheit des Menschen“, *Der Brenner*, VI. Folge, Heft 10, 735-744.
- Haecker, Theodor (1922a): *Satire und Polemik (1914-1920)*, Innsbruck: Brenner.
- Haecker, Theodor (1922b): *Die Krisis und eine Krisis im Leben einer Schauspielerin mit Tagebuchaufzeichnungen des Verfassers*, Innsbruck: Brenner.
- Haecker, Theodor (1922c): *Religiöse Reden*, München: Wiechmann.
- Haecker, Theodor (1922d): *Am Fuße des Altars. Christliche Reden*, München: Beck.
- Haecker, Theodor (1922e): „Gottes Unveränderlichkeit“, *Der Brenner*, VII. Folge, 1. Halbband, 26-40.
- Haecker, Theodor (1922f): „Tagebuchaufzeichnungen (1837)“, *Der Brenner*, VII. Folge, 2. Halbband, 63-71.
- Haecker, Theodor (1922g): „Kierkegaard am Fuße des Altars“, *Der Brenner*, VII. Folge, 2. Halbband, 71-85.
- Haecker, Theodor (1923a): *Die Tagebücher*, Erster Band: 1834-1848, Zweiter Band: 1849-1855, Innsbruck: Brenner.
- Haecker, Theodor (1923b): „Aufzeichnungen aus den Jahren 1849-1855“, *Der Brenner*, VIII. Folge, 48-69.

- Haecker, Theodor (1923c): „Die letzten Tage Sören Kierkegaards“, *Der Brenner*, VIII. Folge, 70-76.
- Haecker, Theodor (1925): „Sören Kierkegaard“, *Hochland*, 22. Jahrgang, Band 2, 188-212.
- Haecker, Theodor (1927): *Christentum und Kultur*, München: Kösel & Pustet.
- Haecker, Theodor (1932): *Der Begriff der Wahrheit bei Sören Kierkegaard*, Innsbruck: Brenner.
- Haecker, Theodor (1936): *Religiöse Reden*, Leipzig: Hegner.
- Haecker, Theodor (1938): *Über die Geduld und die Erwartung des Ewigen*, Leipzig: Hegner.
- Haecker, Theodor (1947): *Der Buckel Kierkegaards*, Zürich: Thomas.
- Haecker, Theodor (1948): *Die Tagebücher (1834-1855)*, München: Hegner.
- Hirsch, Emanuel (1923): „Gottes bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit“, *Zeitschrift für systematische Theologie*, 1, 168-196.
- Hirsch, Emanuel (1927): „Der Hohepriester“, *Zeitschrift für systematische Theologie*, 4, 395-404.
- Magnussen, Rikard (1942): *Søren Kierkegaard set udefra*, Kopenhagen: Munksgaard.

Die „Kierkegaard-Renaissance“ und der Beginn einer Kierkegaard-Forschung

- Adorno, Theodor W. ([1931] 2003): *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Barth, Heinrich (1926): „Kierkegaard, der Denker. Vier Vorlesungen“, *Zwischen den Zeiten*, 4, 194-234.
- Barth, Karl (1919): *Der Römerbrief*, Bern: Bäschlin [2. Auflage: 1922].
- Barth, Karl (1963): „Dank und Referenz“, *Evangelische Theologie*, 23, 337-342.
- Bäumler, Alfred (1925): „Kierkegaard und Kant über die Reinheit des Herzens“, *Zwischen den Zeiten*, 3, 182-187.
- Bohlin, Torsten (1923): *Sören Kierkegaard und das religiöse Denken der Gegenwart. Eine Studie*, München: Rösl.
- Bohlin, Torsten (1925): *Sören Kierkegaards Leben und Werden. Kurze Darstellung aufgrund der ersten Quellen*, Gütersloh: Bertelsmann.
- Bohlin, Torsten (1927): *Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, Gütersloh: Bertelsmann.
- Brecht, Franz Josef (1931): „Die Kierkegaardforschung im letzten Jahrzehnt“, *Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie*, 25, 5-35.
- Brunner, Emil (1924): „Das Grundproblem der Philosophie bei Kant und Kierkegaard. Vortrag vor der Kantgesellschaft in Utrecht. Dezember 1923“, *Zwischen den Zeiten*, 2, 31-46.

- Buber, Martin (1923): *Ich und Du*, Leipzig: Insel.
- Buber, Martin (1936): *Die Frage an den Einzelnen*, Berlin: Schocken.
- Buber, Martin (1953): „Von einer Suspension des Ethischen“, in: Buber, Martin: *Gottesfinsterniss. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Zürich: Manesse.
- Daab, Anneliese (1926): *Ironie und Humor bei Kierkegaard*, Heidelberg: Universitäts-Dissertation.
- Diem, Hermann (1928): „Die Methode der Kierkegaard-Forschung“, *Zwischen den Zeiten*, 6, 140-171.
- Diem, Hermann (1929): *Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard*, München: Kaiser.
- Diem, Hermann (1931a): „Nachfolge und Gnade“, *Zwischen den Zeiten*, 9, 4-8.
- Diem, Hermann (1931b): „Die Kirche und Kierkegaard“, *Zwischen den Zeiten*, 9, 297-319 und 386-404.
- Diem, Hermann (1932): „Zur Psychologie der Kierkegaard-Renaissance“, *Zwischen den Zeiten*, 10, 216-248.
- Dollinger, Robert (1930): *So spricht Sören Kierkegaard. Aus seinen Tage- und Nächtebüchern*, Berlin: Furche.
- Ebner, Ferdinand (1921): *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Regensburg: Pustet.
- Elert, Werner (1921): *Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel*, München: Beck.
- Falckenberg, Richard ([1886] 1913): *Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*, 7. Auflage, Leipzig: Veit.
- Geismar, Eduard (1925): *Sören Kierkegaard*, Gütersloh: Bertelsmann.
- Geismar, Eduard (1929): *Sören Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Geismar, Eduard (1930): *Sören Kierkegaard: Religion der Tat. Sein Werk in Auswahl*, Leipzig: Kröner.
- Gemmer, Andreas / Messer, August (1925): *Sören Kierkegaard und Karl Barth*, Stuttgart: Strecker und Schröder.
- Gilg, Arnold (1926): *Sören Kierkegaard*, München: Kaiser.
- Himmelstrup, Jens (1927): *Sören Kierkegaards Sokratesauffassung*, Neumünster: Karl Wachholtz.
- Hirsch, Emanuel (1930-1933): *Kierkegaard-Studien*, Band 1-3, Gütersloh: Bertelsmann.
- Jaspers, Karl (1919): *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: Springer.
- Künne, Walter (1927): *Die Lehre von der Sünde, dargestellt an der Lehre Sören Kierkegaards in ihrem Verhältnis zur Lehre der neuesten Theologie*, Gütersloh: Bertelsmann.

- Kütemeyer, Wilhelm (1929): *Der Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, München: Kaiser.
- Kütemeyer, Wilhelm (1933): *Das Evangelium der Leiden. Christliche Reden*, München: Kaiser.
- Kütemeyer, Wilhelm (1934): *Der Einzelne und die Kirche. Über Luther und den Protestantismus*, Berlin: Wolff.
- Meuser, Karl (1926): *Der existierende Denker bei Sören Kierkegaard*, Köln: Universitäts-Dissertation.
- Möhring, Werner (1928): *Ibsen und Kierkegaard*, Leipzig: Mayer & Müller.
- Niedermeyer, Gerhard (1909): *Sören Kierkegaard und die Romantik*, Leipzig: Quelle & Meyer.
- Niedermeyer, Gerhard (1927): *Sören Kierkegaard und Regine Olsen. Briefe, Tagebuchblätter und Dokumente*, München: Ruprecht.
- Nielsen, Christian (1911): *Der Standpunkt Kierkegaards innerhalb der Religionspsychologie*, Borna-Leipzig: Noske.
- Paulsen, Anna (1926): *Religiösität oder Glaube. Eine Einführung in Sören Kierkegaard*, Stuttgart: Steinkopf.
- Prywara, Erich (1929): *Das Geheimnis Kierkegaards*, München und Berlin: Oldenbourg.
- Reuter, Hans (1914): *S. Kierkegaards religionsphilosophische Gedanken im Verhältnis zu Hegels religionsphilosophischem System*, Leipzig: Quelle & Meyer.
- Rodemann, Wilhelm (1922): *Hamann und Kierkegaard*, Gütersloh: Bertelsmann.
- Ruttenbeck, Walter (1929): *Sören Kierkegaard. Der christliche Denker und sein Werk*, Berlin und Frankfurt/Oder: Trowitzsch & Sohn.
- Sack, Max (1930): *Die Verzweiflung. Eine Untersuchung ihres Wesens und ihrer Entstehung. Mit einem Anhang: Sören Kierkegaards „Krankheit zum Tode“*, Erlangen: Kallmünz.
- Schaeder, Hans Heinrich (1929): *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, München und Berlin: Oldenburg.
- Schrempf, Christoph (1927-1928): *Sören Kierkegaard. Eine Biographie*, Jena: Diederichs.
- Slotty, Martin (1915): *Die Erkenntnislehre S. A. Kierkegaards. Eine Würdigung seiner Verfasserwirksamkeit vom zentralen Gesichtspunkte aus*, Cassel: Pillardy & Augustin.
- Thust, Martin (1931): *Sören Kierkegaard. Der Dichter des Religiösen. Grundlagen eines Systems der Subjektivität*, München: Beck.
- Ulrich, Hermann (1925): *Sören Kierkegaard. Auswahl. 1. Teil: Die Werke*, Berlin: Hochweg.
- Ulrich, Hermann (1930): *Sören Kierkegaard. Auswahl. 2. Teil: Die Tagebücher 1832-1839*, Berlin: Hochweg.
- Vetter, August (1928): *Frömmigkeit als Leidenschaft. Eine Deutung Kierkegaards*, Leipzig: Insel.
- Voigt, Friedrich (1928): *Sören Kierkegaard im Kampf mit der Romantik, der Theologie und der Kirche. Zur Selbstprüfung unserer Gegenwart anbefohlen*, Berlin: Furcht.

Wulst, Peter (1928): *Die Dialektik des Geistes*, Augsburg: Filser.

Sekundärliteratur zur Übersetzungs- und Rezeptionsgeschichte

- Anz, Wilhelm (1983): „Zur Wirkungsgeschichte Kierkegaards in der deutschen Theologie und Philosophie“, in: Anz, Heinrich u.a. (Hg.): *Die Rezeption Søren Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie*, Kopenhagen und München: Fink, 11-29.
- Anz, Heinrich u.a. (Hg.) (1983): *Die Rezeption Søren Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie*, Kopenhagen und München: Fink.
- Barrett, Lee C. (2012a): „Karl Barth: The Dialectic of Attraction and Repulsion“, in: Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard's Influence on Theology. Tome I: German Protestant Theology* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Band 10), Farnham und Burlington: Ashgate, 1-41.
- Barrett, Lee C. (2012b): „Paul Tillich: An Ambivalent Appropriation“, in: Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard's Influence on Theology. Tome I: German Protestant Theology* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Band 10), Farnham und Burlington: Ashgate, 335-376.
- Bartels, Cora (2008): *Kierkegaard receptus. Band 1: Die theologiegeschichtliche Bedeutung der Kierkegaard-Rezeption Rudolf Bultmanns*, Göttingen: V&R Unipress.
- Bartels, Cora (2011): *Kierkegaard receptus. Band 2: Die theologiegeschichtliche Bedeutung der Kierkegaard-Rezeption Rudolf Bultmanns*, Göttingen: V&R Unipress.
- Blessing, Eugen (1959): *Theodor Haecker: Gestalt und Werk*, Nürnberg: Glock und Lutz.
- Boehlich, Walter (1953): „Kierkegaard als Verführer“, *Merkur*, 7, 1075-1089.
- Boer, Roland (2013): „A Totality of Ruins. Adorno on Kierkegaard“, *Cultural Critique*, 83, 1-30.
- Brinkschmidt, Egon (1971): *Søren Kierkegaard und Karl Barth*, Stuttgart: Stecker & Schröder.
- Deuser, Hermann (1980): *Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards*, München: Kaiser.
- Eid, Volker (1968): *Die Kunst in christlicher Daseinsverantwortung nach Theodor Haecker*, Würzburg: Echter.
- Feddon, Dustin / Stanley, Patricia (2012): „Ferdinand Ebner: Ebner's *Neuer Mann*“, in: Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard's Influence on Philosophy. Tome I: German and Scandinavian Philosophy*, (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Band 11), Farnham und Burlington: Ashgate, 105-121.
- Greve, Wilfried (1985): „Kierkegaard im Dritten Reich“, *Skandinavistik*, 15, 29-49.
- Hansen-Löve, Friedrich (1952): „Der deutsche Søren Kierkegaard“, *Wort und Wahrheit*, 7, 624-625.
- Hanssler, Bernhard/Siefken, Hinrich (Hg.) (1995): *Theodor Haecker. Leben und Werk. Texte, Briefe, Erinnerungen, Würdigungen*, Esslingen: Stadtarchiv.

- Harbsmeier, Eberhard (1994): „Von der ‚geheimen Freudigkeit des verborgenen Wohlstandes‘. Zum Problem deutscher Kierkegaardübersetzungen“, *Kierkegaardiana*, 17, 130-141.
- Harbsmeier, Eberhard (2000): „Die erbaulichen Reden Kierkegaards von 1843 bis 1845 in der deutschen Rezeption“, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2000, 261-272.
- Janik, Allan (1984): „Haecker, Kierkegaard and the Early Brenner: A Contribution to the History of the Reception of Two Ages in the German-speaking World“, in: Perkins, Robert L. (Hg.): *International Kierkegaard Commentary 14*, Macon: Mercer UP, 189-222.
- Kleinert, Markus (2013): „Theodor Haecker: The Mobilization of a Total Author“, in: Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism and Art. Tome I: The Germanophone World* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Band 12), Farnham und Burlington: Ashgate, 91-114.
- Kloeden, Wolfdietrich von (1981): „Das Kierkegaard-Bild Karl Barths in seinen Briefen der ‚Zwanziger Jahre‘. Streiflichter aus der Karl-Barth-Gesamtausgabe“, *Bibliotheca Kierkegaardiana*, 8, 91-102.
- Kloeden, Wolfdietrich von (1982): „Einfluß und Bedeutung im deutschsprachigen Denken“, *Kierkegaardiana*, 12, 54-101.
- Kloeden, Wolfdietrich von (1987): „Die deutschsprachige Forschung“, *Bibliotheca Kierkegaardiana*, 15, 37-108.
- Langer, Michael (1990): „Theodor Haecker (1879-1945)“, in: Coreth, Emerich (Hg.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Band 3, Graz: Styria, 216-225.
- MacKinnon, Alastair (1970): „Barths Verhältnis zu Kierkegaard“, *Evangelische Theologie*, 30, 57-69.
- Malik, Habib C. (1997): *Receiving Søren Kierkegaard. The Early Impact and Transmission of His Thought*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Masser, Karin (1986): *Theodor Haecker: Literatur in theologischer Fragestellung*, Frankfurt: Lang.
- Mayr, Florian (1994): *Theodor Haecker. Eine Einführung in sein Werk*, Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Methlagl, Walter (1978): „Theodor Haecker und ‚Der Brenner‘“, *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, 19, 199-216.
- Purkarthofer, Richard (2003): „Zur deutschsprachigen Rezeptionsgeschichte von Kierkegaards Nachlass“, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2003, 316-345.
- Rest, Walter (1971): „Die kontroverstheologische Relevanz Sören Kierkegaards“, in: Schrey, Heinz Horst (Hg.): *Sören Kierkegaard*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 155-172.
- Rössler, Andreas (2010): *Christoph Schrempf (1860 – 1944). Württembergischer Theologe, Kirchenrebell und Religionsphilosoph. Ein Leben in unerbittlicher Wahrhaftigkeit* (Kleine Schriften des Vereins für württembergische Kirchengeschichte, Band 7), Stuttgart: Verein für württembergische Kirchengeschichte.

- Šajda, Peter (2011): „Martin Buber: ‚No-One Can so Refute Kierkegaard as Kierkegaard Himself‘“, in: Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard and Existentialism* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Band 9), Farnham und Burlington: Ashgate, 33-61.
- Schnarwiler, Walter (1962): *Theodor Haeckers christliches Menschenbild*, Frankfurt: Main.
- Schoeps, Hans-Joachim (1963): „Über das Frühecho Sören Kierkegaards in Deutschland“, *Studien zur unbekannten Religions- und Geistesgeschichte*, Göttingen: Muster-schmidt, 285-291.
- Schreiber, Gerhard (2012): „Christoph Schrempf: The ‚Swabian Socrates‘ as Translator of Kierkegaard“, in: Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard's Influence on Theology. Tome I: German Protestant Theology* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Band 10), Farnham und Burlington: Ashgate, 275-319.
- Schulz, Heiko (1999): „Die theologische Rezeption Kierkegaards in Deutschland und Dänemark. Notizen zu einer historischen Typologie“, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1999, 220-244.
- Schulz, Heiko (2004): „Rezeptionsgeschichtliche Brocken oder die *Brocken* in der deutschen Rezeption. Umriss einer vorläufigen Bestandsaufnahme“, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2004, 375-451.
- Schulz, Heiko (2005): „Rezeptionsgeschichtliche Nachschrift oder die *Nachschrift* in der deutschen Rezeption. Eine forschungsgeschichtliche Skizze“, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2005, 351-399.
- Schulz, Heiko (2009): „Germany and Austria. A Modest Head Start: The German Reception of Kierkegaard“, in: Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard's International Reception. Tome 1: Northern and Western Europe* (Kierkegaard Research: Sources, Reception, Resources, Band 8), Surrey: Ashgate, 307-387.
- Schulz, Heiko (2012): „Rudolf Bultmann: Faith. Love and Self-Understanding“, in: Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard's Influence on Theology. Tome I: German Protestant Theology* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Band 10), Farnham und Burlington: Ashgate, 105-144.
- Schwab, Philipp (2008): „„Ein seltsames Buch kommt uns aus dem Dänischen zu“. Grundlinien der deutschsprachigen Rezeptionsgeschichte von *Entweder/Oder*“, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2008, 365-427.
- Schwab, Philipp (2009): „Der ‚ganze Kierkegaard im Keim‘ und die Tradition der Ironie. Grundlinien der deutschsprachigen Rezeptionsgeschichte von Kierkegaards *Über den Begriff der Ironie*“, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2009, 373-492.
- Siefken, Hinrich (1989): *Theodor Haecker 1879-1945* (Marbacher Magazin, Band 49).
- Stewart, Jon (Hg.) (2013): *Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism and Art. Tome I: The Germanophone World* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Band 12), Farnham und Burlington: Ashgate.
- Theunissen, Michael (1958): „Das Kierkegaardbild in der neueren Forschung und Deutung (1945-1957)“, *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 32, 576-612.

- Thompson, Curtis L. (2012): „Emil Brunner: Polemically Promoting Kierkegaard's Christina Philosophie and Encounter“, in: Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard's Influence on Theology. Tome I: German Protestant Theology* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Band 10), Farnham und Burlington: Ashgate, 65-103.
- Thonhauser, Gerhard (2011b): „Christoph Schrempfs Tätigkeit als Übersetzer und Interpret Søren Kierkegaards“, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, 435-464.
- Tietz, Christina (2012): „Dietrich Bonhoeffer: Standing in the Tradition of Paul, Luther, Kierkegaard, in the Tradition of Genuine Christian Thinking“, in: Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard's Influence on Theology. Tome I: German Protestant Theology* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Band 10), Farnham und Burlington: Ashgate, 43-64.
- Tullberg, Steen (2013): „Rudolf Kassner: A Physiognomical Appropriation“, in: Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism and Art. Tome I: The Germanophone World* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Band 12), Farnham und Burlington: Ashgate, 141-156.
- Unterkircher, Anton (2008): „Briefe um die Berliner Widerstandszeitschrift ‚Der Sumpf‘ (1932)“, Antenhofer, Christina / Mueller, Mario (Hg.): *Briefe in politischer Kommunikation vom Alten Orient bis ins 20. Jahrhundert*, Goettingen: V&R Unipress, 249-74.
- Wiebe, Christian (2012): *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard. Zur Kierkegaard-Rezeption in der deutschsprachigen Literatur bis 1920*, Heidelberg: Winter.
- Wilke, Matthias (2005): *Die Kierkegaard-Rezeption Emanuel Hirschs. Eine Studie über Voraussetzung der Kommunikation christlicher Wahrheit*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Sekundärliteratur

Sekundärliteratur zum Verhältnis von Heidegger und Kierkegaard

- Albinus, Lars (2013): „Tro og beslutsomhed. Et religionsfilosofisk blik på forskellen mellem Kierkegaard og Heidegger“, *Dansk teologisk tidsskrift*, 76(4), 276-290.
- Berthold-Bond, Daniel (1991): „A Kierkegaardian Critique of Heidegger's Concept of Authenticity“, *Man and World*, 24, 119-142.
- Caputo, John D. (1987): *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington: Indiana UP.
- Caputo, John D. (1993): „Kierkegaard, Heidegger, and the Foundering of Metaphysics“, in: Perkins, Robert L. (Hg.): *International Kierkegaard Commentary* 6, Macon: Mercer UP, 201-224.
- Clarisle, Clare (2013): „Kierkegaard and Heidegger“, in: Lippitt, John / Pattison, George (Hg.): *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford: Oxford UP, 421-439.

- Demuth, Andrej (2007): „Heidegger and the Shadows of Kierkegaard's Thinking“, *Acta Kierkegaardiana*, 2, 250-256.
- Disse, Jörg (2002): „Philosophie der Angst. Kierkegaard und Heidegger im Vergleich“, *Kierkegaardiana*, 22, 64-88.
- Dreyfus, Hubert L. (1999): „Kierkegaard on the Internet: Anonymity vs. Commitment in the Present Age“, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2000, 96-109.
- Düsing, Edith (2001): „Der Begriff der Angst bei Kierkegaard und Heidegger“, in: Baum, Manfred / Hammacher, Klaus (Hg.): *Transzendenz und Existenz. Idealistische Grundlagen und moderne Perspektiven des transzendentalen Gedankens*, Amsterdam: Rodopi, 21-60.
- Düsing, Edith (2006): „Die in Angst verlorene Freiheit bei Kierkegaard und Heidegger mit Ausblick auf Freud“, in: Düsing, Edith / Düsing, Klaus (Hg.): *Geist und Willensfreiheit. Klassische Theorien von der Antike bis zur Moderne*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 185-206.
- Figal, Günter (1983): „Verzweiflung und Uneigentlichkeit. Zum Problem von Selbstbegründung und misslingender Existenz bei Søren Kierkegaard und Martin Heidegger“, in: Anz, Heinrich u.a. (Hg.): *Die Rezeption Søren Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie*, Kopenhagen/München: Fink, 135-151.
- Figal, Günter (2001): *Lebensverstricktheit und Abstandnahme. „Verhalten zu sich“ im Anschluß an Heidegger, Kierkegaard und Hegel*, Tübingen: Attempto.
- Hall, Harrison (1984): „Love and Death: Kierkegaard and Heidegger on Authentic and Inauthentic“, *Inquiry*, 27, 179-197.
- Hüsch, Sebastian (2014): *Langeweile bei Heidegger und Kierkegaard. Zum Verhältnis philosophischer und literarischer Darstellung*, Tübingen: Francke.
- Hannay, Alastair (1999): „Kierkegaard's Levelling and the Review“, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1999, 71-95.
- Hoberman, John M. (1984): „Kierkegaard's Two Ages and Heidegger's Critique of Modernity“, in: Perkins, Robert L. (Hg.): *International Kierkegaard Commentary 14*, Macon: Mercer UP, 223-258.
- Huntington, Patricia J. (1995): „Heidegger's Reading of Kierkegaard Revisited: From Ontological Abstraction to Ethical Concretion“, in: Matušík, Martin J. / Westphal, Merold: *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington: Indiana UP, 43-65.
- Johnson, Patricia A. (1984): „The Task of the Philosopher. Kierkegaard – Heidegger – Gadamer“, *Philosophy Today*, 28, 3-18.
- Kristensen, Jens Erik / Olesen, Søren Gosvig (1988): „Offentlighedens anonymitet. Journalismekritikken hos Kierkegaard, de Tarde og Heidegger“, *Nyt Nordisk Forum*, 45, 34-47.
- Løgstrup, Knud E. (1950): *Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung*, Berlin: Blaschker.
- Lübcke, Poul (1980): „Angstbegrebet hos Kierkegaard og Heidegger“, in: *agrippa - psykiatriske tekster*, 3(1), 5-33; 3(2), 58-82.

- Magurshak, Dan (1985): „The Concept of Anxiety: The Keystone of the Kierkegaard-Heidegger Relationship“, in: Perkins, Robert L. (Hg.): *International Kierkegaard Commentary* 8, 167-195.
- Magurshak, Dan (1987): „Despair and Everydayness: Kierkegaard's Corrective Contribution to Heidegger's Notion of Fallen Everydayness“, in: Perkins, Robert L. (Hg.): *International Kierkegaard Commentary* 19, Macon: Mercer UP, 209-237.
- McCarthy, Vincent (2011): „Martin Heidegger: Kierkegaard's Influence Hidden and In Full View“, in: Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard's Influence on Existentialism* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Band 9), Farnham und Burlington: Ashgate, 95-125.
- Mjaaland, Marius (2006): „The Autopsy of One Still Living. On Death: Kierkegaard vs. Heidegger, Levinas, and Derrida“, in: Perkins, Robert L. (Hg.): *International Kierkegaard Commentary* 10, Macon: Mercer UP, 359-386.
- Morel, Jean (2010): *Kierkegaard et Heidegger. Essai sur la décision*, Paris: Harmattan.
- Mulhall, Stephen (2001): *Inheritance and Originality: Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*, Oxford: Clarendon Press.
- Muñoz Criollo, Ivan Alexander (2013): *Die Rezeption der Philosophie Søren Kierkegaards bei Karl Jaspers und Martin Heidegger. Mit einem Anhang zu Theodor W. Adornos „Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen“*, Zürich: Universitäts-Dissertation.
- Odde, Dorte (2011): „Motivation and Existence. Motivation in Kierkegaard and Heidegger“, *Existential Analysis*, 22(1), 56-69.
- Quist, Wenche Marit (2002): „When your Past lies ahead of you – Kierkegaard and Heidegger on the Concept of Repetition“, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2002, 78-92.
- Quist, Wenche Marit (2009): *Tid og eksistens*, Kopenhagen: Anis.
- Schrag, Calvin O. (1961): *Existence and Freedom. Towards an Ontology of Human Finitude*, Evanston: Northwestern UP.
- Schweidler, Walter (1988): „Die Angst und die Kehre. Zur strukturellen Verbindung Heideggers mit Kierkegaard“, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 42(2), 198-221.
- Stack, George J. (1969): „Concern in Kierkegaard and Heidegger“, *Philosophy Today*, 12, 26-35.
- Thonhauser, Gerhard (2011a): *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei Søren Kierkegaard mit ständigem Hinblick auf Martin Heidegger*, Freiburg: Alber.
- Thonhauser, Gerhard (2012a): „Theodor Haeckers Kritik der Gegenwart in Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen“, in: Dunshirn, Alfred / Nemeth, Elisabeth / Unterthurner, Gerhard (Hg.): *Crossing Borders. Grenzen (über)denken. Beiträge zum 9. Internationalen Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie in Wien*, 1037-1047.
- Thonhauser, Gerhard (2012b): „Anchibasie‘ oder ‚at være nærværende‘“, in: Stoller, Silvia / Unterthurner, Gerhard (Hg.): *Entgrenzungen der Phänomenologie und Hermeneutik. Festschrift für Helmuth Vetter zum 70. Geburtstag*, Nordhausen: Traugott Bautz, 297-324.

- Thonhauser, Gerhard (2013b): „Wechselseitige Gegenlektüren: Was hätte Heidegger für seine Konzeption des Augenblicks von Kierkegaard lernen können?“, in: Keiling, Tobias (Hg.): *Heideggers Marburger Zeit. Themen, Argumente, Konstellationen* (Heidegger Forum, Band 8), Frankfurt: Klostermann, 289-303.
- Thonhauser, Gerhard (2014a): „Ewigkeit und Zukünftigkeit in S. Kierkegaards Reden. Eine Relektüre mit und gegen Martin Heidegger“, in: Sternad, Christian / Staudigl, Michael (Hg.): *Figuren der Transzendenz: Transformationen eines phänomenologischen Grundbegriffs*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 293-310.
- Thonhauser, Gerhard (2014b): „Von der Kulturkritik der ‚Menge‘ zur existenzialen Analytik des ‚Man‘“, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2014, 329-356.
- Thurnher, Rainer (2008): „Kierkegaards ‚Menge‘ und Heideggers ‚Man‘“, in: Gloy, Karen (Hg.): *Kollektiv- und Individualbewusstsein*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 135-148.
- Tuttle, Howard N. (1996): *The Crowd is Untruth. The Existential Critique of Mass Society in the Thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Ortega y Gasset*, New York: Lang.
- Vogt, Annemarie (1936): *Das Problem des Selbstseins bei Heidegger und Kierkegaard*, Gießen: Lechte.
- Welz, Claudia (2011): „Das Gewissen als Instanz der Selbsterschließung: Luther, Kierkegaard und Heidegger“, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 53(3), 265-284.
- Wyschogrod, Michael (1954): *Kierkegaard and Heidegger. The Ontology of Existence*, London: Routledge & Kegan.

Sekundärliteratur zu Heidegger

- Altwegg, Jürg (Hg.) (1988): *Die Heidegger-Kontroverse*, Frankfurt: Athenäum.
- Aurenque, Diana (2011): „Literatur, Öffentlichkeit und Geheimnis. Die heideggersche Unterscheidung von geschrieben-ausgesprochenem und schweigend-hörendem Wort“, in: Espinet, David (Hg.): *Schreiben Dichten Denken. Zu Heideggers Sprachbegriff*, Frankfurt: Klostermann, 13-28.
- Barth, Heinrich (1929): „Ontologie und Idealismus. Eine Auseinandersetzung von Heinrich Barth mit M. Heidegger“, *Zwischen den Zeiten*, 7, 511-540.
- Beck, Maximilian (1928a): „Referat und Kritik von Martin Heidegger: ‚Sein und Zeit‘“, *Philosophische Hefte*, 1, 5-44.
- Beck, Maximilian (1928b): „Die neue Problemlage der Erkenntnistheorie“, *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 6(4), 611-639.
- Blattner, William (1999): *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge: Cambridge UP.
- Brandom, Robert (1997): „Heideggers Kategorien in ‚Sein und Zeit‘“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 45(4), 531-549.

- Bremmers, Chris (2004): „Schriftenverzeichnis (1909-2004)“, in: Denker, Alfred / Gander, Hans-Helmut / Zaborowski, Holger (Hg.) (2004): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens* (Heidegger-Jahrbuch, Band 1), Freiburg: Alber, 419-598.
- Bultmann, Rudolf (1930): „Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an Gerhardt Kuhlmann“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 11, 339-364.
- Burch, Matthew I. (2011): „The Existential Sources of Phenomenology: Heidegger on Formal Indication“, *European Journal of Philosophy*, 19(1), 1-21.
- Campbell, Scott M. (2012): *The Early Heidegger's Philosophy of Life. Facticity, Being, and Language*, New York: Fordham UP.
- Carman, Taylor (2003): Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity in „Being and Time“, Cambridge: Cambridge UP.
- Carr, David (1991): „Die fehlende Sozialphilosophie Heideggers“, in Pappenfuss, Dietrich/Pöggeler, Otto (Hg.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Band 1: Philosophie und Politik*, Frankfurt: Klostermann, 234-246.
- Casper, Bernhard (1980): „Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg 1909-1923“, *Freiburger Diözesan-Archiv*, 100, 534-541.
- Courtine, Jean-Francois (2007): „Zwischen Wiederholung und Destruktion – die Frage nach der *analogia entis*“, in: Denker, Alfred / Figal, Günter / Volpi, Franco / Zaborowski, Holger (Hg.): *Heidegger und Aristoteles* (Heidegger-Jahrbuch, Band 3), Freiburg: Alber, 109-129.
- Crowe, Benjamin D. (2006): *Heidegger's Religious Origins. Destruction and Authenticity*, Bloomington and Indianapolis: Indiana UP.
- Crowell, Steven Galt (2001): *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern UP.
- Dahlstrom, Daniel O. (1994): „Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications“, *The Review of Metaphysics*, 47, 775-97.
- De Vries, Hent (1998): „Formal Indications“, *MLN*, 113, 635-88.
- Denker, Alfred (2004): „Heideggers Lebens- und Denkweg 1909–1919“, in: Denker, Alfred / Gander, Hans-Helmut / Zaborowski, Holger (Hg.): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens* (Heidegger-Jahrbuch, Band 1), Freiburg: Alber, 97-122.
- Denker, Alfred / Gander, Hans-Helmut / Zaborowski, Holger (Hg.) (2004): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens* (Heidegger-Jahrbuch, Band 1), Freiburg: Alber.
- Denker, Alfred / Büchin, Elisabeth (Hg.) (2005): *Martin Heidegger und seine Heimat*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Denker, Alfred / Heinz, Marion / Sallis, John / Vedder, Ben / Zaborowski, Holger (Hg.) (2005): *Heidegger und Nietzsche* (Heidegger-Jahrbuch, Band 2), Freiburg: Alber.
- Denker, Alfred / Figal, Günter / Volpi, Franco / Zaborowski, Holger (Hg.) (2007): *Heidegger und Aristoteles* (Heidegger-Jahrbuch, Band 3), Freiburg: Alber.
- Denker, Alfred / Schalow, Frank (2010): *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, 2. Auflage, Lanham: Scarecrow Press.

- Denker, Alfred / Zaborowski, Holger (Hg.) (2010a): *Heidegger und der Nationalsozialismus I. Dokumente* (Heidegger-Jahrbuch, Band 4), Freiburg: Alber.
- Denker, Alfred / Zaborowski, Holger (Hg.) (2010b): *Heidegger und der Nationalsozialismus II. Interpretationen* (Heidegger-Jahrbuch, Band 5), Freiburg: Alber.
- Denker, Alfred (2011): *Unterwegs in Sein und Zeit. Einführung in das Leben und Denken von Martin Heidegger*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Denker, Alfred / Bernet, Rudolf / Zaborowski, Holger (Hg.) (2012): *Heidegger und Husserl* (Heidegger-Jahrbuch, Band 6), Freiburg: Alber.
- Deuser, Hermann (2009): „Bultmann und Heidegger: Freundschaft und Marburger Gemeinsamkeit in der Sache trotz allem“, *Philosophische Rundschau*, 56(3), 258-266.
- Dijk, R. J. A. van (1991): „Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger“, *Heidegger Studies*, 7, 89-109.
- Dreyfus, Hubert L. (1992): *Being-in-the-world. A Commentary on Heidegger's „Being and Time“ Division I*, Cambridge: MIT Press.
- Dreyfus, Hubert L. / Rabinow, Paul (1993): „Can there be a Science of Existential Structure and Social Meaning?“, in: Calhoun, Craig u.a. (Hg.): *Bourdieu: Critical Perspectives*. Cambridge: Polity Press, 35-44.
- Emrich, Hinderk M. / Schlimme, Jann (2003): „Heidegger in Psychiatrie, Psychoanalyse und Psychotherapie. Wider das ‚Gestell‘ des Psychologischen“, in: Thomä, Dieter (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: Metzler, 486-492.
- Esposito, Roberto (1997): „Die ursprüngliche Gemeinschaft“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 45(4), 551-558.
- Farias, Victor (1989): *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Mit einem Vorwort von Jürgen Habermas. Frankfurt: Fischer.
- Faye, Emmanuel (2009): *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Fehér, Istvan M. (2009): „Religion, Theology, and Philosophy on the Way to Being and Time: Heidegger, the Hermeneutical, the Factual, and the Historical with Respect to Dilthey and Early Christianity“, *Research in Phenomenology*, 39(1), 99-131.
- Figal, Günter (1988): *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt: Athenäum.
- Figal, Günter (2007): „Heidegger als Aristoteliker“, in: Denker, Alfred / Figal, Günter / Volpi, Franco / Zaborowski, Holger (Hg.): *Heidegger und Aristoteles* (Heidegger-Jahrbuch, Band 3), Freiburg: Alber, 53-76.
- Figal, Günter / Gander, Hans-Helmuth (Hg.) (2009): *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, Frankfurt: Klostermann.
- Fischer, Norbert / Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (Hg.) (2007): *Heidegger und die christliche Tradition*, Hamburg: Meiner.

- Fischer, Norbert / Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (Hg.) (2011): *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Hamburg: Meiner.
- Gadamer, Hans-Georg (1977a): „Einzug in Marburg“, in: Neske, Günther (Hg.): *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen: Neske, 109-114.
- Gadamer, Hans-Georg (1977b): *Philosophische Lebrjahre*, Frankfurt: Klostermann.
- Gadamer, Hans Georg (1987a): „Erinnerungen an Heideggers Anfänge“, in: Rodi, Frithjof (Hg.): *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaft*, Band 4, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 13-26.
- Gadamer, Hans Georg (1987b): *Neuere Philosophie I. Hegel – Husserl – Heidegger* (Gesammelte Werke, Band 3), Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Gadamer, Hans Georg (1995): *Hermeneutik im Rückblick* (Gesammelte Werke, Band 10), Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Gander, Hans-Helmuth (2001): „Verstehen als Situationsbewältigung. Untersuchungen zu Heideggers hermeneutischer Lebensweltphänomenologie“, in: Weiß, Johannes (Hg.): *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*, Konstanz: UVK, 57-72.
- Görland, Ingtraud (1981): *Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken*, Frankfurt: Klostermann.
- Grøn, Arne (2007): „Die hermeneutische Situation – die Hermeneutik der Situation“, in: Steinmann, Michael (Hg.): *Heidegger und die Griechen*, Frankfurt: Klostermann, 233-260.
- Grosser, Florian (2011): *Revolution denken. Heidegger und das Politische 1919 bis 1969*, München: Beck.
- Haugeland, John (1982): „Heidegger on Being a Person“, *Noûs*, 16(1), 15-26.
- Heinz, Marion (2010): „Volk und Führer. Untersuchungen zu Heideggers Seminar Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat (1933/34)“, in: Denker, Alfred / Zaborowski, Holger (Hg.): *Heidegger und der Nationalsozialismus II. Interpretationen* (Heidegger-Jahrbuch, Band 5), Freiburg: Alber, 55-75.
- Herrmann, Friedrich Wilhelm von (1964): *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan: Anton Hain.
- Herrmann, Friedrich Wilhelm von (1994): *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*, Frankfurt: Klostermann.
- Herrmann, Friedrich Wilhelm von (2000): *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, Frankfurt: Klostermann.
- Herrmann, Friedrich Wilhelm von (2001): „Die ‚confessiones‘ des Heiligen Augustinus im Denken Heideggers“, *Quaestio*, 1, 113-148.
- Herrmann, Friedrich Wilhelm von (2004): *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*, Frankfurt: Klostermann.
- Herrmann, Friedrich Wilhelm von (2005): *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins 2. „Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins“ § 9 - § 27*, Frankfurt: Klostermann.

- Imdahl, Georg (1997): *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Jaran, Francois / Perrin, Christophe (2013): *The Heidegger Concordance*, London: Bloomsbury.
- Jollivet, Servanne (2007): „Das Phänomen der Bewegtheit im Licht der Dekonstruktion der aristotelischen Physik“, in: Denker, Alfred / Figal, Günter / Volpi, Franco / Zaborowski, Holger (Hg.): *Heidegger und Aristoteles* (Heidegger-Jahrbuch, Band 3), Freiburg: Alber, 130-155.
- Jung, Matthias (1990): *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kim, Jae-Chul (2001): *Leben und Dasein. Die Bedeutung Wilhelm Diltheys für den Denkweg Martin Heideggers*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kisiel, Theodore (1987): „Das Entstehen des Begriffsfeldes ‚Faktizität‘ im Frühwerk Heideggers“, in: Rodi, Frithjof (Hg.): *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaft*, Band 4, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 91-120.
- Kisiel, Theodore (1992a): „Heidegger’s Apology: Biography as Philosophy and Ideology“, in: Rockmore, Tom / Margolis, Joseph (Hg.): *The Heidegger Case on Philosophy and Politics*, Philadelphia: Temple UP, 11-51.
- Kisiel, Theodore (1992b): „Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie“, *Philosophisches Jahrbuch*, 99(1), 105-122.
- Kisiel, Theodore (1993): *The Genesis of Heidegger’s „Being and Time“*, Berkeley: University of California Press.
- Kisiel, Theodore (2002): „Heidegger als politischer Erzieher: Der NS-Arbeiterstaat als Erziehungsstaat, 1933-34“, in: Lesniewski, Norbert / Nowak-Juchacz, Ewa (Hg.): *Die Zeit Heideggers*, Frankfurt: Lang, 71-87.
- Kisiel, Theodore (2007): „Das Versagen von *Sein und Zeit*: 1927-1930“, in: Rentsch, Thomas (Hg.): *Martin Heidegger. Sein und Zeit* (Klassiker Auslegen, Band 25), Berlin: Akademie, 253-279.
- Kisiel, Theodore / Sheehan, Thomas (Hg.) (2007): *Becoming Heidegger. On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910-1927*, Evanston: Northwestern UP.
- Klun, Branko (2005): „Christliche Lebenserfahrung und Heideggers Begriff der Hermeneutik“, in: Vetter, Helmuth / Flatscher, Matthias (Hg.): *Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik*, Frankfurt: Lang, 104-118.
- Kopperschmidt, Josef (Hg.) (2009): *Heidegger über Rhetorik*, München: Fink.
- Kuhlmann, Gerhardt (1929): „Zum theologischen Problem der Existenz. Fragen an R. Bultmann“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 10, 28-57.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1990): *Die Fiktion des Politischen. Heidegger, die Kunst und die Politik*, Stuttgart: Edition Patricia Schwarz.

- Lehmann, Karl ([1966] 1969): „Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger“, in: Pöggeler, Otto (Hg.): *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Köln/Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 140-168.
- Lehmann, Karl (2003): *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortsbestimmung*, Freiburg: Universitätsbibliothek.
- Luckner, Andreas (2007): „Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit (§§ 54-60)“, in: Rentsch, Thomas (Hg.): *Martin Heidegger. Sein und Zeit* (Klassiker Auslegen, Band 25), Berlin: Akademie, 149-168.
- Macann, Christopher (1992): „Who is Dasein? Towards an ethics of authenticity“, in: Macann, Christopher (Hg.): *Martin Heidegger. Critical Assessments*, London und New York: Routledge, 214-246.
- Makkreel, Rudolf A. (2004): „Dilthey, Heidegger und der Vollzugssinn der Geschichte“, in: Denker, Alfred / Gander, Hans-Helmut / Zaborowski, Holger (Hg.): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens* (Heidegger-Jahrbuch, Band 1), Freiburg: Alber, 307-321.
- Marck, Siegfried (1929): *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, 1. Halbband, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Michalski, Mark (1997): *Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Mas Schelers und Martin Heideggers*, Bonn: Bouvier.
- Milchert, Thorsten (2012): *Christliche Wurzeln der Todesphilosophie Heideggers. Untersuchungen zu „Sein und Zeit“*, Marburg: Tectum.
- Misch, Georg (1929): „Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung mit Heidegger“, *Philosophischer Anzeiger*, 3, 267-368 und 405-475; 4, 182-330.
- Noller, Gerhard (1967): *Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion*, München: Kaiser.
- Ott, Hugo (1992): *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt: Campus.
- Pattison, George (2000): *Routledge Philosophy Guidebook to the Later Heidegger*, London und New York: Routledge.
- Pöggeler, Otto (1959): „Sein als Ereignis: Martin Heidegger zum 26. September 1959“, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13(4), 597-632.
- Pöggeler, Otto (1990): *Der Denkweg Martin Heideggers*, 3. Auflage, Pfullingen: Neske.
- Pöggeler, Otto (1987): „Heideggers Begegnung mit Dilthey“, in: Rodi, Frithjof (Hg.): *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaft*, Band 4, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 121-160.
- Pöggeler, Otto (1999): *Heidegger in seiner Zeit*, München: Fink.
- Pöggeler, Otto (2004): „Martin Heidegger und seine Beziehungen zur Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland“, in: Denker, Alfred / Gander, Hans-Helmut / Zaborowski, Holger (Hg.): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens* (Heidegger-Jahrbuch, Band 1), Freiburg: Alber, 185-196.

- Pöggeler, Otto (2009): *Philosophie und hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen*, Paderborn: Fink.
- Polt, Richard (1999): *Heidegger. An Introduction*, Ithaca/New York: Cornell UP.
- Przywara, Erich (1928): „Drei Richtungen der Phänomenologie“, *Stimmen der Zeit*, 115, 252-264.
- Rentsch, Thomas (2003): „„Sein und Zeit“. Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit“, in: Thomä, Dieter (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: Metzler, 51-80.
- Rentsch, Thomas (2007): „Zeitlichkeit und Alltäglichkeit (§§ 67-71)“, in: Rentsch, Thomas (Hg.): *Martin Heidegger. Sein und Zeit* (Klassiker Auslegen, Band 25), Berlin: Akademie, 199-228.
- Rese, Friederike (Hg.) (2010): *Heidegger und Husserl im Vergleich*, Frankfurt: Klostermann.
- Rodi, Frithjof (1987): „Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von *Sein und Zeit*. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925)“, in: Rodi, Frithjof (Hg.): *Diltbey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaft*, Band 4, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 161-177.
- Rorty, Richard (2010): *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge: Cambridge UP.
- Ruff, Gerhard (1997): *Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten „Freiburger Vorlesungen“*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Schaber, Johannes (2004): „Martin Heideggers ‚Herkunft‘ im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts“, in: Denker, Alfred / Gander, Hans-Helmut / Zaborowski, Holger (Hg.): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens* (Heidegger-Jahrbuch, Band 1), Freiburg: Alber, 159-184.
- Scharff, Robert C. (1991): „Habermas on Heidegger's *Being and Time*“, *International Philosophical Quarterly*, 31(2), 189-201.
- Schmidt, Ina (2005): *Vom Leben zum Sein. Der frühe Martin Heidegger und die Lebensphilosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Schmid, Hans Bernhard (2003): „Heidegger und die Sozialwissenschaften. Verabschiedung, Vereinnahmung und vorsichtige Aneignung“, in: Thomä, Dieter (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: Metzler, 481-486.
- Schulz, Walter (1977): „... als ob Heraklit daneben steht. ““, in: Neske, Günther (Hg.): *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen: Neske, 223-228.
- Schwan, Alexander (1988): *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Sheehan, Thomas (Hg.) (1981): *Heidegger. The Man and the Thinker*, Chicago: Precedent.
- Shockey, R. Matthew (2010): „What's Formal about Formal Indication? Heidegger's Method in *Sein und Zeit*“, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 53(6), 525-539.

- Sørensen Thaning, Morten (2013): „Freiheit und Verantwortung bei Heidegger und Gadamer“, in: Keiling, Tobias (Hg.): *Frei sein, Frei handeln. Freiheit zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, Freiburg: Alber, 29-57.
- Storck, Joachim W. / Kisiel, Theodore (1993): „Martin Heidegger und die Anfänge der *Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. Eine Dokumentation“, in: Rodi, Frithjof (Hg.): *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaft*, Band 8, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 181-225.
- Strube, Claudius (1983): „Kritik und Rezeption von ‚Sein und Zeit‘ in den ersten Jahren nach seinem Erscheinen“, *Perspektiven der Philosophie*, 9, 41-67.
- Strube, Claudius (Hg.) (2009): *Heidegger und der Neukantianismus*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Thomä, Dieter (1990): *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte von Martin Heidegger 1910-1976*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Thomä, Dieter (2003): „Heidegger und der Nationalsozialismus. In der Dunkelkammer der Seinsgeschichte“, in: Thomä, Dieter (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: Metzler, 141-162.
- Thomä, Dieter (Hg.) (2003): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: Metzler.
- Thurnher, Rainer (1998): „Bemerkungen zu Heideggers theologischer Abstinenz vor der ‚Kehre‘“, in: Coriando, Paola-Ludovika (Hg.): *„Herkunft aber bleibt stets Zukunft“. Martin Heidegger und die Gottesfrage*, Frankfurt: Klostermann, 183-198.
- Thurnher, Rainer (1999): „Rückgriffe auf die vorontologische Selbstausslegung des Daseins als Moment der Methodik von ‚Sein und Zeit‘“, in: Coriando, Paola-Ludovika (Hg.): *Vom Rätsel des Begriffs*. Festschrift für Friedrich-Wilhelm v. Herrmann zum 65. Geburtstag, Berlin: Duncker & Humblot, 47-70.
- Thurnher, Rainer (2005): „Ebenen des Hermeneutischen in Heideggers *Sein und Zeit*“, in: Vetter, Helmuth / Flatscher, Matthias (Hg.): *Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik*, Frankfurt: Lang, 40-53.
- Tömmel, Tatjana (2013): *Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*, Berlin: Suhrkamp.
- Trawny, Peter (2010): *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Trawny, Peter (2012): „Heidegger und das Politische. Zum ‚Rechtsphilosophie‘-Seminar“, *Heidegger Studies*, 28, 47-66.
- Van Buren, John (1994): *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington: Indiana UP.
- Vetter, Helmuth (1981): „Ferdinand Ebner und Søren Kierkegaard“, in: Methlagl, Walter u.a. (Hg.): *Gegen den Traum vom Geist. Ferdinand Ebner, Beiträge zum Symposium Gablitz 1981*, Salzburg: Otto Müller, 116-125.
- Vetter, Helmuth (1992): „Im Sturm. Anmerkungen zu Heideggers Rektoratsrede“, in: Muhr, Peter (Hg.): *Philosophie, Psychoanalyse, Emigration. Festschrift für Kurt Rudolf Fischer zum 70. Geburtstag*, Wien: WUV, 420-437.

- Vetter, Helmuth (1998): „Heideggers Annäherung an Nietzsche bis 1930“, *Synthesis philosophica*, 13, 373-385.
- Vetter, Helmuth (2000): „Hermeneutische Phänomenologie und Dialektische Theologie. Heidegger und Bultmann“, in: Großmann, Andreas / Jamme, Christoph (Hg.): *Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*, Amsterdam: Rodopi, 268-286.
- Vetter, Helmuth (2001): „Heidegger im Kontext der dialogischen Philosophie – mit Blick auf Eberhard Grisebach“, in: Gethmann-Siefert, Annemarie / Weisser-Lohmann, Elisabeth (Hg.): *Kultur – Kunst – Öffentlichkeit*, München: Fink, 157-171.
- Vetter, Helmuth (2003): „Dilthey statt Nietzsche – eine Alternative für Heidegger? Ein Beitrag zum Thema ‚Lebensphilosophie und Phänomenologie‘“, in: Vetter, Helmuth (Hg.): *Nach Heidegger. Einblicke – Ausblicke*, Frankfurt: Lang, 185-205.
- Vetter, Helmuth (2005): „Jede philosophische Vorlesung ist ein zweideutiges Beginnen. Beobachtungen zum formal anzeigenden Charakter aller philosophischen Begriffe unter Hinsichtnahme auf Heideggers Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Wintersemester 1929/30)“, in: Pöltner, Günther / Flatscher, Matthias (Hg.): *Heidegger und die Antike*, Frankfurt: Lang, 11-32.
- Vetter, Helmuth (2007): *Philosophische Hermeneutik. Unterwegs zu Heidegger und Gadamer*, Frankfurt: Lang.
- Vetter, Helmuth (2014): *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*, Hamburg: Meiner.
- Volpi, Franco (1989): „„Sein und Zeit‘: Homologien zur ‚Nikomachischen Ethik‘“, *Philosophisches Jahrbuch*, 36, 225-240.
- Volpi, Franco (2004): „Brentanos Interpretation der aristotelischen Seinslehre und ihr Einfluss auf Heidegger“, in: Denker, Alfred / Gander, Hans-Helmut / Zaborowski, Holger (Hg.): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens* (Heidegger-Jahrbuch, Band 2), Freiburg: Alber, 226-242.
- Volpi, Franco (2007): „„Das ist das Gewissen!‘ Heidegger interpretiert die Phronesis (Ethica Nicomachea VI, 5)“, in: Steinmann, Michael (Hg.): *Heidegger und die Griechen*, Frankfurt: Klostermann, 165-180.
- Weiß, Johannes (2001): „Einleitung“, in: Weiß, Johannes (Hg.): *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*, Konstanz: UVK, 11-56.
- Wolfe, Judith (2013): *Heidegger's Eschatology: Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work*, Oxford: Oxford UP.
- Wolzogen, Christoph von (2004): „Gottes Geheimnisse verkosten, bevor sie geschaut werden.‘ Martin Heidegger und der Theologe Engelbert Krebs“, in: Denker, Alfred / Gander, Hans-Helmut / Zaborowski, Holger (Hg.): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens* (Heidegger-Jahrbuch, Band 1), Freiburg: Alber, 201-213.
- Wrathall, Mark (2010): *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, History*, Cambridge: Cambridge UP.

Zaborowski, Holger (2004): „Herkunft aber bleibt stets Zukunft.“ Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919“, in: Denker, Alfred / Gander, Hans-Helmut / Zaborowski, Holger (Hg.): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens* (Heidegger-Jahrbuch, Band 1), Freiburg: Alber, 123-158.

Zaborowski, Holger (2009): *Eine Frage von Irre und Schuld?*, Frankfurt: Fischer.

Zahavi, Dan (2003): „How to Investigate Subjectivity: Natorp and Heidegger on Reflection“, *Continental Philosophy Review*, 36, 155–76.

Sekundärliteratur zu Kierkegaard

Anz, Wilhelm (1956): *Kierkegaard und der deutsche Idealismus*, Tübingen: Mohr.

Aumann, Antony (2008): *Kierkegaard on the Need for Indirect Communication*, Indiana: Universitäts-Dissertation.

Bühler, Pierre (2002): „Liebe und Dialektik der Mitteilung“, in: Dalferth, Ingolf (Hg.): *Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe“*, Tübingen: Mohr Siebeck, 71-87.

Dalferth, Ingolf (Hg.) (2002): *Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe“*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Glöckner, Dorothea (1996): „Die glückliche Liebe“ Søren Kierkegaards spezifisches Verständnis der Wiederholung als Zugang zu seinem Versöhnungsdenken“, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1996, 240-254.

Glöckner, Dorothea (1998): *Kierkegaards Begriff der Wiederholung. Eine Studie zu seinem Freiheitsverständnis* (Kierkegaard Studies. Monograph Series, Band 3), Berlin: de Gruyter.

González, Dario (2007): „Trendelenburg: An Ally against Speculation“, in: Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard and his German Contemporaries. Tome 1: Philosophy*, (Kierkegaard Research: Sources, Reception, Resources. Band 6), Surrey: Ashgate, 309-334.

Grøn, Arne (1997): *Subjektivitet og Negativitet: Kierkegaard*, Kopenhagen: Gyldendal.

Grøn, Arne (1999): *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*, Stuttgart: Klett-Cotta.

Grøn, Arne (2000): „Temporality in Kierkegaard's Edifying Discourses“, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2000, 191-204.

Grøn, Arne (2001): „Spirit and Temporality in The Concept of Anxiety“, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2001, 128-140.

Grøn Arne (2002): „Ethics of Vision“, in: Dalferth, Ingolf (Hg.): *Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe“*, Tübingen: Mohr Siebeck, 111-122.

Grøn, Arne (2006): „Subjektivität und Un-Wahrheit“, *Kierkegaard Studies. Monograph Series*, Band 11, 13-28.

Grøn, Arne (2013): „Time and History“, in: Lippitt, John / Pattison, George (Hg.): *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford: Oxford UP, 273-291.

- Hagemann, Tim (1997): *Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung*, Bodenheim: Philo.
- Hagemann, Tim (2001): *Reden und Existieren. Kierkegaards antipersuasive Rhetorik*, Berlin/Wien: Philo.
- Himmelstrup, Jens (1962): *Søren Kierkegaard. International Bibliografi*, Kopenhagen: Nyt nordisk forlag Arnold Busck.
- Lincoln, Ulrich (1998): „Literaturbericht: *Der Liebe Tun* in der deutschsprachigen Kierkegaard-Forschung“, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1998, 213-231.
- Lippitt, John / Pattison, George (2013): „Introduction“, in: Lippitt, John / Pattison, George (Hg.): *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford: Oxford UP, 1-8.
- Mjaaland, Marius (2003): „Death and Aporia. Some Reflections on the Problem of Thinking Death in *At a Graveside*“, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2003, 395-418.
- Mjaaland, Marius (2005): „X. Alterität und Textur in Kierkegaards Krankheit zum Tode“, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 47, 58-80.
- Nordentoft, Kresten (1972): *Kierkegaards psykologi*, Kopenhagen: Gad.
- Nordentoft, Kresten (1973): „*Hvad siger Brand-Majoren?*“ *Kierkegaards opgør med sin samtid*, Kopenhagen: Gad.
- Nordentoft, Kresten (1977): *Søren Kirkegaard. Bidrag til kritikken af den borgerlige selvoptagethed*, Kopenhagen: Dansk Universitets Presse.
- Pattison, George (2005): *The Philosophy of Kierkegaard*, Chesham: Acumen.
- Purkarthofer, Richard (2005): „Trendelenburg: Traces of a Profound and Sober Thinker in Kierkegaard's *Postscript*“, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2005, 192-207.
- Ricoeur, Paul (1998): „Philosophy after Kierkegaard“, in: Rée, Jonathan / Chamberlain, Jane: *Kierkegaard: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 9-25.
- Reimer, Louis (1979): „Die Wiederholung als Problem der Erlösung bei Kierkegaard“, in: Theunissen, Michael / Greve, Wilfried (Hg.): *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt: Suhrkamp, 302-346.
- Schwab, Philipp (2012): *Der Rückstoß der Methode. Kierkegaard und die indirekte Mitteilung*, Berlin: de Gruyter.
- Sløk, Johannes (1990): *Christentum mit Leidenschaft. Ein Weg-Weiser zur Gedankenwelt S.Kierkegaards*, München: Kaiser.
- Taylor, Mark C. (1973): „Time's Struggle with Space: Kierkegaard's Understanding of Temporality“, *The Harvard Theological Review*, 66(3), 311-329.
- Taylor, Mark C. (1975): *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. A Study of Time and the Self*, Princeton: PUP.
- Theunissen, Michael (1979): „Das Menschenbild in der ‚Krankheit zum Tode‘“, in: Theunissen, Michael / Greve, Wilfried (Hg.): *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt: Suhrkamp, 496-510.
- Theunissen, Michael / Greve, Wilfried (Hg.) (1979): *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt: Suhrkamp.

- Theunissen, Michael (1991): *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung: Kierkegaards negativistische Methode*, Frankfurt: Hain.
- Theunissen, Michael (1993): *Der Begriff Verzweiflung: Korrekturen an Kierkegaard*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Theunissen, Michael (2000): „Das Erbauliche im Gedanken an den Tod. Traditionale Elemente, innovative Ideen und unausgeschöpfte Potentiale in Kierkegaards Rede *An einem Grabe*“, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2000, 40-73.
- Thonhauser, Gerhard (2013a): „Care/Concern“, in: Stewart, Jon u.a. (Hg.): *Kierkegaard's Concepts. Tome 1: Absolute to Church* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Band 15), Hampshire: Ashgate Publishing, 149-155.
- Thonhauser, Gerhard (2013c): „Choice“, in: Stewart, Jon u.a. (Hg.): *Kierkegaard's Concepts. Tome 1: Absolute to Church* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Band 15), Hampshire: Ashgate Publishing, 193-199.
- Thonhauser, Gerhard (2015a): „Rhetoric“, in: Stewart, Jon u.a. (Hg.): *Kierkegaard's Concepts. Tome 5: Objectivity to Sacrifice* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Band 15), Hampshire: Ashgate Publishing, [im Erscheinen].
- Tilley, J. Michail (2007): „The Role of Others in ‚On the Occasion of a Confession‘: From A Literary Review to Works of Love“, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2007, 160-176.
- Vetter, Helmuth (1979): „Alter Mensch und neuer Mensch. Vom Gesichtspunkt einer Interpretation des Gesamtwerks von Sören Kierkegaard“, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 101, 175-187.
- Winkel Holm, Isak (1991): „Kierkegaard's Repetition: A Rhetorical Reading of Søren Kierkegaard's Concept of Repetition“, *Kierkegaardiana*, 15, 15-28.

Sonstige verwendete Literatur

- Arendt, Hannah (1990): *Was ist Existenzphilosophie*, Frankfurt: Hain.
- Arendt, Hannah (1994): „Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought“, in: Kohn, Jerome (Hg.): *Essays in Understanding. 1930-1954. Formation, Exile, Totalitarianism*, New York: Schocken, 428-447.
- Arendt, Hannah (2003): *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Wien: Philo.
- Boss, Medard (1980): *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*, München: Kindler.
- Casper, Bernhard (1967): *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg: Herder.
- Dilthey, Wilhelm (1905): *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin: Verlag der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften.
- Dilthey, Wilhelm / Yorck v. Wartenburg, Paul (1923): *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg, 1877-1897*, Halle: Niemeyer.

- Diogenes Laertius (1968): *X. Buch. Epikur*, Hamburg: Meiner.
- Fink, Eugen (1969): *Metaphysik und Tod*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Flatscher, Matthias (2004): „Vorwort“, in: Heidegger, Martin / Ficker, Ludwig von: *Briefwechsel 1952 - 1967*, herausgegeben von Matthias Flatscher, Stuttgart: Klett-Cotta, 7-31.
- Gabriel, Leo (1951): *Existenzphilosophie. Von Kierkegaard bis Sartre*, Wien: Herold.
- Habermas, Jürgen (1995): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2, *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Harnack, Adolf von (1909): *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Band 1, 4. Auflage, Tübingen: Mohr.
- Heinrich, Richard / Vetter, Helmuth (Hg.) (1999): *Die Wiederkehr der Rhetorik*, Wien: Oldenbourg.
- Hetzel, Andreas (2011): *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*, Bielefeld: Transcript.
- Husserl, Edmund (1911): „Philosophie als strenge Wissenschaft“, *Logos*, 1, 289-340.
- Husserl, Edmund (1913): „Ideen 1“, in: Husserl, Edmund (Hg.): *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Band 1, Halle: Niemeyer, 1-324.
- Husserl, Edmund (1928): „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins“, in: Husserl, Edmund (Hg.): *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Band 9, Halle: Niemeyer, 367-496.
- Husserl, Edmund (1994a): *Briefwechsel. Band V: Die Neukantianer*, herausgegeben von Karl Schuhmann, Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, Edmund (1994b): *Briefwechsel. Band IV: Die Freiburger Schüler*, herausgegeben von Karl Schuhmann, Dordrecht: Kluwer.
- Jaspers, Karl (1931): *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin: de Gruyter.
- Jaspers, Karl (1932): *Philosophie*, 2 Bände, Berlin: Springer.
- Jaspers, Karl (1977): *Philosophische Autobiographie*, München: Pöbner.
- Jaspers, Karl (1978): *Notizen zu Martin Heidegger*, herausgegeben von Hans Saner, München: Pöbner.
- Kaufmann, Fritz (1928): „Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg“, in: Husserl, Edmund (Hg.): *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Band 9, Halle: Niemeyer, 1-235.
- Levinas, Emmanuel (1984): *Die Zeit und der Andere*, Hamburg: Meiner.
- Levinas, Emmanuel (1996): *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien: Passagen.
- Löwith, Karl (1930a): „Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 38, 365-399.
- Löwith, Karl (1930b): „Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie“, *Theologische Rundschau*, 2, 26-64 und 333-361.

- Löwith, Karl (1969): *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Löwith, Karl (1984): *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert* (Sämtliche Schriften, Band 1), Stuttgart: Metzler.
- Löwith, Karl (1986): *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart: Metzler.
- MacIntyre, Alasdair C. (1985): *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London: Duckworth.
- Marquard, Odo (2013): *Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie*, Stuttgart: Reclam.
- Methlagl, Walter (1966): *Der Brenner. Weltanschauliche Wandlungen vor dem ersten Weltkrieg*, Innsbruck: Universitäts-Dissertation.
- Nancy, Jean-Luc (2004): *Singulär plural sein*, Berlin: Diaphanes.
- Ochwadt, Curd / Tecklenborg, Erwin (1981): *Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner (1891-1970) zum Gedächtnis*, Hannover: Charis.
- Ricoeur, Paul (1991): *Zeit und Erzählung. Band III: Die erzählte Zeit*, München: Fink.
- Saner, Hans (Hg.) (1973): *Karl Jaspers in der Diskussion*, München: Piper.
- Schleiermacher, Friedrich (1830): *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2. Auflage, Berlin: de Gruyter.
- Schleiermacher, Friedrich (1843): *Über die Religion. Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern* (Friedrich Schleiermachers Sämtliche Werke, Band 1) Berlin: Reimer.
- Schmid, Hans Bernhard (2012): *Wir-Intentionalität. Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft*, 2. Auflage, Freiburg: Alber.
- Theunissen, Michael (1965): *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin: de Gruyter.
- Thonhauser, Gerhard / Schmid, Hans Bernhard (2014): „Handeln zwischen Zweck und Norm. Überlegungen zum gemeinsamen Besorgen“, in: Tacheva, Gallina / Weiß, Johannes (Hg.): *Existenzialanalytik und Soziologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, [im Erscheinen].
- Thonhauser, Gerhard (2015b): „Karl Löwith’s Understanding of Sociality“, in: Schmid, Hans Bernhard / Salice, Alessandro (Hg.): *Social Reality*, Berlin: Springer [im Erscheinen].
- Windelband, Wilhelm (1914): „Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie“, in: Windelband, Wilhelm: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Band 2, Tübingen: Mohr, 295-332.
- Wiplinger, Fridolin (1970): *Der personal verstandene Tod. Todeserfahrung als Selbsterfahrung*, Freiburg: Alber.

Danksagung

Ein solch langwieriges und umfangreiches Projekt wäre ohne die Unterstützung zahlreicher Personen und Institutionen nicht durchführbar. Diesem Sachverhalt kann eine solche Danksagung nie gerecht werden. Ich möchte es dennoch wagen, die Wegbereiter dieser Arbeit zu nennen, und mich bei jenen, die ich vergessen habe, vorsorglich entschuldigen.

Helmuth Vetter, der bereits meine Diplomarbeit betreute, gab den Anstoß zur Weiterarbeit an der Thematik und begleitete mich, trotz der für ihn zwischenzeitlich sehr schwierigen Umstände, mit großem Interesse und Engagement durch den gesamten Prozess. Gemeinsam mit seiner Frau, Johanna Vetter, bereitete er mir dabei zahlreiche anregende Nachmittage und Abende in herzlicher Atmosphäre.

Die Arbeit wurde wesentlich befördert durch ein DOC-Stipendium der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Größere Teile des Forschungsprozesses wurden während mehrerer Forschungsaufenthalte im Ausland absolviert. Der durch ein Stipendium der dänischen Regierung ermöglichte einjährige Aufenthalt am Søren Kierkegaard Forschungszentrum der Universität Kopenhagen war die Initialzündung des Projekts. Im weiteren Verlauf kehrte ich mehrmals für kürzere Zeit dorthin zurück. Jon Stewart, mein Betreuer am Zentrum, und Niels Jørgen Cappelørn eröffneten mir viele Möglichkeiten. Bjarne Still Laurberg war eine unbezahlbare Hilfe. Joakim Garff, Archie Graham, K. Brian Söderquist, Nassim Bravo, Sara Carvalhais, Darío González, Francesca La Fiora, Laura Liva, Jacob Palle Bliddal Mortensen, Ettore Rocca, Simon Schmidt, Françoise Surdez sowie später René Rosfort, Thomas Fauth Hansen und Christian Hjortkjær waren anregende Gesprächspartner. Stine Zink Kaasgaard, Trine Amalie Fog Christiansen und Bjarke Mørkøre Stigel Hansen machten mir das Zentrum zur Heimat.

Die Zeit als Summer Fellow der Kierkegaard Bibliothek am St. Olaf College ermöglichte mir zahlreiche wertvolle Begegnungen. So konnte ich unter anderem Jamie Aroosi, Antony Aumann, Adam Buben, Claudine Davidshofer, Thiago Costa Faria, Thomas Gilbert, Deidre Green, Nelda Nichole Kerr, Katerina Markova, Azucena Plavicini Sanchez, Liesbet Samyn, Samantha Schroeder, Anna Strelis, Michael Tilley und Wojtek Kaftanski kennenlernen. Gordon Marino und Cynthia Lund leiten die Bibliothek mit großer Umsicht. Günter Figal ermöglichte mir einen kurzfristigen Aufenthalt an der Universität Freiburg, während dessen ich unter anderem in anregenden Austausch mit Diego d'Angelo, Sylvaine Gourdain, Jamie Grasse, Choong-Su Han, Anna Hirsch, Tobias Keiling, Ole Meinefeld, Nikola Mirkovic, Virginie Palette, Fernando Rodrigues, Jerome Veith, Peter Woodford und Guang Yang treten konnte.

In den vergangenen beiden Jahren hat mir Hans Bernhard Schmid die Freiheit gelassen, diese Arbeit weiter zu verfolgen. Er hatte Verständnis und Geduld, dass es länger als geplant dauerte, lieferte aber auch zusätzlichen Antrieb, die Arbeit zu einem Abschluss zu bringen. Seine DissertantInnen-Kolloquien waren ein Gewinn, woran unter anderem Michael Berger, Katharina Bernhard, Jelena Jankovic und Odin Kröger mitwirkten.

Mehrere Kapitel dieser Arbeit wurden bereits gesondert veröffentlicht bzw. auf Tagungen präsentiert. Die Veröffentlichungen sind dem Literaturverzeichnis zu entnehmen. Im Rahmen von Konferenzteilnahmen und sonstigen Begebenheiten konnte ich mit Andreas Beinstainer, Sylvain Camilleri, Rob Compajen, Paul Cruysberghs, Ingolf Dalferth, Ralf Elm, Wolfgang Fasching, Roe Fremstedal, Henrike Fürstenberg, Johanna Gaitsch, Peter Gaitsch, Joachim Grage, Wolter Hartog, Martin Huth, Noreen Khawaja, Markus Kleinert, Sebastian Lederle, Sandra Lehmann, Sophie Loidolt, Walter Methlagl, Marius Mjaaland, Carla Birgitte Nielsen, George Pattison, Franz Prammer, Peter Šajda, Philipp Schmidt, Gerhard Schreiber, Heiko Schulz, Claudia Serban, Christian Sommer, Christian Sternad, Michael Strawser, Thomas Szanto, Rainer Thurnher, Tatjana Tömmel, Karl Verstrynge und Klaus Viertbauer über Aspekte meiner Arbeit diskutieren. Arne Grøn bestärkte mich wiederholt durch seinen sachkundigen Rat, den eingeschlagenen Weg fortzusetzen. Anton Unterkircher vom Brenner-Archiv der Universität Innsbruck half durch seine Auskunft bei der Klärung eines komplexen Sachverhalts. Alfred Denker stellte mir den Briefwechsel von Heidegger und Löwith vorab zur Verfügung.

Matthias Flatscher und Doris Kaltenberger haben Abschnitte im Detail kommentiert. Bjarke Mørkøre Stigel Hansen begleitete den gesamten Entstehungsprozess der Arbeit mit kritischen Rückfragen, freundschaftlicher Zuwendung und philosophischem Tief-sinn. Beate Thonhauser, Sabine Thonhauser, Christian Leeb und Sigga Waleng unterstützten mich bei den Korrekturen.

Neben dem Schreiben muss auch gelebt werden. All jenen, die mein Leben in den letzten vier Jahren bereichert haben, sei hier ebenfalls gedankt. Ihr Wert lässt sich noch weniger in Worte fassen.

Abstracts

Die Arbeit bietet eine umfassende, historisch-philologisch fundierte Gesamtdarstellung von Martin Heideggers Rezeption von Søren Kierkegaard. Sie kontextualisiert diese innerhalb der generellen Tendenzen der deutschsprachigen Rezeptions- und Übersetzungsgeschichte Kierkegaards von ihren Anfängen im späten 19. bis ins erste Drittel des 20. Jahrhunderts und hebt die Besonderheiten von Heideggers Kierkegaard-Rezeption hervor. Auf die neuesten Quellen zurückgreifend (insbesondere im Rahmen der Heidegger *Gesamtausgabe* und diverser Briefwechsel Heideggers) wird ein neues Bild des Verhältnisses von Heidegger und Kierkegaard gezeichnet.

Der erste Teil bietet eine Darstellung der deutschsprachigen Rezeptions- und Übersetzungsgeschichte Kierkegaards von ihren Anfängen bis in die 1930er Jahre. Dabei kommt der von Schrempf (und Gottsched) angefertigten, ersten deutschsprachigen Ausgabe von Kierkegaards *Gesammelten Werke* eine zentrale Rolle zu; sie war bis zur Herausgabe der *Gesammelten Werke* durch Hirsch in den 1950er und 1960er Jahren die maßgebliche Grundlage für die gesamte deutschsprachige Kierkegaard-Rezeption, gleichwohl Schrempfs Übersetzungen von äußerst mangelhafter Qualität sind. Die Rezeption wurde durch drei konkurrierende Kierkegaard-Bilder dominiert: 1. Kierkegaard als Erbauungsschriftsteller innerhalb der Kirche; 2. Kierkegaard als Literat und biographisch-psychologisches Phänomen; 3. Kierkegaard als radikaler Kirchenkritiker. Schrempf war ein Verfechter des dritten Bildes. Wirkmächtiger war jedoch Haeckers Verständnis Kierkegaards als eines religiösen Denkers der Innerlichkeit.

Der zweite Teil konzentriert sich auf Heideggers Kierkegaard-Rezeption. In einem ersten Schritt wird Heideggers Kierkegaard-Lektüre behandelt: Diese beruht fast ausschließlich auf den Übersetzungen im Rahmen der *Gesammelten Werke*. Haeckers Übersetzungen kommt eine Nebenrolle zu. Allerdings benutzte Heidegger nicht die durch Schrempf verschlechtbesserte 2. Auflage der *Gesammelten Werke*, sondern die 1. Auflage, in der mehrere Bände – insbesondere *Die Krankheit zum Tode* und *Einübung im Christentum* – in Gottscheds sorgfältiger Übersetzung vorliegen. Heideggers Lektüre konzentrierte sich neben diesen Schriften vor allem auf *Der Begriff Angst*, *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller* (beide in Schrempfs Übersetzung) sowie Haeckers Ausgabe der *Tagebücher*.

Heideggers Verhältnis zu Kierkegaard ist kein einheitliches, sondern eine fragmentarische Abfolge von Verhältnissen, die relativ auf die Entwicklungen seines Denkweges betrachtet werden muss. Es können fünf Phasen von Heideggers Kierkegaard-Rezeption unterschieden werden:

Die *erste Phase* umfasst die Periode von Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1923). In diesen lässt sich eine produktive Auseinandersetzung mit Kierkegaards Schriften beobachten, die auch in affirmativen Stellungnahmen zu dessen Werk zum Ausdruck kommt. Wesentliche Themen sind Fragen der phänomenologischen Methode und Heideggers Auseinandersetzung mit dem (persönlichen und geistesgeschichtlichen) religiösen Erbe.

Die *zweite Phase* umfasst Heideggers Marburger Jahre (1923-1928). Kierkegaard kommt in dieser Periode nur selten in Heideggers Text vor. Wenn er Erwähnung findet, ist Heidegger um Abgrenzung bemüht und seine Stellungnahmen sind kritisch bis ablehnend. Im Hintergrund lässt sich aber weiterhin eine produktive Auseinandersetzung mit kierkegaardschen Gedankengängen beobachten, wie insbesondere eine Untersuchung der Existenzialanalytik von *Sein und Zeit* zeigt. Das sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Unterschiede die Gemeinsamkeiten überwiegen und Heideggers Einschätzungen insofern Recht zu geben ist.

Die *dritte Phase* dauert von Ende der 1920er bis Mitte der 1930er Jahre. In dieser Periode wird Kierkegaard nicht nur regelmäßig erwähnt, sondern auch enthusiastisch affirmiert. In dieser Hinsicht erweist sich diese spätere Periode, nicht die Marburger Zeit, als die wichtigste Phase von Heideggers Kierkegaard-Rezeption. Andererseits findet kaum noch eine produktive Auseinandersetzung mit seinem Denken statt. Es geht Heidegger um eine geistesgeschichtliche Einordnung Kierkegaards und die Ablehnung einer an Kierkegaard orientierten Interpretation von *Sein und Zeit*.

In der anschließenden *vierten Phase* tritt wiederum die Abgrenzung von Kierkegaard in den Vordergrund und die Erwähnungen werden seltener. 1941 ist die Ausnahme: in diesem Jahr findet Heideggers ausführlichste Beschäftigung mit Kierkegaard statt, die jedoch die Themen der dritten Phase fortschreibt.

Die *Spätphase* ist von Desinteresse geprägt. Zwischen 1946 und 1952 und ab 1959 finden sich zudem keine Äußerungen zu Kierkegaard.

The study offers a historically grounded and profound investigation into Martin Heidegger's reception of Søren Kierkegaard in the context of the Germanophone reception of Kierkegaard in the late 19th and early 20th century. It provides a comprehensive overview over the general tendencies of the Germanophone translation, dissemination and interpretation as well as a reliable account of the specifics of Heidegger's reception of Kierkegaard. Taking into account the latest sources (especially the most recent volumes of the Heidegger *Gesamtausgabe* and of Heidegger's correspondences) this study paints a new picture of the relation of Heidegger and Kierkegaard.

The first part provides an overview over the Germanophone reception and translation of Kierkegaard from its beginnings until the 1930s. The first German edition of Kierkegaard's *Collected Works*, edited by Schrempf (and Gottsched), was the major translation of this period. Until Hirsch's new edition of the *Collected Works* in the 1950s and 1960s, it was the main basis for the reception of Kierkegaard in the German-speaking world. Despite the fact that Schrempf's translations are of very poor quality. The reception was dominated by three competing images of Kierkegaard: 1. Kierkegaard as an edifying writer within the church; 2. Kierkegaard as a literary figure and biographic-psychological phenomenon; 3. Kierkegaard as a radical critic of the church. Schrempf was an advocate of the third image. More powerful, however, was Haecker's interpretation of Kierkegaard as a religious thinker of inwardness.

The second part focuses on Heidegger's reception of Kierkegaard. As a first step, the specifics of Heidegger's reading of Kierkegaard's writings are determined. Heidegger depended almost exclusively on the *Collected Works*. Haecker's translations played a minor role. However, Heidegger does not use the second edition, for which Schrempf changed many translations for the worse, but the first edition, which includes Gottsched's reliable translations, most notably of *The Sickness unto Death*, and *Practice in Christianity*. In addition to these writings, Heidegger's reading focused mostly on *The Concept of Anxiety*, *The Point of View for My Work as an Author* (both in Schrempf's translation), and Haecker's selection and translation of the *Journals*.

Heidegger's relation to Kierkegaard is not a unified one, but a fragmentary succession of relations, which needs to be seen against the background of the overall development of his thought. Five phases of Heidegger's reception of Kierkegaard can be distinguished:

The *first* phase is the period of Heidegger's early Freiburg lectures (1919-1923). These reveal a productive engagement with Kierkegaard's writings, which are accompanied by affirmative statements regarding his work. Major themes are the phenomenological method and Heidegger's struggle with the religious heritage, both personally and in the history of thought.

The *second* phase covers Heidegger's years in Marburg (1923-1928). During this period, Kierkegaard is hardly mentioned. When he is referred to, Heidegger formulates a critical opinion, refuting Kierkegaard's contribution in order to distinguish himself from the Dane. Beneath the surface, however, the continuation of a productive engagement with Kierkegaard's thought can be traced, especially considering the existential analysis of *Being and Time*. Nevertheless, the analysis also reveals that the differences between Kierkegaard's thought and the conception of *Being and Time* in fact outweigh the similarities, and that Heidegger's assessment of his relation to Kierkegaard is in this respect correct.

The *third* phase lasts from the late 1920es until the mid-1930es. During this period, Kierkegaard gets mentioned on a regular basis. In addition, Heidegger shows signs of an enthusiastic affirmation. In this regard, this period, and not the Marburg years, needs to be seen as the most important phase of Heidegger's reception of Kierkegaard. On the other hand, there is hardly any productive engagement with his thought. Heidegger's main aims are the classification of Kierkegaard in the history of ideas, and the rejection of an interpretation of *Being and Time* that links it closely to Kierkegaard.

The subsequent *fourth* phase is dominated again by Heidegger's attempts to distinguish his work from Kierkegaard's. There is a steady decline in references to Kierkegaard, with the big exception of 1941: this is the year of Heidegger's most extensive engagement with Kierkegaard. The leading themes, however, remain the same as in the previous phase.

The *last* phase is characterized by indifference. Between 1946 and 1952, and from 1959 on, no further references to Kierkegaard could be found.

Curriculum Vitae

MMag. Gerhard Thonhauser
gerhard.thonhauser@univie.ac.at

Wissenschaftlicher Werdegang

Seit 09/2012	Universitätsassistent (prae doc) am Institut für Philosophie der Universität Wien
Seit 03/2012	Lehrbeauftragter am Institut für Philosophie der Universität Wien
06/2011 – 08/2012	DOC-Stipendiat der Österreichischen Akademie der Wissenschaften
10/2009 – 02/2010	Tutor am Institut für Philosophie der Universität Wien

Bildungsweg

Seit 03/2010	Doktoratsstudium der Philosophie an der Universität Wien
10/2010	Abschluss des Diplomstudiums Politikwissenschaft an der Universität Wien; mit Auszeichnung
03/2010	Abschluss des Diplomstudiums Philosophie an der Universität Wien; mit Auszeichnung
10/2004 – 10/2010	Studium der Philosophie und Politikwissenschaft sowie der dänischen Sprache, Kultur und Literatur in Wien und Kopenhagen
1995 – 2003	Bundesrealgymnasium Mürzzuschlag; mit Auszeichnung
1991 – 1995	Volksschule Mürzzuschlag