

Die Zollikoner Seminare von Martin Heidegger und Medard Boss 1959 – 1969

Forumsvortrag vom 7. Februar 2013

16 *Alice Holzhey-Kunz*

Heute werde ich als Abschluss der Forumsreihe „Philosophisches Denken und ärztliches Handeln“ die *Zollikoner Seminare* vorstellen. Sie sind in den Augen vieler schon deshalb einmalig, weil sich hier ein berühmter Philosoph und ein Psychiater/Psychoanalytiker zusammengefunden haben, um über 10 Jahre hinweg ein gemeinsames Seminar durchzuführen, nämlich *Martin Heidegger* und *Medard Boss*.

Ich begrüße den Psychiater und Psychoanalytiker *Berthold Rothschild* als Ko-Referenten: Er hat an einem Teil dieser Seminare als junger Assistenzarzt teilgenommen, und wird darum anschliessend an meine Ausführungen über seine Erinnerungen berichten. Wir freuen uns, von ihm persönlich zu hören, wie er dazu kam, überhaupt daran teilzunehmen, wer die anderen Teilnehmer waren, wie das Seminar jeweils ablief, wie die Atmosphäre war, wie er Heidegger als Lehrer erlebte, ob und wenn ja wer an Diskussionen teilnahm usw. Von Philosophen, die allerdings die Seminare nur über die Buchpublikation kennen, werden diese Seminare hochgerühmt: So wertete beispielsweise der Philosoph Manfred Riedel 2002 die Zollikoner Seminare als ein „Jahrhundertgespräch“ und für den Philosophen Walter Biemel war Heidegger ein „pädagogisches Genie“.

Seminare und Buchpublikation

Will man über die Zollikoner Seminare sprechen, dann muss man zuerst zwischen den Seminaren selbst und dem Buch darüber, das 1987 im Klostermann Verlag erschienen ist, unterscheiden. Denn abgesehen von einigen Zeitzeugen wie *Berthold Rothschild*, die heute noch mündlich Auskunft geben können, ist die einzige Informationsquelle darüber das erwähnte Buch, auf das ich mich also im Folgenden beziehen werde. Deshalb will ich zuerst kurz etwas zur Gliederung des Buches und zu seiner Entstehung sagen. Der Untertitel lautet „Protokolle – Gespräche – Briefe“ und weist auf die drei Teile dieses Buches hin. Nur der erste Teil

enthält die Protokolle der Seminare. Da die angefügten Gespräche und Briefe aber recht oft auf die Seminare Bezug nehmen, sind sie auch diesbezüglich von einem gewissen Wert. Nimmt man sich den ersten Teil der Protokolle vor, dann stellt man fest, dass es zwar eine handschriftliche Aufzeichnung Heideggers vom allerersten Seminar vom 8. September 1959 gibt, das noch im Burghölzli stattgefunden hat, eine Protokollierung der Seminare aber erst ab den Seminaren vom 24. und 28. Januar 1964 stattgefunden hat. Über die Seminare der ersten fünf Jahre haben wir also keine Protokolle, sondern wir finden darüber nur wenige Angaben im Brief-Teil, wo Heidegger mit Boss diskutiert, welche Lektüre dem kommenden Seminar zugrunde zu legen sei, ob der Verlauf des letzten Seminars befriedigend war und ähnliches. Die publizierten Protokolle sind gemäss Boss so entstanden, dass er selber alles genau mitstenografiert, die schreibmaschinen-gefertigten Protokolle dann Heidegger zugeschickt habe, dieser habe sie korrigiert und teilweise sogar umgeschrieben (das geht auch aus einem Brief Heideggers hervor), und dass die korrigierte Fassung dann erst an die Teilnehmenden verschickt oder beim nächsten Treffen verteilt worden sei.

17

Die Protokolle der Seminare machen gut die Hälfte des Buches aus, nämlich 188 Seiten; die *Gespräche* (im Inhaltsverzeichnis sind sie als „Zwiegespräche mit Medard Boss 1961 – 1972“ betitelt), umfassen 100 Seiten: es handelt sich dabei um Fragen von Boss und Antworten von Heidegger, die Boss ab 1961 mitstenografiert hat; bei den *Briefen* (70 Seiten) handelt es sich ausschliesslich um die Briefe Heideggers an Boss, beginnend mit dem Antwortbrief Heideggers auf den ersten Brief von Medard Boss 1947.

Zur Publikation des Buches: Die Herausgeber der Gesamtausgabe der Werke Heideggers planten zuerst, die Protokolle der *Zollikoner Seminare* viel später, nämlich erst im Rahmen der Publikation von Heideggers Vorlesungen in einem Band der GA zu publizieren. Dann wurde aber entschieden, die *Zollikoner Seminare* als einen separaten Band zusammen mit den Briefen und Gesprächen früher erscheinen zu lassen, damit Boss noch als Herausgeber figurieren könne. Boss ist beim Erscheinen des Buches 1987 84 Jahre alt und er stirbt drei Jahre später (1990).

18 Eine Bemerkung zur vorliegenden Ausgabe: Sie genügt editorischen Kriterien von Objektivität in keiner Weise und ist darum den Herausgebern der GA Heideggers auch ein Dorn im Auge. Bei den Briefen Heideggers handelt es sich immer nur um Ausschnitte, ohne dass man erfährt, aus welchen Motiven Boss die Briefe gekürzt wiedergibt. Bemühungen der Editoren der GA, noch zu Lebzeiten von Marian Boss (Boss' zweiter Ehefrau) daran etwas zu ändern, scheiterten an deren erbittertem Widerstand. Die dritte Auflage von 2006 ist lediglich um ein Namen- und Sachregister und ein kurzes Vorwort von Marian Boss erweitert. Da Frau Boss inzwischen gestorben ist, darf man auf eine baldige Neuauflage gespannt sein.

Das Buch wurde in viele Sprachen übersetzt, neuerdings auch ins Russische. Es hat also eine enorme Verbreitung gefunden. Es gibt aber auch eine indirekte Verbreitung der Zollikoner Seminare: Boss hat nämlich fast alle Protokolle der *Zollikoner Seminare* in sein 1971 erschienenes theoretisches Hauptwerk *Grundriss der Medizin* (in 2. Auflage 1975 unverändert mit dem Titel *Grundriss der Medizin und Psychologie*) eingearbeitet. Dafür scheint er in einem Brief Heidegger um Erlaubnis angefragt zu haben, denn am 24. August 1966 antwortet Heidegger: „Die Seminar-Protokolle sind dafür da, dass sie benutzt werden ... Ich glaube, dass hier keine Schwierigkeiten der Verwendung bestehen, wo Sie [Boss] doch durch eigene Arbeiten wissenschaftlich ausgewiesen sind.“ (S. 347) Auch wenn Heidegger hier nicht explizit sagt, wofür Boss diese Protokolle benutzen darf, so scheint es naheliegend, dass er damit den „Grundriss“ gemeint hat, weil Heidegger sich ohnehin in erstaunlichem Masse auch für dieses Buch von Boss mitengagiert hat.¹

Was macht die Attraktion der Zollikoner Seminare bis heute aus? Für alle jene, die in Heidegger den bedeutendsten Philosophen des 20. Jh. sehen, genügt es, dass hier Heidegger überhaupt das Wort geführt hat. Aber auch für jene, die nicht von vornherein in Bewunderung vor allem, was Heidegger gesagt hat, erstarren, sind die *Zollikoner Seminare* deshalb etwas Besonderes, ja Einmaliges, weil sich Heidegger hier an Ärzte wendet. Das weckt enorme zusätzliche Erwartungen – dahingehend, dass hier der grosse Philosoph auch zu Grundfragen der Medizin, der Psychosomatik, der Psychiatrie und der Psychotherapie Stellung genommen habe.

Ob das Buch diese Erwartungen erfüllt, ist eine andere Frage, der ich mich im zweiten Teil zuwende. Vorerst will ich noch darstellen, wie es überhaupt zu den *Zollikoner Seminaren* kam. Da sie bereits das Resultat einer Freundschaft und Zusammenarbeit zwischen den beiden Männern sind, zuerst die Frage:

19

Wie kam es zur Freundschaft und Zusammenarbeit von Heidegger und Boss?

Hier muss man zwischen Legende und Wirklichkeit unterscheiden. Die Legende, die ich und andere Ausbildungskandidaten des Daseinsanalytischen Institutes immer wieder mündlich von Boss gehört haben, findet sich im Vorwort zu den *Zollikoner Seminaren*. Sie lautet zusammengefasst so, dass Boss im Aktivdienst während des 2. Weltkrieges als Bataillonsarzt wenig zu tun gehabt habe und es ihm darum langweilig gewesen sei. Der Zufall habe es gewollt, dass er durch eine Zeitungsnotiz auf Heideggers Buch *Sein und Zeit* aufmerksam geworden sei und sich dieses Buch angeschafft habe, um Genaueres über die Zeit und damit auch über seine eigene Langeweile zu erfahren. Die Lektüre des Buches habe ihn aber überfordert, weshalb er nach dem Krieg beschlossen habe, bei Heidegger persönlich nachzufragen – allerdings nicht ohne sich vorher bei der französischen Besatzungsbehörde erkundigt zu haben, was es mit dem Gerücht, Heidegger sei ein Nazi gewesen, auf sich habe.

Die dort erhaltene Auskunft habe ihm gezeigt, dass es sich weitgehend um eine üble Verleumdung Heideggers handle. Der erste Brief Heideggers datiert denn auch von 1947, und ist vermutlich die Antwort auf Boss' erste Kontaktnahme.

Die wirkliche Geschichte seines Weges zu Heidegger stellt sich aufgrund seines beruflichen Werdeganges allerdings anders dar. Boss studierte Medizin, und es ist vermutlich auch schon eine Legende von Boss, wonach er während eines Studien-Semesters in Wien seine eigene Analyse bei Freud selber begonnen habe. Immerhin suchte Boss den Kontakt zu Freud und es existieren auch einige wenige Briefe Freuds an Boss. Boss bildete sich zum Psychiater und dann zum Psychoanalytiker aus, hielt sich dafür eine gewisse Zeit am Institut für Psychoanalyse

20 in Berlin und auch in London auf und er blieb bis zu seinem Tode Mitglied der Schweiz. Gesellschaft für Psychoanalyse – wohl aus einer gewissen Trotzhaltung heraus, und die Psychoanalytiker beliessen es bei der (erfolglosen) Aufforderung an ihn, freiwillig auszutreten. In der zweiten Hälfte der 1930er Jahre nahm er in Zürich an einer Lektüreguppe mit C.G. Jung teil, blieb aber zu Jungs Lehre auf Distanz. Dann wandte er sich *Ludwig Binswangers Daseinsanalyse* zu, die damals schon grosse Beachtung fand. 1944 publizierte er ein Büchlein, dessen Titel *Die Gestalt der Ehe und ihre Verfallsformen* schon den Einfluss Binswangers anzeigt. In diesem Buch bezieht sich Boss vor allem auf Binswanger, aber auch auf Viktor von Gebattel und Paul Häberlin, und er zitiert darin auch bereits Heideggers *Sein und Zeit*. 1947 habilitiert sich Boss an der Medizinischen Fakultät der Uni Zürich mit einer Schrift über *Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen*, die nun ganz angeleitet ist von der Liebestheorie Ludwig Binswangers, die dieser in seinem theoretischen Hauptwerk *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* von 1943 ausgearbeitet hatte. Von da ab erachtet ihn Binswanger für kurze Zeit als einen seiner wichtigen Schüler, und er erwähnt das Perversions-Buch von Boss als Beispiel dafür, dass hier die daseinsanalytische Forschungsmethode erstmals auf das Gebiet der Perversionen angewandt worden sei.

Es kann also kein Zweifel sein, dass Boss Heideggers Werk *Sein und Zeit* über Binswangers Schriften kennen gelernt hat. Nur: Binswangers 700seitiges Werk *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* baut nicht auf Heidegger auf, obwohl es dessen Terminologie weitgehend übernimmt. Es enthält vielmehr eine fulminante Kritik an Heideggers Ansatz und entwickelt eine Anthropologie, die das Wesen des Menschen statt wie in *Sein und Zeit* von der „Angst“ nun von der „Liebe“ her zu fassen versucht.

Auf dieser Binswangerschen Grundlage basiert Boss' Habilitationsschrift von 1947 über die Perversionen.

Aus einer Briefstelle Heideggers geht hervor, dass ihm Boss, vermutlich zusammen mit dem ersten Brief, eben diese Habilitationsschrift 1947 zugeschickt hat. Ich wage die Vermutung, dass diese Habilitationsschrift Heidegger zumindest

mitmotiviert haben könnte, mit Boss in Kontakt zu treten. Denn natürlich hielt Heidegger nicht viel von Binswangers philosophischer Kritik an ihm und natürlich fand er, diese Kritik basiere auf einem völligen Missverständnis seines ontologischen Ansatzes. Aber Binswanger davon zu überzeugen, schien ihm vermutlich aussichtslos. Bei Boss hingegen, dem Schüler Binswangers, mochte er da zu recht mehr Chancen sehen. Und tatsächlich hat Boss als erstes Resultat der nun erfolgenden direkten philosophischen Belehrung durch Heidegger den theoretischen Teil seiner Habilitationsschrift völlig umgearbeitet und 1952 als zweite Auflage publiziert. 1966 erscheint dann die dritte, nochmals umgearbeitete Auflage, in der Boss triumphierend erklärt, dass Binswanger jetzt immerhin seinen Irrtum bezüglich Heideggers Philosophie eingesehen habe.

Daraus könnte man nun schliessen, dass Heidegger nur mit dem ihn rückhaltlos bewundernden Medard Boss und nicht mit dem aufmüpfigen Ludwig Binswanger Kontakt gehabt hätte. Dem ist aber nicht so. Auch Binswanger war mit Heidegger persönlich bekannt, wie eng der Kontakt war, weiss ich allerdings nicht. Auf jeden Fall gibt es auch hier einen Briefwechsel und auch Binswanger schickte ihm jeweils seine neu publizierten Bücher. Auffallend ist immerhin, dass Heidegger, der ja die meisten Einladungen absagte, an einer von Dino Larese veranstalteten Ehrung Binswangers kurz vor dessen Tod 1966 in Amriswil (also mitten in der Zeit der *Zollikoner Seminare*) teilnahm und dort selber einen Vortrag hielt. Aus einer mündlichen Mitteilung des Verlegers Günter Neske, der nach dem Krieg einige Bücher Heideggers herausgebracht hat, weiss ich, dass Heidegger ihm Binswangers Bücher zur Publikation in seinem Verlag empfohlen habe, sodass dann tatsächlich auch zwei Bücher von Binswanger bei Neske erschienen sind, nämlich *Der Mensch in der Psychiatrie* und das grosse Buch *Schizophrenie* (beide 1957). Beides, die Rede zu Ehren von Binswanger und der Tipp an Günter Neske, steht in einem gewissen Widerspruch zur vernichtenden Kritik, die Heidegger in den „Zwiegesprächen mit Boss“, die im Buch *Zollikoner Seminare* publiziert sind, an Binswanger geübt haben soll. Vielleicht wird die sich hier andeutende Ambivalenz Heideggers verständlich, wenn man eine andere Erwähnung von Günter Neske

- 22 hinzunimmt, wonach sich Heidegger bei ihm einmal darüber beklagt habe, dass die Gespräche mit Boss mühsam seien, weil er eben nicht viel von Philosophie verstehe...

Auch wenn Heideggers Verhältnis zu Boss ebenfalls ambivalent gewesen sein mag, so ist doch nicht daran zu zweifeln, dass er selber ein grosses Interesse an der Abhaltung der *Zollikoner Seminare* hatte und dass er die Manuskripte von Boss ab den 1950er Jahren vor der Drucklegung jeweils genau durchlas und mit Kommentaren versah.

Die mündlichen Gespräche zwischen Boss und Heidegger fanden in der Regel bei Boss statt: Heidegger reiste also zu ihm nach Zollikon oder auf die Lenzerheide, wo Boss ein Ferienhaus hatte, in dem sich Heidegger besonders wohl gefühlt haben soll. Zudem unternahm die beiden zusammen mit ihren Frauen einige Reisen. Boss war reisefreudig und auch reisekundig, ganz im Unterschied zu Heidegger. Heidegger scheint das Weltmännische von Boss bewundert zu haben. Die Reisen gingen nach Florenz und Assisi, nach Sizilien und zwei Mal nach Griechenland.

Wie kam es zu den Zollikoner Seminaren

Die *Zollikoner Seminare* entstanden dadurch, dass offenbar Boss die Idee hatte, die gemeinsamen Gespräche auch für andere Leute zu öffnen und Heidegger diesem Vorschlag zustimmte. Heidegger kam meistens für eine ganze Woche nach Zollikon und in dieser Woche fanden dann jeweils an zwei Abenden die öffentlichen Seminare statt. Heidegger war 1959 beim Beginn dieser Seminare bereits 70 Jahre alt, Boss war 56-jährig. Als die Seminare 1969 endeten, war Heidegger 80-jährig und nach Angaben von Boss altershalber nicht mehr in der Lage, nach Zürich zu reisen.

Heidegger war in gewissem Sinne auch der Mentor der kurz nach Ende der Zollikoner Seminare, nämlich 1970, gegründeten „Schweizerischen Gesellschaft für Daseinsanalyse“ SGDA, aus der unsere heutige „Gesellschaft für hermeneu-

tische Anthropologie und Daseinsanalyse“ GAD hervorgegangen ist. In Briefen aus dem Jahr 1970 an Boss wünscht Heidegger der neugegründeten Gesellschaft alles Gute. Boss hat später immer erzählt, Heidegger habe sich stark für seinen Weggang von der Universität und die Gründung einer privaten Institution eingesetzt. 1971 erfolgte dann im Rahmen dieser Gesellschaft die Gründung des „Daseinsanalytischen Institutes für Psychotherapie und Psychosomatik“ mit Gion Condrau als Direktor, womit sich die Daseinsanalyse von Boss (im Unterschied zur Daseinsanalyse von Binswanger) als eine psychotherapeutische Richtung mit einem eigenen Ausbildungsangebot etablierte.

23

Zum Inhalt der Zollikoner Seminare

Einen Überblick zu geben ist unmöglich, weil Heidegger ganz verschiedene Themen aufgreift und dann wieder fallen lässt, immer mit dem Ziel, die Anwesenden in ein neues Denken einzuführen. Darum beschränke ich mich hier auf die Frage: Was ist das für ein *neues Denken* und welches andere Denken soll dadurch überwunden werden?

Heidegger hat die Anwesenden immer als *Ärzte* angesprochen, obwohl in diesem Seminar natürlich auch Psychologen und übrigens auch Philosophen teilgenommen haben. Das ist kein Zufall. Boss ist für ihn ein Arzt und er interessiert sich für ihn, weil er Arzt ist – dasselbe gilt für die Seminarteilnehmenden. Heidegger will sich mit seinem Reden an die *Ärzte* wenden und will ihnen ein neues Denken beibringen. Dazu ein Zitat aus dem Seminar vom 8. Juli 1965:

„Wer deshalb heute im heutigen Karneval dieses Götzendienstes [um die europäische Wissenschaft] noch einige Besonnenheit bewahren will, wer sich gar dem Beruf widmet, dem seelisch kranken Menschen zu helfen, der muss wissen, was vor sich geht; muss wissen, wo er geschichtlich steht; muss täglich sich klar machen, dass hier überall ein weither kommendes Schicksal des europäischen Menschen am Werk ist; er muss geschichtlich denken und ablassen von der bedingungslosen Verabsolutierung des Fortschrittes, in dessen Sog das Menschsein

24 des abendländischen Menschen unterzugehen droht. Es ist die höchste Not, dass es *denkende* Ärzte gibt, die nicht gesonnen sind, den wissenschaftlichen Technikern das Feld zu räumen.“ (S. 133f.)

Sie sehen, Heidegger schlägt hier apokalyptische Töne an und spricht von einem „weither kommenden Schicksal des europäischen Menschen“: es ist kein ökonomisches oder politisches Schicksal, sondern ein geistiges, das für Heidegger schon mit Platon angefangen hat, was er in den Zollikoner Seminaren allerdings nicht erwähnt (nachzulesen wäre dazu der 1947 erschienene Aufsatz: Platons Lehre von der Wahrheit). Am Anfang der Neuzeit vollendet sich Heidegger zufolge dieses Schicksal durch *René Descartes*. Man darf angesichts von Heideggers politischer Verstrickung in den Nationalsozialismus vermuten, dass er auch ein ganz persönliches Interesse daran hatte, dass es ein europäisches Schicksal gibt, das von weit her, nämlich schon von den alten Griechen her kommt. Denn wenn dem so ist, dann werden jene Menschen, die wirklich geschichtlich zu denken vermögen, die Vorkommnisse des 20. Jahrhunderts in diesen weiten historischen Horizont stellen und somit als ein Spätprodukt dieses von weit her kommenden Schicksals auch zu relativieren vermögen. Das sagt Heidegger hier natürlich nicht wörtlich, aber man kann es mit nicht allzu viel Phantasie heraushören.

Heidegger spricht in den *Zollikoner Seminaren* oft von Descartes, weil er in ihm jenen Philosophen sieht, der das Seiende als Gegenstand definiert hat, genauer als ein für ein vorstellendes Subjekt vorhandenes Objekt: „Diese Art der Erfahrung gibt es erst seit Descartes, das heisst, seitdem der Aufstand des Menschen zum Subjekt vollzogen wurde.“ (S. 129) Und auf dieser Erfahrung „basiert die moderne Wissenschaft“ (S. 124). Wenn Heidegger die „denkenden Ärzte“ von den Ärzten qua „wissenschaftlichen Technikern“ abhebt, dann denkt er das Verhältnis von Wissenschaft und Technik anders als üblich. Die Technik ist hier nicht als das Anwendungsgebiet der Wissenschaft gedacht, sondern als eine technische Einstellung, in der alle wissenschaftliche Erkenntnis gründet. Die Wissenschaft ist also ihrem Geiste nach technisch, zielt nicht auf Erkenntnis um der Gewinnung von Erkenntnis willen, sondern um der technischen Verfügung oder Bemächtigung der

Welt willen. Heidegger zitiert auch hier als Beleg Descartes berühmte Wendung vom Menschen als „*maître et possesseur de la nature*“.

Denkende Ärzte unterscheiden sich also von den ärztlichen Technikern durch eine andere, nicht-technische Haltung dem Patienten gegenüber. Weil aber Ärzte aufgrund einer naturwissenschaftlichen Ausbildung zu Ärzten werden, denken sie primär technisch, unterstehen also jener „Diktatur des Geistes“, der seit Descartes die Moderne untersteht. Naturwissenschaftlich ausgebildete Ärzte sind Kartesianaer, auch wenn sie nichts von Descartes wissen.

Heidegger sucht in den *Zollikoner Seminaren* also das Gespräch mit den naturwissenschaftlich verbildeten Ärzten. Er sieht hier eine Gelegenheit, seine Philosophie praktisch werden zu lassen, statt sie nur unter Philosophen zu verbreiten. Im Seminar vom März 1966 sagt Heidegger: „Vielleicht gelingt es in diesen Abenden, ein Samenkorn des Nachdenkens auszustreuen, das do und dort einmal aufgeht.“ (S. 174). In einem Brief an Boss von 1967 tönt es kämpferischer: „Gegen die unaufhaltsame Macht der Technik werden sich überall ‚Zellen des Widerstandes‘ bilden.“ (S. 352) Heidegger mag also in den *Zollikoner Seminaren* eine solche Zelle des Widerstandes gegen die Macht der Technik gesehen haben. Er hofft, wie er in einem anderen Brief an Boss schreibt, dass es gelinge, den „naturwissenschaftlichen Star“ der Ärzte zu stechen.

Wir verstehen jetzt, warum es für Heidegger interessanter ist, ein Seminar mit Ärzten durchzuführen als etwa mit Ingenieuren. Ärzte haben es mit kranken Menschen zu tun. Diese auf mess- und berechenbare Objekte zu reduzieren, ist aber besonders zerstörerisch. Heidegger führt immer wieder die damals hochgehandelte Kybernetik als Beleg dafür an, dass in der Moderne auch der Mensch zum rein mess- und berechenbaren Objekt degradiert werde, was er mit der „Selbstzerstörung“ des Menschen gleichsetzt (ebd.; vgl. auch S. 123; S. 352).

Achten Sie auf die eben zitierte Formulierung, dass es diese Art der Erfahrung erst gebe, „seitdem der Aufstand des Menschen zum Subjekt vollzogen wurde.“ Der Aufstand wurde vollzogen – offen bleibt, wer diesen Aufstand gewollt und durchgeführt hat. Diese passivische Formulierung ist nicht zufällig, sondern damit

- 26 will Heidegger sagen, dass es nur so scheint, als habe der Mensch selber sich am Anfang der Moderne eigenmächtig und selbstherrlich zum Subjekt erklärt. Der Mensch *wurde* zwar in der Moderne zum Subjekt – aber diese Subjektwerdung war ein Geschehen, das sich an ihm vollzog. Es ist vielmehr, wie schon zitiert, jenes „weither kommende Schicksal“, das den modernen Menschen in die Rolle des Subjekts „schickt“, das nun nicht anders kann, als sich der Welt technisch zu bemächtigen. Wenn Heidegger hier in den *Zollikoner Seminaren* von „Schicksal“ spricht, dann meint er das, was er in seinen Spätschriften als „Geschick“ bezeichnet. Die immer mehr überhandnehmende Herrschaft der Technik ist ein „Seinsgeschick“, das sich dem neuzeitlichen Menschen zuschickt und dem er lediglich „entspricht“, indem er sich als Subjekt (miss-)versteht.

Was heisst phänomenologisches Denken?

Kommen wir nun zurück zu Heideggers Vorhaben, die Ärzte in ein neues Denken einzuführen. Dazu ist die Einsicht, wes Geistes Kind man als naturwissenschaftlich ausgebildeter Arzt ist, nur die Voraussetzung. Ebenso wichtig ist die Aufgabe, ganz konkret umdenken zu lernen. Die Ärzte sollen ein neues – nämlich phänomenologisches – Sehen lernen und damit helfen, eine neue Epoche des Denkens vorzubereiten.

Dieses neue Sehen ist das allereinfachste und zugleich für die naturwissenschaftlich verbildeten Ärzte das allerschwierigste. Dies deshalb, weil Naturwissenschaftler gewöhnt sind, Erkennen mit kausalem Schliessen gleichzusetzen. Genau das aber muss man aufgeben, wenn man phänomenologisch denken will: „Bei der Erörterung und Erläuterung von Phänomenen dürfen wir keine Schlüsse ziehen. Was die Phänomene, das heisst das, was sich zeigt, von uns verlangen, ist nur, dass wir sie erblicken und nehmen, wie sie sich zeigen. ‚Nur‘ dies. Das ist nicht weniger als die Schlussfolgerung, sondern mehr und deshalb schwer.“ (Seminar vom 10. März 1965, S. 80)

Diese Auffassung von Phänomenologie scheint sich schon in *Sein und Zeit* zu

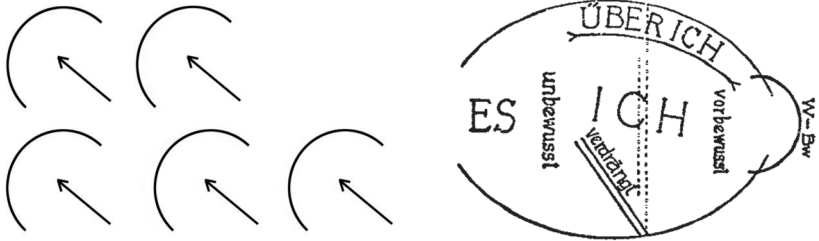
finden, übersetzt Heidegger dort doch das griechische „legein ta phainomena“ so: „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“ (S. 34). Doch in *Sein und Zeit* ist das nur die buchstabengetreue Übersetzung des griechischen Lehnwortes ins Deutsche und drückt bei weitem noch nicht seine eigene Auffassung von ontologischer Phänomenologie als existenzialer Hermeneutik aus. Jetzt hingegen, 37 Jahre später, ist phänomenologisches Sehen identisch mit unvoreingenommenem Sehenlassen dessen, was sich zeigt. Das will allerdings geübt sein und Heidegger macht es darum vor. Er stellt mit Vorliebe Fragen, die so simpel scheinen, dass sie einem wissenschaftlich gebildeten Arzt gar nicht in den Sinn kommen können und auf die er dann doch keine Antwort weiss: So weist Heidegger zum Beispiel darauf hin, wie selbstverständlich wir in ganz verschiedenen Zusammenhängen das Verb „Haben“ verwenden: wir reden vom „Zeit für etwas haben“, vom „ein eigenes Haus haben“, vom „Angst haben“, und meinen dabei offensichtlich je etwas anderes mit „Haben“, ohne sagen zu können, was wir eigentlich je damit meinen (vgl. S. 78f.). Heidegger belässt es dann allerdings bei diesem Hinweis und bleibt den Teilnehmern ein „Sehen-lassen“ der unterschiedlichen Bedeutungen von „Haben“ schuldig.

27

Was ist der Mensch?

Doch so sehr Heidegger für ein unvoreingenommenes und also theoriefreies phänomenologisches „Schauen“ plädiert, niemand kann in dieses Denken hinein kommen, solange er den Menschen und damit auch sich selbst noch in kartesischer Manier als Subjekt missversteht. Es ist also kein Zufall, dass Heidegger im allerersten Seminar den Zuhörern eine Lektion über das Wesen des Menschen erteilt. Dieses Seminar vom 8. September 1959 fand noch im Burghölzli statt, wo es auch eine Wandtafel gab, auf der Heidegger die folgende Zeichnung angebracht haben soll. Ich halte diese Zeichnung für überaus aufschlussreich.

28



Dazu gibt es auch einen handschriftlichen Text Heideggers, der die linke Zeichnung erläutert:

„Diese Zeichnung soll nur deutlich machen, dass menschliches Existieren in seinem Wesensgrunde nie nur ein irgendwo vorhandener Gegenstand ist, schon gar kein in sich abgeschlossener Gegenstand. Vielmehr besteht es, dieses Existieren, aus ‚blossen‘, optisch, taktil nicht fassbaren, auf das ihm sich zusprechende Begegnende ausgerichteten Vernehmensmöglichkeiten. Alle die in der Psychologie und Psychopathologie bisher üblichen vergegenständlichenden Kapsel-Vorstellungen einer Psyche, eines Subjekts, einer Person, eines Ich, eines Bewusstseins, haben in daseinsanalytischer Sicht zugunsten eines ganz anderen Verständnisses zu verschwinden. Die neu zu sehende Grundverfassung menschlichen Existierens soll *Da-sein* oder *In-der-Welt-sein* genannt werden. Dabei meint allerdings das *Da* dieses *Da-seins* gerade nicht, wie es dies vulgärerweise tut, eine dem Betrachter naheliegende Raumstelle. Vielmehr bedeutet das Existieren als *Da-sein* das Offenhalten eines Bereiches aus Vernehmen-können der Bedeutsamkeiten der Gegebenheiten, die sich ihm aus seiner Gelichtetheit zusprechen. Menschliches Dasein *ist* als ein Bereich von Vernehmen-können nie ein bloss vorhandener Gegenstand.“ (S. 3)

Ich möchte bei dem hier von Heidegger skizzierten Menschenverständnis etwas verweilen, weil es für die Daseinsanalyse enorme Konsequenzen hatte. Zuerst

einmal wurde der Ausdruck „Psyche-Kapsel“ ein Lieblingsschimpfwort von Boss gegenüber Freuds Menschenbild, und damit Sie sich darunter etwas vorstellen können, habe ich Ihnen eine andere Zeichnung daneben fotokopiert: es ist die Zeichnung Freuds aus den Neuen Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1932, Ges. Werke XV, S. 85). Dort sagt Freud: „Die Strukturverhältnisse der seelischen Persönlichkeit möchte ich in einer anspruchslosen Zeichnung darstellen“, und er fügt noch hinzu: „Es ist gewiss heute schwer zu sagen, inwieweit die Zeichnung richtig ist; in einem Punkt ist sie es gewiss nicht. Der Raum, den das unbewusste Es einnimmt, müsste unvergleichlich grösser sein ... Ich bitte, verbessern sie das in Ihren Gedanken.“

29

Entscheidend scheint mir, dass Heidegger in seiner Zeichnung nicht nur die sogenannte Psyche-Kapsel Freuds aufsprengt, denn das hat er schon in *Sein und Zeit* getan, als er, in der Nachfolge von Husserls Lehre von der Intentionalität des Bewusstseins, das menschliche Dasein als „In-der-Welt-sein“ bestimmte. Die hier vorliegende Zeichnung enthält hingegen nur ein unbezogenes Nebeneinander einzelner Pfeile, die in für sie geöffnete Halbbögen einfallen. In eben diesem unbezogenen Nebeneinander soll zum Ausdruck kommen, dass der Mensch kein Subjekt ist. Aufgrund der schriftlichen Notiz ist klar, dass die Pfeile das „ihm [dem Dasein] sich zusprechende Begegnende“ anzeigen, während die je dazugehörigen Halbbögen die darauf „ausgerichteten Vernehmensmöglichkeiten“ des Daseins veranschaulichen (ebd.).

Im Klartext will Heidegger veranschaulichen, dass die menschliche Aktivität einzig darin besteht, sich für die Gegebenheiten der Welt, die auf ihn treffen, bedingungslos offenzuhalten und sie in den einzelnen „Vernehmensweisen“ aufzunehmen. Es ist nicht der Mensch, der die Pfeile nach aussen schickt, sondern die Pfeile treffen auf ihn. Mit dieser Betonung der passiven Rolle des „Aufnehmens“ von all dem, was sich zuspricht, soll das Eigenmächtige, das im Subjektsein liegt, dementiert werden. In den Vorlesungen „Was heisst Denken“ von 1951/52 hat Heidegger dieses notwendige Umdenken am Beispiel der Vorstellung eines blühenden Baumes vorgeführt. Dort stellte er die Frage: Wenn ein blühender Baum

30 vor mir steht und ich ihn sehe, stelle *ich mir* dann den Baum vor, oder stellt *er sich mir* vor? Der Sprung aus dem „possessiven Subjektivismus“ in das neue Denken liegt für Heidegger darin, zu erkennen, dass letzteres der Fall ist. Damit kommt eine neue Demut ins Verhältnis zur Welt: Die Aufgabe des Menschen ist es, sich offenzuhalten für das, was sich ihm vorstellt, um dem, was zur Erscheinung kommen will, als Erscheinungsstätte zu dienen.

Doch diese Wende vom „ich stelle mir vor“ zum „es stellt sich mir vor“ ist nur das eine. Das andere und vielleicht sogar wichtigere zeigt sich in der Zeichnung so, dass es nichts gibt ausser diesem unverbundenen Nebeneinander einer beliebigen Menge von einzelnen Schalen, auf welche die einzelnen Pfeile treffen. Mehr als eine rein äusserliche „Summe“ kann sich daraus nicht ergeben – jene Ganzheit, die sich daraus ergeben würde, dass irgendeine Instanz da wäre (ein Ich oder Selbst), das sich zu den einzelnen Vernehmungsmöglichkeiten irgendwie verhalten würde, fehlt. Kann es der ‚heilige Ernst‘ von Heidegger sein, für ein Menschenbild zu plädieren, das ihn auf ein bloss äusserliches Neben- oder Nacheinander von untereinander unbezogenen einzelnen Vernehmungsmöglichkeiten reduziert? Meines Erachtens verrennt sich Heidegger hier völlig in seinem Wahn, das neuzeitliche Subjekt als die Wurzel allen Übels sei radikal zu destruieren.

Wo liegt das Problem? Während Heidegger in den *Zollikoner Seminaren* (und übrigens auch in allen seinen Spätschriften) das moderne Subjekt mit Macht und Verfügungsgewalt über die Welt identifiziert, weiss er und verleugnet zugleich, dass für das philosophische Subjekt-Verständnis der Moderne keineswegs die Bemächtigung der Aussenwelt zentral ist, sondern das *Verhältnis zu sich selbst*: ein Subjekt zu sein heisst, sich in allem Verhalten zu anderem immer zugleich auch zu sich selbst zu verhalten. Die prägnanteste Definition findet sich bei Kierkegaard am Anfang seiner Schrift *Die Krankheit zum Tode*: „Der Mensch ist Geist. Doch was ist Geist? Geist ist das Selbst. Doch was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält.“ Dieses doppelte Selbstverhältnis in einer Zeichnung einzufangen, mag schwierig sein, aber Heidegger versucht es gar nicht, weil er tatsächlich auf die Aufhebung jeglichen Selbstbezugs zielt.

Gänzlich unverfroren wirkt auf mich der Umstand, dass Heidegger für dieses radikal ent-subjektivierte (man könnte auch sagen ent-selbstete) Menschenverständnis jene Begriffe wieder braucht, mit der er in *Sein und Zeit*, also mehr als 30 Jahre früher, den Menschen bezeichnet hatte, nämlich „Da-sein“ und „In-der-Welt-sein“. Gewiss kann man Heidegger zugutehalten, dass er in den *Zollikoner Seminaren* gleichsam unfreiwillig wieder die Terminologie von *Sein und Zeit* aufnehmen musste, weil sich Boss in seinen daseinsanalytischen Schriften dieser Terminologie bediente. Ehrlicherweise hätte Heidegger klarstellen müssen, wie stark sich sein Menschenverständnis seit 1927, dem Erscheinungsjahr von *Sein und Zeit*, gewandelt hat, er hätte also in etwa sagen müssen: Ich (Heidegger) haben schon in *Sein und Zeit* mit dem Ausdruck „In-der-Welt-sein“ die Psychokapsel-Vorstellung aufgebrochen, aber damals war das Moment des Selbstverhältnisses für mein Verständnis des Menschseins noch zentral. Ich kritisierte damals nur einen überhöhten, idealisierten Subjektsbegriff und wollte ihm das ‚faktische‘ Subjekt entgegenstellen, das niemals selbstbestimmt und selbsttransparent sein kann, weil es immer schon „in der Welt“ ist. Das Selbstverhältnis war aber damals noch zentral für mein Verständnis des menschlichen Daseins, darum definierte ich das Dasein als jenes Seiende, das „sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit verhält“ und „dem es in seinem Sein um dieses selbst geht“ (vgl. *Sein und Zeit* S. 42 und auch schon S. 12).

Nun hat Boss Heidegger in den gemeinsamen Ferien in Sizilien 1963 auf eben diesen Satz in *Sein und Zeit* angesprochen, indem er die folgende Frage stellte: „Was heisst eigentlich der zentrale Satz in *Sein und Zeit*: Dasein ist jenes Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht“? (S. 204) Zuerst spricht Heidegger nur in seiner neuen Manier vom „Innestehen in der Lichtung“, vom „Aufenthalt bei dem Begegnenden“ und ignoriert das Reflexive der Formulierung „um dieses selbst“, doch dann geht er indirekt doch noch darauf ein, indem er anfügt: „Das ‚Sich‘ im Sich-verhalten und das ‚mein‘ in ‚meinem Dasein‘ darf nie als ein Bezogensein auf ein Subjekt oder eine Substanz verstanden werden. Vielmehr ist das ‚Sich‘ rein phänomenal zu sehen, d.h. so wie ich mich jetzt verhalte. Das *Wer*

32 erschöpft sich jeweils gerade in den Verhaltensweisen, in denen ich jetzt eben bin.“ (Ebd.) Mit dem letzten Satz bekräftigt Heidegger also genau das, was wir aus seiner Zeichnung von 1959 herausgelesen haben, denn wenn sich das „Wer“ in den einzelnen Verhaltensweisen „erschöpft“, dann erschöpft sich menschliches Dasein in einer bezugslosen Abfolge von Verhaltensweisen. Eine radikalere Eliminierung des Selbstverhältnisses ist gar nicht mehr denkbar.

Von diesem entsubjektivierten Menschenverständnis her wird nun nochmals deutlich, worin das neue Denken besteht, das Heidegger den Ärzten beibringen will: Es besteht darin, sich offenzuhalten für das, was sich zeigt, weil nur so jedes Phänomen „in seinem Eigentümlichen“ sichtbar wird (S. 82). Dieses reine phänomenologische Schauen kommt Heidegger zufolge nicht nur ohne kausale Schlüsse aus, sondern ohne Theorie überhaupt. Boss hat gegenüber uns Ausbildungskandidaten des Instituts jeweils noch von einer anderen Zeichnung Heideggers berichtet: Heidegger habe die Wandtafel mit beliebigen Strichen bedeckt, welche alle angelernten Theorien veranschaulichen sollten, habe dann den Schwamm genommen und alles ausgewischt, um auf diese Weise zu demonstrieren, dass der Phänomenologe sich von den Phänomenen selber belehren lassen müsse, was er nur dann könne, wenn er sich von allen theoretischen Vorstellungen über den Menschen und die Welt gelöst habe. In „Sein und Zeit“ hat Heidegger eine solche theoriefreie Wesensschau noch als schlicht naiv zurückgewiesen und dagegen die unaufhebbare Vorurteilsstruktur des Verstehens gesetzt, was dann für Hans-Georg Gadamer's Hermeneutik wegleitend wurde.

Ein Beispiel für phänomenologische Wesensschau

Eine Kostprobe von Heideggers eigener phänomenologischer Wesensschau findet sich ebenfalls in den „Zwiegesprächen“, die 1963 in Sizilien (S. 212) stattgefunden hatten. Dort hat Boss angeblich die folgende Frage „zur Therapie“ einer Frau, die an phobischen Ängsten Männern gegenüber litt, gestellt: „Was bedeutet therapeutisch meine Frage [an die Patientin]: Wieso kann Ihnen das männliche Wesen

immer nur als etwas Gefährliches begegnen?“ Heidegger soll diese Frage so beantwortet haben:

33

„Durch solches Fragen eröffne ich der Kranken den Blick für die Mannheit des Mannes, für das Wesen des Mannes im Ganzen. Ich stimme die Frau auf das Mann-Wesen um. Man eröffnet ihr den vollen Wesensblick für den Mann, die Mannheit. Dadurch kann sie freier werden für einen Mann, für das Mann-Wesen, das für sie ihr Frau-Wesen erfüllt. Das Frei-sein für etwas ist an sich eine gelöste und freudige Stimmung.“ Ist dieses Gerede über das Freiwerden der Frau für das Mann-Wesen nicht in doppelter Hinsicht entlarvend? Einerseits bleibt es bei blossen Worthülsen, andererseits kommt darin nichts als das herkömmliche männliche Wunschbild einer ‚idealen‘, weil ausschliesslich auf den Mann bezogenen und das Glück vom Mann erhoffenden Frau zum Ausdruck.

Heideggers Kritik an Freud

Abschliessend möchte ich noch auf jene wenigen Stellen hinweisen, in denen Heidegger auf Freud Bezug nimmt. Die erste Stelle findet sich bereits im Seminar vom Januar 1964, von dem erstmals ein Protokoll erstellt wurde. Hier kommt Heidegger über Kant auf Freud zu sprechen, und zwar auf jenen Satz Freuds aus den Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse: „Die wahrgenommenen Phänomene müssen in unserer Auffassung gegen die nur angenommenen Strebungen zurücktreten.“ (Ges. W. XI, S. 62) Dieser Satz wird von Heidegger folgendermassen ausgelegt: „Diese angenommenen Strebungen und Kräfte verursachen und bewirken die Phänomene.“ (S. 6) Und etwas später:

„Nach welcher Hinsicht müssen gemäss Freud die Phänomene zurücktreten gegen die Annahmen? Hinsichtlich dessen, was für das Wirkliche und das Seiende gehalten wird: Nur das ist wirklich und wahrhaft seiend, dem psychologisch lückenlose Kausalzusammenhänge von Kräften unterstellt werden können, meint Freud.“ (S. 7)

Damit ist die Psychoanalyse den Naturwissenschaften zugeordnet – was heisst,

- 34 dass sie nur interessant ist als ein Exempel der heutigen Herrschaft eines wissenschaftlich-technischen Weltverhältnisses, in welchem „auch der Mensch als ein kausal erklärbarer Gegenstand angesetzt“ ist (S. 8). Deshalb kommt Heidegger auch nur noch einmal in den *Zollikoner Seminaren* auf Freud zu sprechen, und zwar geht es dort darum, was denn „Analyse“ im Wort „Psychoanalyse“ meine. Die Antwort kann uns nicht erstaunen: „Analyse im Freudschen Sinne wäre also eine Zurückführung im Sinne der Auflösung im Dienste der kausalen Erklärung.“ (S. 147) In diesem Zusammenhang steht für Heidegger auch Freuds Entdeckung des Unbewussten, die für ihn natürlich keine Entdeckung, sondern eine bloße Erfindung ist, wie es in einem Zwiegespräch 1965 heisst: Freud musste das Unbewusste „erfinden“, weil er nur so jene „Lückenlosigkeit von Kausalzusammenhängen“ postulieren konnte, die im Bewusstsein nicht auffindbar ist (vgl. S. 260).

Nur nebenbei möchte ich bemerken, dass es Binswanger war, der sich in seinem Vortrag zum 80. Geburtstag Freuds in Wien 1936 auf den Satz Freuds, wonach „die wahrgenommenen Phänomene gegen die nur angenommenen Strebungen“ zurückzutreten hätten, bezog und schon damals erklärte, diesen Satz müsste man „an die Spitze der psychoanalytischen Wissenschaft stellen“, weil sich in ihm ein „echt naturwissenschaftlicher Geist“ ausspreche. Heidegger ist also zweifellos nicht bei einer eigenen Freud-Lektüre auf diesen Satz gestossen. Entweder hat er den Vortrag von Binswanger gekannt oder der Satz ist ihm von Boss vorgelegt worden, der ihn seinerseits von Binswanger kannte. Ich zweifle, ob Heidegger selber je Freud gelesen hat, hingegen scheint er vom blossen Hörensagen eine tüchtige Portion Abneigung gegen ihn und seine Theorie entwickelt zu haben.

Nun könnte man diese Fehlinterpretation Freuds durch Heideggers als irrelevant abtun, aber man unterschätzt dann die Wirkung, die ein Urteil über die Psychoanalyse, auch wenn es auf reiner Unkenntnis beruht, dann hat, wenn es von einem grossen Philosophen stammt. Wie viele Psychiater und Psychotherapeuten werden aufgrund ihrer Lektüre der Zollikoner Seminare Heideggers Urteil vertrauen und zu ihrem eigenen Nachteil glauben, sie könnten von der Psychoanalyse nichts lernen?

Der grösste Nachteil aus dieser Verkennung der Psychoanalyse ist der Daseinsanalyse von Boss erwachsen. Denn statt an der revolutionären Entdeckung Freuds von einem verborgenen *Sinn* im seelischen Leiden festzuhalten, ist sie, von Heidegger persönlich dazu angeleitet, hinter Freuds Entdeckung in das ganz traditionelle medizinisch-psychiatrische Denkmuster zurückgefallen. Auch das ist eine Folge davon, dass sich Heidegger nur dafür interessiert, die Ärzte zum phänomenologischen Denken zu motivieren. Der Gedanke, dass seelisches Leiden sich nicht einfach dem Krankheitsbegriff im medizinischen Sinne einordnen lässt, scheint Heidegger völlig fremd gewesen zu sein. Analog sieht Boss in seinem Vorwort zu den *Zollikoner Seminaren* den grossen Wert dieser Seminare darin, dass in ihnen ein „tragfähiges geistiges Fundament für unser ärztliches Tun und Lassen vermittelt“ worden sei (vgl. S. XI). Es gibt keine Stelle der *Zollikoner Seminare*, die so häufig und mit so viel Enthusiasmus zitiert wird wie die folgende, in der Heidegger die „Ärzte“ darüber aufklärt, was unter Krankheit zu verstehen sei:

„Das Merkwürdige ist, dass sich Ihr ganzer ärztlicher Beruf im Bereich einer Negation bewegt. Denn sie haben es mit der Krankheit zu tun. Der Arzt fragt einen, der zu ihm kommt: Wo fehlt es? Der Kranke ist *nicht gesund*. Das Gesundsein, das Wohlbefinden, das Sichbefinden ist nicht einfach weg, es ist gestört. Krankheit ist nicht die blosse Negation der psycho-somatischen Zuständigkeit. Krankheit ist ein Privations-Phänomen. In jeder Privation liegt die wesensmässige Zugehörigkeit zu solchem, dem etwas fehlt, dem etwas abgeht. Dies scheint eine Trivialität zu sein, ist aber ungeheuer wichtig, weil Ihr Beruf sich in diesem Bereich bewegt. Sofern Sie es mit der Krankheit zu tun haben, haben Sie es in Wahrheit mit der Gesundheit zu tun, im Sinne von fehlender und wieder zu gewinnender Gesundheit (Januar 1965, S. 58f.).“

Wichtig scheint mir nicht, was Heidegger hier sagt, sondern was er zu sagen unterlässt und damit stillschweigend voraussetzt: dass sich nämlich auch der Psychiater, der es mit seelischem Leiden zu tun hat, in diesem Bereich bewegt, und dass also auch seelisches Leiden lediglich in einem Fehlen von seelischer Gesundheit besteht, die es in einer Therapie wiederzugewinnen gilt. Kehren wir ein letztes

36 Mal zu Heideggers Zeichnung im Burghölzli zurück: Wenn das reflexive Moment aus dem Verständnis menschlichen Existierens eliminiert ist, dann *kann* seelisches Leiden nur in den Kategorien von gesund und krank beschrieben werden. Denn dann lässt sich immer nur die eine Frage stellen, wie offen die einzelnen Verhaltensweisen für das sind, was sich ihnen zuspricht, wobei seelische Gesundheit mit grösstmöglicher Offenheit, Krankheit mit irgendeiner defizitären Abweichung von dieser grösstmöglichen Offenheit gleichgesetzt ist. Die psychoanalytische Frage, welcher geheime Sinn sich in seelischen Leidenssymptomen verbirgt, kann aufgrund dieses entsubjektivierten Menschenbildes nicht mehr auftauchen.

Ich bemühe mich seit langem, diesen Schaden wieder zu reparieren, indem ich Freuds hermeneutischen Ansatz mit Heideggers existenzialer Anthropologie von *Sein und Zeit* zu verbinden suche.

1 Anlässlich eines Vortrags von mir über „Heideggers Kritik an Freud in den Zollikoner Seminaren“ am interdisziplinären Workshop vom 14./15 Juni 2013 in Reichenau teilte der anwesende Enkel Heideggers, Arnulf Heidegger, allerdings mit, Heidegger habe Boss diese von ihm nicht autorisierte Verwendung der Protokolle für den „Grundriss“ sehr verübelt und ihm in einem (natürlich von Boss nicht publizierten) Brief nach 1971 deswegen seine Freundschaft explizit aufgekündigt.

„Sich mit fremden Federn schmücken“ Die Pseudologia Phantastica als Bewältigungsversuch der Scham

Forumsvortrag vom 4. April 2013

Doris Lier

37

1. Einleitung: Der Mensch als Lügenwesen

Wir alle schmücken uns ab und zu mit fremden Federn. Der Wunsch, sich den Mitmenschen als etwas Besonderes darzustellen, ist allen bekannt. Wir können uns nun einmal schöner, mutiger, edler, kräftiger, kurz grossartiger machen, als wir sind, und schöpfen diese Fähigkeit in irgendeiner Weise dann und wann aus. Es wundert deshalb nicht, dass ein Philosoph auf die Idee kam, „das kluge Tier Mensch“ als Lügenwesen par excellence darzustellen:¹

„Der Intellekt, als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums, entfaltet seine Hauptkräfte in der Verstellung [...]“ „Hier ist die Täuschung, das Schmeicheln, Lügen und Trügen, das Hinter-dem-Rücken-Reden, das Repräsentieren, das im erborgten Glanze Leben, das Maskirtsein, die verhüllende Convention, das Bühnenspiel vor Anderen und vor sich selbst, kurz das fortwährende Herumflattern um die eine Flamme Eitelkeit [...]“²

Wahrheit ist nach Nietzsche nichts anderes, als „[E]in bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, [...] eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken“. Kurz zusammengefasst: Wahrheiten sind bei Nietzsche „Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind [...]“.³

Diese Sichtweise, so originell und bedenkenswert sie philosophisch sein mag, ist psychotherapeutisch unbrauchbar. Im täglichen Zusammenleben ist es unerlässlich, sich auf einen Menschen verlassen zu können. Das heisst, ohne Vertrauensbasis wird das zwischenmenschliche Beziehungsgefüge untergraben.

Was aber ist im Alltag eine Lüge? Die Bestimmung, wie sie in der Stanford Encyclopedia in aller Knappheit angegeben ist, reicht für unsere Bedürfnisse aus:

„Eine Lüge ist eine Aussage, von der der Sender (Lügner) weiss oder vermutet, dass sie unwahr ist, und die mit der Absicht geäussert wird, dass der oder die

38 Empfänger sie trotzdem glauben.“⁴

Wenn zum Beispiel jemand sagt, er habe das Bein gebrochen, dies aber am Knochen nicht nachweisbar ist und er es weiss, hat gelogen. Wenn hingegen jemand sagt, die Eltern seien fürsorglich gewesen, wir aber wissen, dass Schläge Teil der Tagesordnung waren, muss ergründet werden, ob dies eine Lüge im oben erwähnten Sinn ist. Die Aussage könnte perspektivisch richtig sein, das heisst, einen fürsorglichen Aspekt der Eltern herausstreichen wollen. Sie könnte auch dank einer Abspaltung von Schmerz und Zorn zustande gekommen sein. Ob wir es bei einer Aussage mit der im Zitat hervorgehobenen bewussten Verfälschung zu tun haben, muss deshalb von Fall zu Fall entschieden werden.

Als Motiv für das Lügen kann vieles angeführt werden. Lügen dienen in der Regel dazu, einen Vorteil zu erlangen. So wollen wir beispielsweise einen Fehler oder eine verbotene Handlung verdecken und auf diese Weise Kritik oder Strafe vermeiden. Gelogen wird oft auch aus Höflichkeit, Angst, Scham, Furcht, Unsicherheit oder Not. Weiter wird gelogen, um die Pläne des Gegenübers zu vereiteln, zum Schutz der eigenen Interessen, zur Akzentuierung eines Sachverhalts und schliesslich auch zur Unterhaltung.

2. *Die Pseudologia Phantastica*

2.1 *Das Beispiel Tania Head*

Bevor wir zur Diagnose der Pseudologia Phantastica übergehen, soll an einem Beispiel aus der Presse gezeigt werden, welche Besonderheiten die Lügen eines Menschen mit dieser Diagnose haben. Ich wähle das berühmt gewordene Beispiel der Amerikanerin Tania Head:⁵

Tania Head gab an, dass sie am 11. September 2001, am Tag also, als die United Airlines Flug 175 in den 78. Stock des Südturms des World Trade Centers flog, in genau jenem Stockwerk gearbeitet habe. Gemäss diesen Angaben wäre sie somit eine von nur 19 Überlebenden dieses sowie des darüber liegenden Stockwerkes.

Weiter erzählte sie, dass ihr Verlobter namens Dave im Nordturm gearbeitet habe und dort ums Leben gekommen sei.

39

Tania Head hielt über Jahre hinweg zahlreiche bewegende Vorträge über ihre persönlichen Erlebnisse von 9/11 und engagierte sich am Besucherzentrum Ground Zero. Sie wurde prominentes Mitglied des World Trade Center Survivors' Networks.

Im September 2007 jedoch, 6 Jahre nach dem Terroranschlag, veröffentlichte die New York Times einen Artikel, der die Glaubwürdigkeit von Heads Geschichten ernsthaft in Zweifel zog. Ein Journalist hatte recherchiert und herausgefunden, dass die Angehörigen von Dave nie von einer Tania Head gehört hatten. Die Firma Merrill Lynch, für die Head im World Trade Center gearbeitet haben wollte, kannte ebenfalls keine Person dieses Namens. Und ein Abschluss der Harvard-Universität, den Tania Head zu besitzen vorgab, konnte von der Universität ebenfalls nicht bestätigt werden. Nach einer später erfolgten Meldung der spanischen Zeitung La Vanguardia war auch der Name leicht gefälscht; Nachforschungen hatten offenbar ergeben, dass sie ursprünglich aus Barcelona stammte und den Geburtsnamen Alicia Esteve Head trug.

Kurz nach diesen Veröffentlichungen verschwand Tania Head. Im Februar 2008 aber erhielten die Mitglieder des World Trade Center Survivors' Networks von einem Account in Spanien eine Email, in der mitgeteilt wurde, dass Tania Head Selbstmord begangen habe. Drei Jahre später aber, am 14. September 2011, wurde sie bzw. Alicia Esteve Head an einer Strasse in New York gesehen und gefilmt.

Dies ist in mancher Hinsicht ein klassisches Beispiel einer „Pseudologia Phantastica“. Klassisch ist, dass die Geschichte nicht einfach nur frei erfunden ist, sondern präzise Details eines stattgefundenen Ereignisses enthält: Der Terroranschlag fand ohne Zweifel statt. Das betreffende Flugzeug flog in den Südturm der Twin Towers, Dave existierte, arbeitete im Nordturm und kam dort ums Leben. Auch die Firma Merrill Lynch hatte ihre Büros im WTC.

Falsch war, dass Tania Head im Südturm arbeitete und dass Dave ihr Partner war. Falsch waren auch andere Angaben über ihre Person. Ebenfalls falsch, jedoch

- 40 der Logik der Entlarvung gehorchend, war ihr Selbstmord. Sie wollte sich „aus dem Verkehr“ ziehen, in dem sie allerdings später real wieder auftauchte. Die Idee des Suizids war auch insofern folgerichtig, als Head die Identität als Terroropfer ablegen musste. Zurück blieb Alicia Esteve Head, wie sie in New York gesehen wurde.

2.2 Die Diagnose

Tanja Heads Geschichte enthält die wichtigsten Kriterien für die Pseudologia Phantastica: (1) Sie knüpft an ein wirklich stattgefundenes Ereignis an. (2) Die Geschichte setzt den Erzähler, die Erzählerin in den Mittelpunkt und gibt ihr/ihm eine herausragende Rolle. (3) Sie wird detailreich erzählt und erhält damit eine Schein-Glaubwürdigkeit. (4) Sie wird nicht einfach nur einmal präsentiert, sondern so lang wie möglich, wenn es geht über Jahre hinweg, beibehalten. (5) Sie wird, wenn sie in Frage gestellt wird, meist aus dem Stegreif heraus, abgewandelt.⁶

Die Beibehaltung bzw. fortlaufende Neuerfindung wird uns weiter unten ausführlich beschäftigen. Erwähnenswert ist hier, dass wir es bei Tania Head insofern mit einem Extrembeispiel einer Pseudologia Phantastica zu tun haben, als sich die Frau mit ihrer Geschichte in der breiten Öffentlichkeit zeigte und sich damit „weit aus dem Fenster lehnte“. Der Gewinn lag offenbar darin, dass sie sich in ein weltweit emotional tiefgreifendes Ereignis einfügen und in der Folge ihre Identität ganz und gar in den Kontext dieses Ereignisses stellen konnte.⁷

Die meisten Pseudologien dieser Art führen nicht in die psychoanalytische oder psychotherapeutische Praxis. Die betreffenden Menschen suchen in der Regel keine diesbezügliche Hilfe auf. Sie geraten, wie wir später sehen werden, allenfalls in den Strafvollzug und in dessen Folge, zur Abklärung, in die Psychiatrie. Vielleicht ist deshalb die Pseudologia Phantastica eine nur selten gestellte Diagnose. Wahrscheinlich aber wird sie auch oft nicht erkannt. Die betreffenden Menschen sind

in der Regel Einzelgänger/innen, die sorgfältig darauf achten, dass die wenigen Bezugspersonen, die sie haben, voneinander nichts wissen. In der Internationalen Klassifikation psychischer Störungen, der ICD-10, Kapitel V (F) wird die Diagnose den „Persönlichkeits- und Verhaltensstörungen“ untergegliedert, allerdings nur noch in ihrem eingeschränkten Aspekt der „artifizialen Störung“⁸

41

Der Begriff „artifizialer bzw. vorgetäuschte Störung“ bezieht sich auf jene Fälle, in denen eine physische oder psychische Krankheit vorgetäuscht wird und sich die betreffenden Menschen mit dieser Krankheit besondere Aufmerksamkeit verschaffen. In der ICD-10 heisst es deshalb: „Bei Fehlen einer gesicherten körperlichen oder psychischen Störung, Krankheit oder Behinderung täuscht der Patient häufig und beständig Symptome vor.“⁹

Die Bemerkung „häufig und beständig“ weist auf die Beibehaltung bzw. stete Abwandlung der einmal begonnenen Pseudologie hin. Ein eindrückliches, wenn auch nur kurzes Beispiel einer solchen Abwandlung ist bei Eugen Bleuler in seinem Lehrbuch der Psychiatrie aufgeführt:¹⁰

„[...] Ein Lehrling nannte sich ‚Dr. jur. et phil.‘, nachdem er vereinzelte Vorlesungen angehört hatte. Er verlangte ‚aufgrund seiner akademischen Ausbildung Vertrauen. Mädchen gab er an, aus Idealismus im Kriege freiwilligen Dienst als Fliegeroffizier geleistet zu haben. Als ich [Bleuler, Anmerkung DL] ihn im klinischen Unterricht vorstellte, gab er zerknirscht an, er sei ein infamer Lügner, er sei ja nie Flieger und nie Offizier gewesen, habe nur bescheiden als Infanterist Dienst getan und erzählte von den Entbehrungen im Kampf im Schützengraben, bis die Zuhörer gerührt waren – in Wirklichkeit [so Bleulers trockener Kommentar, Anmerkung DL] war er aber nie im Militärdienst und nie im Kriege gewesen.“

Das Bekenntnis, gelogen zu haben, gehört relativ oft zur Pseudologia Phantastica. Es folgt dem Prinzip der Beichte, bei der man Gott gegenüber Reue und damit Besserung gelobt. Der Pseudologe gibt die Lüge zu, um glaubwürdig zu wirken und unter diesem Zeichen das Gegenüber in eine neue Geschichte einzuspinnen. Denn wer erwartet schon, dass unmittelbar nach einer Beichte die nächste Lüge folgt!

42 Differenzialdiagnostisch muss die Pseudologia Phantastica von der Simulation auf der einen Seite, von der Halluzination auf der andern Seite abgegrenzt werden. Simulation wird als „absichtliches Hervorrufen oder absichtliche Vortäuschung körperlicher oder psychischer Symptome oder Behinderungen in Belastungssituationen“ definiert.¹¹ Der simulierende Mensch will einen unmittelbaren Vorteil erreichen, er will beispielsweise eine Strafverfolgung vermeiden, will zu Drogen kommen, will vom Militärdienst befreit werden oder Versicherungsleistungen erhalten. Solche unmittelbaren und konkreten Vorteile stehen nicht im Hauptfokus der Pseudologia Phantastica. Wie bereits gezeigt, geht es darum, den Zuhörenden Bewunderung für überragende Taten zu entlocken.

Die Abgrenzung zum Wahn lässt sich unschwer ziehen. In der Pseudologia Phantastica wird die Wirklichkeit nicht verkannt. Die betreffenden Menschen beziehen sie vielmehr sorgfältig in ihre Geschichten ein.

2.3 Anton Delbrücks Untersuchungen

Die früheste psychiatrische Untersuchung stammt vom Schweizer Psychiater Anton Delbrück, der 1891 eine Abhandlung über die Pseudologia Phantastica veröffentlicht und den Begriff überhaupt erst geprägt hat.¹² Delbrück bezieht sich am Anfang seiner Abhandlung auf eine Krankengeschichte, die ihm von Auguste Forel an der Psychiatrischen Universitätsklinik Zürich, damals (und im Volksmund heute noch) Burghölzli genannt, zur Verfügung gestellt worden war.¹³

In dieser Krankengeschichte wird eine Frau beschrieben, ich nenne sie Roswitha, die in Österreich geboren und entweder ein Findelkind oder das Kind sehr armer Eltern war. Sie war in verschiedenen Funktionen, meist als Kindermädchen in Familien untergebracht, und zwar in Österreich und in der Schweiz. Schliesslich wurde sie wegen Betrugs verhaftet, zu vier Monaten Gefängnis verurteilt und zur Begutachtung ans Burghölzli gebracht. Dieses überführte die Frau später an das Gericht in Graz, wo sie vom damals berühmten Gerichtspsychiater Richard Krafft-

Ebing untersucht wurde.

43

Die Geschichten, die Roswitha den Mitmenschen erzählte und die von vielen geglaubt wurden, lassen sich etwa so zusammenfassen: In Österreich gab sie sich als verfolgte spanische Prinzessin oder, wenn es passender schien, als uneheliches Kind des Königs von Rumänien und Nichte des Primas von Ungarn aus. Sie werde von „edlen Herren“ verfolgt, sei einem Attentat entkommen, in Ungarn im Gefängnis gewesen, dann aber befreit worden. In der Schweiz gab sie sich als Mann aus, je nach Publikum, als armer Medizinstudent oder reicher Herr. Sie erzählte etwa, dass sie wegen einer Erbschaft verfolgt würde und der Freund eines Bischofs sei. Offenbar entstanden auch Liebesbeziehungen zu Frauen, ja sie verlobte sich sogar mit einer Arztochter, die Roswitha auch dann noch weiter liebte, nachdem sie vernommen hatte, dass ihr Verlobter eine Frau war. Am Zürcher Burghölzli trat sie mit den Pflegerinnen nach kurzer Zeit in ein enges freundschaftliches Verhältnis, worauf diese ihr sogar bei einem Fluchtversuch behilflich waren. Im Burghölzli-Bericht wird denn auch ihr einnehmendes Wesen besonders hervorgehoben.

Am Gericht in Graz, wo auf Lügen besonders geachtet wurde, stellte sie sich selbst als Betrogene dar. Sie erzählte, dass die Herren, die zu ihr gekommen seien und sie zur Königstochter erklärt hätten, sie willentlich hinters Licht führen wollten. Im Krankenhaus allerdings erzählte sie dann wieder Variationen der bekannten Geschichten. Der kleinste gemeinsame Nenner ihrer Erzählungen besteht darin, dass sie sich als bedeutende und deswegen verfolgte Person darstellte, wobei sie, je nachdem, ob man ihre Geschichten glaubte oder an ihr zweifelte, Abweichungen vornahm.

Delbrücks Untersuchung beruft sich neben der persönlichen Exploration auf zwei Gutachten und zwei Diagnosen. Die eine Diagnose spricht von Simulation, die andere von Wahnideen. Delbrück diskutiert sie ausführlich und verwirft beide.¹⁴ Die Details müssen uns hier nicht beschäftigen, erwähnenswert aber ist, dass Delbrücks Ausführungen der phänomenologischen Methode folgen, das heißt, dass einzelne Phänomene in ihrem jeweiligen Kontext und mit Einbezug von Del-

44 brücks eigener Perspektive sorgfältig beschrieben und gegeneinander abgegrenzt werden.¹⁵

Delbrücks wichtigster Abgrenzungspunkt gegen die Paranoia soll hier als Leitkriterium für die Diagnose dienen. Delbrück hebt nämlich die Anschmiegsamkeit der Patientin an die Umstände und Personen ihrer Umgebung heraus, was bei paranoiden Personen nicht beobachtet werden könne. Der „leiseste Anstoss von aussen“ habe genügt, der Phantasie der Patientin „eine bestimmte Richtung zu geben“.¹⁶ Zudem habe Roswitha „nirgends die Angst einer Verfolgten“ gezeigt, „sondern eher die Sinnlichkeit und Genusssucht einer *chevalière d’aventure* (...)“.¹⁷

Die von Delbrück beobachtete „Anschmiegsamkeit“ hängt mit der fortlaufenden Neugestaltung der einmal gesetzten Geschichte eng zusammen. Die betreffenden Menschen beginnen in der Regel mit einer relativ harmlosen Ausschmückung der Wirklichkeit, die sie in der Folge, wie wir gesehen haben, entsprechend den Fragen des Gegenübers, weiter und weiter ins Phantastische hinein entwickeln, und zwar stets im Bemühen, aufkommende Widersprüche auszugleichen, um sich immer wieder neu mit dem Gegenüber zu verbünden. Die Gesamtheit der Geschichten ist eine fortlaufende, sich den Fragen anpassende und mit den entsprechenden Gefühlen besetzte Konstruktion.¹⁸

Bemerkenswert ist, dass Delbrück die Patientin nicht einfach als krank erklärt. Die langen Zeiträume, über die Roswitha ihre Rollen durchgehalten hat, veranlassen ihn, den Durchhaltewillen herauszuheben. Dazu gehören seines Erachtens „eine Energie und Konsequenz, wie sie kaum eine Gesunde jemals besitzen wird, geschweige denn eine Kranke“.¹⁹ Dementsprechend reiht er, wie schon Auguste Forel vor ihm, die *Pseudologia Phantastica* unter „Übergangsformen zwischen Geistesstörung und geistiger Gesundheit“ ein.²⁰

Wie oben erwähnt, stellt die moderne Diagnostik diese so merkwürdige Daseinsweise in den Umkreis der Verhaltens- und Persönlichkeitsstörungen. Damit ist sie als relativ schwerwiegende Krankheit festgeschrieben und wird der „allmähliche Übergang eines normalen psychologischen Vorgangs in ein pathologisches Symptom“, den Delbrück im Untertitel seiner Untersuchung noch beschäftigt,

nicht mehr sichtbar. Der vorliegende Aufsatz zieht als Verständnishorizont das Thema Scham bei, womit eine allgemeinmenschliche Daseinsproblematik mit ins Blickfeld tritt.

45

2.4 General a.D. Iwolgin in Dostojewskis Roman „Der Idiot“

Wenn im Folgenden das Beispiel der Figur des Generals a. D. Iwolgin aus Dostojewskis Roman *Der Idiot* vorgestellt wird, geht es um das, was ich oben das Leitkriterium für die Diagnose genannt habe. Es soll jetzt nochmals ausführlich zur Sprache kommen. Ich verdanke das Beispiel einem Internet-Aufsatz von Christoph Garstka, der sich ausführlich mit Dostojewski und der Pseudologia Phantastica beschäftigt.²¹

Wir stehen am Anfang des Romans, wo Fürst Myschkin, der Idiot, mit der Bahn aus der Schweiz kommend in St. Petersburg eintrifft. Er trifft bald schon einen gewissen Gawrila Ardalionowitsch Iwolgin, dessen Vater verarmte, weshalb die Familie Zimmer vermietet. Fürst Myschkin kann nun dort ein Zimmer beziehen und trifft auf diesen Vater, um den es hier geht. Er war General, wurde aber, aus nicht genannten Gründen, jedenfalls ohne Ehre, aus dem Dienst entlassen und darf nur das kleinste Zimmer bewohnen. Auch darf er „nur durch die Küche und über die Hintertreppe“ ein- und ausgehen.²² Die Familie schämt sich seiner.

Bei dieser ersten Begegnung erscheint General a.D. Iwolgin dem Fürsten etwas heruntergekommen und in Gestik wie Ausdruck maniert. Iwolgin habe „den heftigen Wunsch erkennen“ lassen, „durch Würde sein Gegenüber zu beeindrucken“:²³ Der Dialog beginnt so:

„Er! Er ist es!“ sprach Iwolgin leise, aber feierlich. „Er, wie er leibt und lebt! Ich hörte, da wird der vertraute und meinem Herzen teure Name wiederholt, und ich musste der unwiederbringlichen Vergangenheit gedenken ... Fürst Myschkin?“

46

„Jawohl.“

„Lwogin, General a.D. und unglücklich. Und Ihr Vor- und Vatersname, wenn ich fragen darf?“

„Lew Nikolajewitsch“.

„Jawohl, jawohl! Der Sohn meines Freundes und Gefährten, man könnte sagen, aus meinen Kindertagen, der Sohn von Nikolaj Petrowitsch?“

„Mein Vater hieß Nikolaj Lwowitsch.“

„Lwowitsch“, korrigierte sich der General, aber ohne unziemliche Eile, mit vollkommener Sicherheit, als hätte er keineswegs etwas vergessen, sondern sich nur zufällig versprochen. Er setzte sich und zog den Fürsten, dessen Hand er ergriff, ebenfalls neben sich auf das Sofa. „Ich habe Sie auf meinen Armen getragen.“

„Ist das möglich? Mein Vater ist schon vor 20 Jahren verstorben.“

„Richtig; vor zwanzig Jahren, vor zwanzig Jahren und drei Monaten. Wir drückten zusammen die Schulbank; dann wurde ich gleich Soldat.“

„Mein Vater war auch Soldat, Second-Lieutenant beim Wassilkowskij-Regiment.“

„Beim Belomirskij. Die Versetzung zum Belomirskij-Regiment traf fast einen Tag vor seinem Tode ein. Ich war zugegen und segnete ihn, als er in die Ewigkeit einging.“

Ihre Frau Mutter ...“ Der General hielt inne, wie von einer traurigen Erinnerung übermannt.

„Ja, auch sie ist ein halbes Jahr später an einer Verkühlung gestorben“, sagte der Fürst.

„Nein, keine Verkühlung. Glauben Sie einem alten Mann. Es war keine Verkühlung. Ich war zugegen, ich habe auch sie zur ewigen Ruhe geleitet. Der Gram um ihren Fürsten war es, und keine Verkühlung. Ja, ja, auch die Fürstin bleibt mir ewig in Erinnerung! Oh, unsere Jugend! Ihre wegen wären der Fürst und ich, Freunde seit Kindertagen, beinahe aneinander zu Mördern geworden.“

Iwolgins erzählt im Folgenden mit allen dazugehörigen Details, dass er selbst sich in Myschkins Mutter verliebt habe, er dann von Myschkins Vater herausgefordert worden sei, sie einander die Pistole in die Herzgegend gedrückt und dann in Tränen ausgebrochen seien. Beide hätten gerufen: „sie ist Dein“ und seien einander in die Arme gefallen.²⁴

47

Das Leitkriterium des Sich-Anschmiegens wird in dieser Sequenz meisterhaft vorgeführt: Jeder Einwand des Fürsten, jede seiner Korrekturen werden von Iwolgins mit einer leichten Verschiebung pariert, mit einer Verschiebung, die es erlaubt, den Fürsten wieder „ganz Ohr“ zu haben. Zur Steigerung der Glaubhaftigkeit seiner Geschichte bringt Iwolgins scheinbare Präzisierungen (20 Jahre und drei Monate) ein. Zudem versucht er, sich vortastend, dem Fürsten Informationen zu entlocken, um jeweils weiterfahren zu können. Er erwähnt z.B. seufzend den Namen der Mutter und wartet, bis der Fürst von ihrem Tod spricht, um dann um diesen Tod herum eine weitere Geschichte – mit sich selbst natürlich wieder im Mittelpunkt – auszuspinnen.

General Iwolgins will in der Familie des Fürsten partout eine zentrale Rolle gespielt haben. Er duldet nicht, dass diese Rolle zusammenbricht und er selbst unter „ferner liefen“ subsumiert werden könnte. Die Geschichte ist gleichsam auf Myschkin massgeschneidert, wie auch Roswitha ihre Geschichten auf jene zuschnitt, die sie für sich einnehmen und an sich binden wollte.

General Iwolgins hat kurz nach dem erwähnten Auftritt einen zweiten: In diesem erzählt er der neu angekommenen Nastassja Filippowna – einer überspannten und auf ihre Weise tragischen Person – die legendäre Geschichte mit dem Bologneserhündchen. Er kündigt die Geschichte wiederum erst abtastend an und beginnt mit der Erzählung erst, als Nastassja versichert, sie um jeden Preis hören zu wollen.

Die Geschichte handelt ausführlich von der Begegnung Iwolgins mit zwei Damen, die einige Zeit zuvor im selben Zugabteil mit ihm gefahren seien. Sie hätten, erzählt er, englisch miteinander gesprochen. Die eine sei hellblau gekleidet gewesen und habe ein Bologneserhündchen auf dem Schoß gehabt. Er

48 selbst habe – mit leicht schlechtem Gewissen – aus dem offenen Fenster hinaus geraucht. Nach einer gewissen Zeit aber habe die Dame mit dem Hündchen völlig unerwartet seine Zigarre gepackt und aus dem Fenster geworfen, worauf er, Iwlgjin, das Bologneserhündchen am Genick gefasst und ebenfalls – der Zigarre nach – aus dem Fenster hinausbefördert habe.

Die Geschichte hätte zur Erfolgsstory des Abends werden könnte, wenn Nastassja Filippowna nicht genau dieselbe Geschichte kurz zuvor in der „Indépendance“ gelesen hätte: Das Ereignis habe sich, sagt sie, auf der Rhein-Eisenbahn in einem Waggon, zwischen einem Franzosen und einer Engländerin zugetragen: „Dieselbe Zigarre, dasselbe Bologneserhündchen, alles aus dem Fenster gefeuert, und schliesslich nahm die Geschichte dasselbe Ende. Sogar das Kleid war hellblau!“

Auch die Geschichte mit dem Bologneserhündchen war ganz auf das Publikum, allen voran auf die exaltierte Nastassja Filippowna zugeschnitten. Iwlgjin wollte ihr zu erkennen geben: Wir beide sind aus demselben Schrot und Korn.

3. *Die Pseudologia Phantastica als Bewältigungsversuch der Scham*

Dostojewski arbeitet mit seiner Figur von Iwlgjin nicht nur das Hauptcharakteristikum der später entstandenen Diagnose heraus, er betont nicht nur das Bedürfnis nach Anerkennung, sondern verknüpft dieses Bedürfnis mit der Scham. Diese erscheint allerdings nicht bei Iwlgjin selbst oder nur sehr selten – wenn er vorübergehend die Kontrolle verliert – sie erscheint, delegiert, bei den Familienmitglieder und den Mitgliedern der Gesellschaft, die seine Auftritte peinlich finden.

Im Roman lügen allerdings fast alle, und auch die Scham wird immer wieder erwähnt. Das Gesellschaftsleben der damaligen russischen Oberschicht wird vom Autor mit diesen beiden Begriffen geradezu charakterisiert. Auch im *Tagebuch eines Schriftstellers* soll sich Dostojewski mit Lüge und Scham beschäftigt haben.²⁶ Er beschreibt dort offenbar das Gesprächsverhalten von Gästen in einer russischen Gesellschaft und bemerkt polemisch, dass ausnahmslos jeder übertreibe und die

Wahrheit verfälsche, denn keiner wolle als prosaisch und dumm gelten. Der Russe habe nämlich „in Wahrheit“ eine tiefe Scham vor sich selbst, weshalb er sich in der Gesellschaft verstelle. Dostojewski bringt dies mit Peter I und seinem westlich orientierten Reformwillen in Verbindung. Seither „sei die Natürlichkeit der Verstellung gewichen, man möchte gerne Franzose, Engländer oder Deutscher sein, man schäme sich nämlich seines Russentums“.²⁷

49

Dostojewskis Gedanken über die russische Seele werden hier nicht weiter verfolgt. Die Scham aber soll den Verständnishorizont für die Pseudologia Phantastica bilden. Denn, wer sich hochstilisiert, fühlt sich auf irgendeine Weise niedrig; er schämt sich seiner und sucht Wege, diese Scham zu überspielen. Im Hintergrund der Pseudologia Phantastica steht somit nicht einfach nur eine Störung sondern ein Thema, das zum Menschsein gehört: Die Scham in Anbetracht des „Blicks des Andern“.

Wenn ich vom „Blick des Andern“ rede, rekurriere ich auf die Scham als Grunderfahrung, wie sie Alice Holzhey, beispielsweise im Heft *Die Scham in Philosophie, Kulturanthropologie und Psychoanalyse* sorgfältig herausgearbeitet hat.²⁸ Diesem Beitrag gemäss verweist uns die Scham auf unsere menschliche Seinsverfassung: Das heisst, ich erfahre „in der Scham, dass ich für den anderen bzw. im Blick des Anderen bin und zu sein habe.“²⁹ Unter diesem ontologischen Gesichtspunkt geht es bei der Scham um den Menschen als Gemeinschaftswesen, das unabwendbar der Wertung eines andern ausgesetzt ist. Voraussetzung dieser Erfahrung ist die spezifisch menschliche Fähigkeit sich auf sich selbst und die Welt beziehen zu können.

Damit habe ich als Jungsche Psychotherapeutin ein daseinsanalytisches Konzept beigezogen. Die Begründung für diesen Schritt und den theoretischen Unterschied zwischen daseinsanalytischer und Jungscher Sichtweise beleuchte ich in meinem Beitrag zur Festschrift für Alice Holzhey, die als Sonderausgabe des Bulletins in diesem Jahr erscheint. Hier sei nur erwähnt, dass Holzhey sich bei ihrer Darstellung auf Sartres hochkomplexe Analyse des Blicks bezieht, während ich die Grunderfahrung der Scham anhand einer Darstellung der christlichen Paradieses-

- 50 geschichte vorstelle. Ich bleibe somit insofern bei der Jungschen Psychologie als auch ich davon ausgehe, dass sich Bild Darstellungen zur Erschliessung seelischer Verfasstheiten besonders gut eignen.



4. *Die Darstellung der Scham an der sogenannten Bernwardstür*

Es handelt sich um einen Ausschnitt aus der Bronzetür der Kirche von Hildesheim. Die Tür wurde zu Beginn des 11. Jahrhunderts von Bischof Bernward in Auftrag gegeben und war künstlerisch wohl auch von ihm inspiriert. Sie besteht aus bronzenen Kassettenbildern, die untereinander und übereinander angeordnet sind. Auf dem linken Flügel sind Szenen aus dem Alten Testament, auf dem rechten Szenen aus dem Neuen Testament abgebildet.³⁰

Mir geht es um das vierte Bild auf der linken Seite, das die Folgen des Sündenfalls präsentiert. Die drei vorausgegangenen Bilder zeigen: a) Adams Erschaffung im Paradies und die Extraktion Evas aus seiner Rippe, b), die Zusammenführung

von Eva und Adam und c) den Sündenfall. Der Mensch ist somit von Anfang an als zoon politikon gedacht.

51

Im vierten Bild sehen wir nun, was „Gemeinschaftswesen“ bedeutet: Beide halten das berühmte Feigenblatt vor die Scham und führen mit der noch freien Hand eine Zeigebewegung aus. Diese Bewegung ist eine Form der Weiterweisung. Adam weist auf Eva und Eva auf das Drachen-Schlangengebilde am Boden. Die Weiterweisung kommt von der göttlichen Figur her, die mit ihrem drohenden Fingerzeig den Anstoss für die Kettenreaktion gibt. Es geht um Schuldzuweisung. Die Hintergrundgeschichte ist bekannt: Gott schuf den Paradiesesgarten und setzte alles hinein, was zum Sündenfall, das heisst zum Erkennen von Gut und Böse, notwendig war: den Feigenbaum zur Lieferung des Blattes, den Apfelbaum als Baum der Erkenntnis, die beiden ersten Menschen, die Schlange als Verführerin und schliesslich den göttlichen Fingerzeig als Repräsentant des Tabus.

Ich nehme das Tabu als grundlegende Ordnung eines Systems, in unserem Fall als Ordnung, wie im Paradies zu leben ist. Diese, immer nur phantasierte, nie dagewesene Ordnung ist nur negativ festlegbar: Es ist die Lebensweise, bei der die Erkenntnis von Gut und Böse, wir könnten auch sagen, die Möglichkeit, sich Differenzen bewusst zu werden und diese zu bewerten, fehlt. Im Paradies ist alles selbstverständlich da. Das Verbot weist nun aber bereits über diese Seinsweise hinaus, – es ist die Voraussetzung der Übertretung.³¹

Durch den Tabubruch werden Adam und Eva menschliche Wesen, die sich vom Tier dadurch unterscheiden, dass sie Differenzen sehen und bewerten können. Mit dieser Unterscheidungsfähigkeit tritt die Scham ins Bewusstsein und werden Bewältigungsversuche ausgedacht.

Die Scham ist in dieser Darstellung als Grundlage menschlichen Zusammenlebens ausgewiesen, und es wird auch gezeigt, dass sie sogleich überdeckt wird. Die Verdeckungsgeste aber hält die Scham auch bewusst, denn das Feigenblatt fällt derart ins Auge, dass es den Blick bzw. die Phantasie geradezu zum Verdeckten führt. Vielleicht wird deshalb die Scham noch auf zweite Weise, mittels Schuldzuweisung zu bewältigen versucht. Diese Transformation der Scham in

52 Schuld, wie sie für das Christentum charakteristisch ist, lenkt vom Ausgesetzt- und damit Ausgeliefert-Sein ab. Fortan hat man es mit der Schuld zu tun, die sich sühnen oder weitergeben lässt. Scham ist unabweisbar; sie muss bei allen Überdeckungsversuchen letztlich ausgehalten werden.

Im Ursprung jeder menschlichen Beziehung, modern ausgedrückt, im Ursprung der Intersubjektivität, bevor das Spiel der Intersubjektivität überhaupt beginnt, steht dieses gegenseitige Ausgeliefert-Sein. Es konstituiert den Menschen als Gesellschaftswesen und manifestiert sich in seinem Negativaspekt als „unabweisbarer Skandal“.³²

Das Skandalon dabei ist, dass ich die Wertung des Andern nie zum vornherein kenne, ich es also, wie immer ich mich verhalte, nicht bestimmen kann, was der andere wählt. Er kann ans Licht zerrén und ablehnen, was mich an mir ohnehin stört, er kann aber auch ablehnen, was ich an mir liebe.

Die Pseudologia Phantastica ist einer der vielen möglichen Versuche, den Blick des Andern zu vermeiden. Im Bild des Sündenfalls gesprochen, ist sie der Versuch, die seelische Situation, die nach dem Feigenblatt ruft, präventiv zu verhindern. Tania Head, General Iwolgin, Roswitha und Bleulers Patient: sie alle verstecken sich in einer Geschichte, in der sie selbst eine herausragende Rolle spielen, womit sie den Andern als Andern eliminieren. Der Andere wird in die voraus kalkulierte Bewunderung versetzt. So gesehen ist die Pseudologia Phantastica die vorgreifende Verhinderung menschlicher Beziehung, sofern Beziehung auf dem Prinzip des Verschiedenseins beruht.

5. *Narzisstische Persönlichkeitsstörung und Schamproblematik*

Wer im DSM-V das Kapitel „Narzisstische Persönlichkeitsstörung“ aufschlägt und die diagnostischen Merkmale durchgeht, kann leicht erkennen, dass die Pseudologia Phantastica eine Spezialform dieser Diagnose ist. Sie wird zwar im betreffenden Kapitel nicht erwähnt, doch treffen die Kriterien auf diese Diagnose zu: das

Grandiositätsgefühl, das Besetztsein von Phantasien grenzenlosen Erfolgs, das Gefühl der Einzigartigkeit, das Verlangen nach Bewunderung, die übertriebenen Erwartungen, das Ausbeuterische in der Beziehung, der Mangel an Empathie, die Arroganz in der Verhaltensweise und das Thema Neid.³³ Wir werden auf ein Phänomen verwiesen, das ausschliesslich pathologische Züge erhält.

53

Wer sich der Pseudologia Phantastica vom Begriff der Scham her nähert und Scham als grundlegende menschliche Erfahrung nimmt, die schwer zu bewältigen ist, gibt dem Phänomen eine andere Note. Hinter der Krankheit oder Verhaltensauffälligkeit scheint ein Grundthema des Menschseins auf, das wir alle zu bewältigen haben.

Auch wer das Thema von Jungs archetypischen Bildern her betrachtet, vom Gedanken her also, dass Urbilder unsere Verhaltensweisen immer mitbestimmen, geht davon aus, dass hinter der so merkwürdigen Strategie etwas Ur-Menschliches und damit Allgemeinmenschliches erfahrbar wird.

Die Pseudologia Phantastica bleibt zwar in beiden, der Jungschen wie der daseinsanalytischen Sichtweise, noch immer der Versuch, sich auf ungewöhnliche, ja empörende Weise mit fremden Federn zu schmücken, doch wird die menschliche Beziehung selbst zum unausweichlichen und damit noch weit empörenderen Skandalon.

- 1 Nietzsche, Friedrich, Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn. In: KSA I: Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870 – 1873. Kritische Studienausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, S. 876- 90.
- 2 Nietzsche, S. 876.
- 3 Nietzsche, S. 880-881.
- 4 Mahon, J.E., The Definition of Lying and Deception. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy (2008).
- 5 Die Geschichte der Tania Head ist in Wikipedia, s.v. Tania Head zusammengestellt. Meine Zusammenfassung stützt sich auf diesen Text.

- 54
- 6 Obwohl die Pseudologia Phantastica diagnostisch bekannt ist, kann in den modernen Diagnose-Manualen keine sorgfältige Beschreibung ihrer Kriterien gefunden werden. Es muss auf ältere Abhandlungen rekurriert werden, allem voran auf die Untersuchungen von Anton Delbrück, die im folgenden Kapitel zusammengefasst werden. Gut beschrieben wird die Diagnose auch im Lexikon der Psychiatrie. Gesammelte Abhandlungen der gebräuchlichsten psychiatrischen Begriffe, hrsg. von Christian Müller, Springer Berlin 1986, 2. Auflage.
 - 7 Ein ebenfalls berühmt gewordenes Beispiel für eine derartige Pseudologia Phantastica ist das Buch von Benjamin Wilkomirski mit dem Titel: „Bruchstücke: Aus einer Kindheit 1939 – 1948“ (1995). Das Buch schildert bewegende Lebenserinnerungen des Autors als Holocaust-Überlebenden. In Wirklichkeit ist der Autor der Schweizer Bruno Dösseker, der 1941 geboren wurde und weder jüdischer Abstammung noch je in einem Konzentrationslager war.
 - 8 Internationale Klassifikation psychischer Störungen: ICD-10, Kapitel V (F): klinisch-diagnostische Leitlinien / Weltgesundheitsorganisation, Huber Bern, 2. Auflage, 1993, s.v. „Artifizielle Störung“ (F68.1)
 - 9 ICD-10, F68.1.
 - 10 Bleuler, Eugen, Lehrbuch der Psychiatrie, Springer Berlin 1979, S. 562.
 - 11 ICD-10, F68.1
 - 12 Delbrück, Anton, Die pathologische Lüge und die psychisch abnormen Schwindler. Eine Untersuchung über den allmählichen Übergang eines normalen psychologischen Vorgangs in ein pathologisches Symptom. Stuttgart, Enke 1891.
 - 13 Delbrück, S. 14-22.
 - 14 Delbrück, S. 22-32.
 - 15 Es ist dies nicht die Phänomenologie, wie sie in der ICD-10 vertreten wird. In der ICD-10 werden die Kriterien für eine Krankheit kontextfrei aneinandergereiht und zusammengezählt.
 - 16 Delbrück, S. 31.
 - 17 Delbrück, S. 26.
 - 18 Anschmiegsamkeit ist zwar durchaus auch ein Charakteristikum von abhängigen Menschen, doch stellen sich diese in der Regel nicht als besonders bedeutende Menschen dar. In der Dependenz ordnet man sich vielmehr Menschen unter, die für besonders bedeutend gehalten werden und gibt die Verantwortung an sie ab.
 - 19 Delbrück, S. 26.
 - 20 Delbrück, S. 13.
 - 21 Garstka, Christoph, Der Lügengeneral Iwolgjin in Dostojewskijs Roman *Der Idiot*. <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/6938/1/Luegengenerallwolgin.pdf>
 - 22 Dostojewski, Fiodor Michailowitsch, „Der Idiot“. Roman. Aus dem Russischen übersetzt von Swetlana Geier. Fischer Frankfurt am Main 2010, S. 132.
 - 23 Der Idiot, S. 138.
 - 24 Der Idiot, S. 142.
 - 25 Dostojewski, Der Idiot, S. 162.

- 26 Garstka, S. 6.
- 27 Garstka, S. 7.
- 28 Die Scham in Philosophie, Kulturanthropologie und Psychoanalyse, hrsg. von Georg Schönbächler, Collegium Helveticum Heft 2, Zürich 2006.
- 29 Die Scham, S. 19.
- 30 Damit entsteht neben dem vertikalen Verweisungszusammenhang innerhalb der Testamente auch ein horizontaler zwischen Altem und Neuem Testament: Das Alte Testament ist Präfiguration des Neuen.
- 31 Das Tabu-Verbot erscheint in zahlreichen Mythen und Märchen; sobald es explizit als Verbot auftritt, wissen wir, dass für die Übertretung alles vorbereitet ist. Erinnert sei nur an die verbotene Tür im Märchen „Blaubart“.
- 32 Sartre, Jean-Paul, Das Sein und das Nichts, Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Reinbek bei Hamburg 1999. Zit. nach Holzhey, S. 19.
- 33 DSM-IV, 301.81 (F60.8), S. 743-747.

Heideggers Wege. Ein psychologischer Versuch. (Messkirch 1889 – Freiburg 1976)

Forumsvortrag vom 4. Juli 2013

56 Norbert Vogt

Ich möchte gerne darstellen, welche inneren Wege Heidegger im Verlauf seines langen Lebens gegangen ist, wie er sich auf seine ganz eigene Weise von der traditionell religiösen Denkweise seines heimatlichen Umfelds distanziert hat, in welcher das Leben des Menschen und dessen Welt klar strukturiert gewesen war. Bezugnehmend auf die verschiedenen Phasen seines Denkweges, die sich aus den verschiedenen Bänden der Gesamtausgabe herauskristallisieren lassen, will ich sein Bemühen um eine eigenständige Sichtweise in den folgenden fünf Schritten aufzeigen.

1. Einleitung: Vielerlei Wege
2. Die Auseinandersetzung mit der Herkunft
3. Die Lebenserfahrung als Ausgangspunkt und Ziel seiner Philosophie
4. Der Horizont menschlicher Erkenntnis
5. Wo finden wir Gewissheit und Sicherheit?

1. *Einleitung: Vielerlei Wege*

Bei Heidegger ist sehr oft die Rede vom Weg: vom Unterwegsein, vom Feldweg, Denkweg, Umweg, Rückweg, Verkehrsweg, Holzweg. Ja sogar seine Schriften wollte Heidegger als „Wege – nicht Werke“ verstanden wissen. Dies schrieb er an den Anfang des 1. Bandes der Gesamtausgabe seiner Schriften. So trägt auch der Band 12 den Titel *Unterwegs zur Sprache*.¹ Im Band 66 findet sich der kurze Aufsatz *Mein bisheriger Weg*. Darin schreibt Heidegger:

„Nie war dieser Weg vorausgewusst, sondern er blieb schwankend und umstellt von Rückschlägen und Irrwegen. Aber immer wieder wurde das Suchen auf die *eine* Bahn gedrängt und zur wachsenden Klarheit gezwungen. Doch keine Stufe der Besinnung bekommt zu wissen, was eigentlich vor sich geht.

Mein bisheriger Weg...gestossen von den Notwendigkeiten der ursprünglichsten Entscheidungsfragen unserer abendländischen Geschichte.“²

57

Seinem verstorbenen Freund Kurt Bauch widmete er den Band 9 *Wegmarken* mit folgenden Zeilen:

„...bestimmt mich, diesen Sammelband von Arbeiten – / eine Reihe von Auf-
enthalten im Unterwegs / ... – dem verstorbenen / Freund zu widmen.“³

Weiter finden sich im 13. Band mit dem Titel *Aus der Erfahrung des Denkens 1910 – 1976*⁴ Aufsätze mit folgenden Titeln: *Wege zur Aussprache* (1937)⁵, *Der Feldweg* (1949)⁶, *Holzwege* (1949)⁷.

Normalerweise verstehen wir unter Holzweg, wie z.B. im Ausdruck „auf dem Holzweg sein“, dass jemand auf dem falschen Weg ist. Für Heidegger bedeutet Holzweg jedoch etwas anderes. So schreibt er im Vorwort zu seiner Schrift *Holzwege*:

„Holz lautet ein alter Name für Wald. Im Holz sind Wege, die meist verwachsen
jähr im Unbegangenen aufhören. Sie heissen Holzwege.

Jeder verläuft gesondert, aber im selben Wald. Oft scheint es, als gleiche einer
dem anderen. Doch es scheint nur so. Holzmacher und Waldhüter kennen die
Wege. Sie wissen, was es heisst, auf einem Holzweg zu sein.“⁸

Auf dem Holzweg zu sein bedeutet für ihn somit ein sich Vortasten auf verschlun-
genen Wegen. So schreibt er 1974 anlässlich des letzten Besuches seines Freundes
Fridolin Wiplinger unter dem Titel: ...was einst dem Parmenides gesagt wurde:
„Der Pfad des Denkens verläuft weit ab ausserhalb der gewohnten Verkehrswege
des Menschen.“⁹

Wenn nun bei Heidegger so oft vom „Weg“ die Rede ist, kommt uns dabei
auch jener Irrweg in den Sinn, als welchen man wohl sein Engagement für die
NSDAP als Rektor der Universität Freiburg in den Jahren 1933 – 34 bezeichnen
kann. Wenn er sich in der Öffentlichkeit auch mit Selbstkritik zurückgehalten hat,
so gestand er gemäss dem Briefwechsel mit Karl Jaspers diesem in seinem Brief
vom 1. Juli 1935 aber doch folgendes ein: „...sind mir auch zwei Pfähle – die
Auseinandersetzung mit dem Glauben der Herkunft und das Misslingen des Rek-

58 torats – gerade genug an solchem, was wirklich überwunden sein möchte.“¹⁰ Ich vermute, mit den zwei Pfählen dürfte sich Heidegger auf die Bibel beziehen, genauer gesagt auf den Korintherbrief des Apostels Paulus (2 Kor. 12,7), in dem Paulus folgende Zeilen geschrieben hatte: „Damit ich mich wegen der einzigartigen Offenbarungen nicht überhebe, wurde mir ein Stachel ins Fleisch gestoßen... damit ich mich nicht überhebe.“

Ist bei Paulus von *einem* Stachel im Fleisch die Rede, so spürte Heidegger in sich nicht nur einen Stachel, sondern gar gleich zwei Pfähle, die ihn hätten davon abhalten sollen, überheblich zu sein. Haben nun die zwei Pfähle ihn wirklich davon abgehalten, überheblich zu sein? Wohl kaum. So diagnostizierte der Psychiater Matussek bei ihm einen unbändigen Ehrgeiz.¹¹

Über den einen Pfahl, den Heidegger als das „Misslingen des Rektorats“ Jaspers gegenüber genannt hatte, ist sehr viel publiziert worden. Heideggers Verhalten in der Zeit des Nationalsozialismus war und ist immer noch Gegenstand einer breiten Forschungskontroverse. Hier will ich von den verschiedenen Meinungen und Beurteilungen, die Thomä¹² zusammengetragen hat, nur zwei Aspekte erwähnen, unter welchen sein damaliges Verhalten beurteilt wird:

1. Die Frage nach der Eigenständigkeit des philosophischen Werks, d.h. ob Heideggers Philosophie unabhängig von seiner Person und dem Engagement für den Nationalsozialismus gesehen werden kann.
2. Inwieweit Heidegger als Person Nationalsozialist war.

Ich möchte davon absehen, den vielen Beurteilungen noch eine weitere hinzuzufügen. Im Folgenden will ich mich auf Heideggers sogenannten zweiten „Pfahl“ konzentrieren, nämlich was er die Auseinandersetzung mit dem Glauben der Herkunft genannt hatte.

In den Publikationen über Heidegger und seine Persönlichkeit, teils mit Enthüllungen aus der Intimsphäre, wie z.B. in Safranskis *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*¹³ und Fischers *Martin Heidegger. Der gottlose Priester*¹⁴,

ist mir eine Grundkomponente in seinem Leben bisher zu kurz gekommen. In den Schriften Heideggers findet sich meines Wissens nur an einer einzigen Stelle ein ganz persönlicher Bezug zu seinem Leben und Werk.

59

2. Die Auseinandersetzung mit der Herkunft

Im Band 66 der Gesamtausgabe mit dem Titel *Besinnung* findet sich im Anhang ein „Rückblick auf den Weg“, der nur wenige Seiten umfasst und als „Mein bisheriger Weg“ gekennzeichnet ist. Diesen Rückblick schrieb Heidegger in den Jahren 1937/38. Er überschaut darin seinen bisherigen Weg des Denkens von seiner Dissertation im Jahr 1913 bis zu seinem Buch *Beiträge zur Philosophie 1936 – 38*. An dem Punkt, wo er seine Auffassung vom Stellenwert seines Werkes *Sein und Zeit* für diesen Weg darlegt, wird er ungewöhnlich persönlich und legt folgendes Bekenntnis ab:

„Und wer sollte verkennen, dass auf diesem ganzen bisherigen Weg verschwiegen die Auseinandersetzung mit dem Christentum ging – eine Auseinandersetzung, die kein aufgegriffenes „Problem“ war und ist, sondern Wahrung der eigenen Herkunft – des Elternhauses, der Heimat und der Jugend – und schmerzliche Ablösung davon in *einem*. 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. Die Marburger Zeit brachte dazu noch die nähere Erfahrung eines protestantischen Christentums – alles aber schon als Jenes, was von Grund aus überwunden, nicht zerstört werden muss.

Es ist nicht schicklich, von diesen innersten Auseinandersetzungen zu reden, die nicht um Fragen der Dogmatik und der Glaubensartikel sich drehen, sondern nur um die eine Frage, ob der Gott vor uns auf der Flucht ist oder nicht und ob wir selbst dieses noch wahrhaft und d.h. als Schaffende erfahren...

Wie viele von denen, die heute in der „Philosophie“ als Gelehrte sich hervortun,

60 sind noch gemäss ihrer Herkunft getragen und gestossen von den Notwendigkeiten der ursprünglichsten Entscheidungs-fragen unserer abendländischen Geschichte?...

Wer nicht wahrhaft verwurzelt war und zugleich vom Fragen gestossen wurde, wie mag der die Entwurzelung wirklich erfahren? Und wie kann einer, der diese Erfahrung nicht aussteht, von Grund aus auf eine neue Gründung sich besinnen, die keine blosser Abkehr vom Alten und Gier nach Neuem ist, aber noch weniger eine schwächliche Vermittlung und Ausgleichung, sondern eine schaffende Verwandlung, in der alles Anfängliche in die Höhe seiner Gipfel hinaufwächst?

Aber weil die innersten Erfahrungen und Entscheidungen das Wesentliche bleiben, deshalb müssen sie aus der Öffentlichkeit herausgehalten werden.“¹⁵

Nicht der Öffentlichkeit, aber doch sich selber im stillen Kämmerlein seiner privaten Notizen gesteht Heidegger ein, welche grosse Herausforderung für ihn seine Auseinandersetzung mit dem Christentum, wie er es in seiner Herkunftsfamilie und deren Umwelt kennengelernt hatte, gewesen war. Ursprünglich verwurzelt und zugleich von Fragen gestossen, erlebt er sich schliesslich als entwurzelt. Dieses Gefühl der Entwurzelung erwies sich für ihn als innerer Anstoss, nach einem neuen Fundament für sich selber zu suchen. Wie Robert Musil diesen Prozess in seinem Buch *Mann ohne Eigenschaften* beschrieb, traf das auch auf Heidegger zu: „Es muss der Mensch in seinen Möglichkeiten, Plänen und Gefühlen zuerst durch Vorurteile, Überlieferungen, Schwierigkeiten und Beschränkungen jeder Art eingeengt werden wie ein Narr in seiner Zwangsjacke, und erst dann hat, was er hervorbringen vermag, vielleicht Wert, Gewachsenheit und Bestand.“¹⁶

Das zuvor zitierte Bekenntnis hat Heidegger nach *Sein und Zeit* abgelegt. Der Zeitpunkt der verschwiegene Auseinandersetzung mit dem Christentum seiner Herkunft beginnt aber nicht erst nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit*. Er liegt viel weiter zurück. Heidegger verweist ja auf den Zustand, als er noch „wahrhaft verwurzelt war und zugleich vom Fragen gestossen“. Der innere Konflikt dürfte sich schon in der Zeit vor dem Wechsel vom Studium der Theologie hin zur Konzentration auf die Philosophie bemerkbar gemacht haben, nämlich während des

äusserst kurzen Noviziats bei den Jesuiten. Das Noviziat war eine Zeit der gegenseitigen Prüfung vor dem Eintritt in den Jesuitenorden. Diese Probephase wurde nach 14 Tagen von Seiten der Jesuiten beendet. Heidegger soll damals unter Herzbeschwerden gelitten haben. Damals schon dürften sich die unterirdischen Erdstöße, von welchen Heidegger redete, bemerkbar gemacht haben. Weiterhin ist die Rede von Herzbeschwerden im Lebenslauf, den Heidegger anlässlich seiner Habilitation 1915 verfasst hatte. Damals schrieb er: „Mein früher durch zu viel Sport entstandenes Herzleiden brach so stark aus, dass mir eine spätere Verwendung im kirchlichen Dienst als äusserst fraglich hingestellt wurde. Daher liess ich mich im Wintersemester 1911 auf 1912 bei der naturwissenschaftlich-mathematischen Fakultät inskribieren.“¹⁷ Heidegger muss sich in jener Lebensphase hin- und hergerissen gefühlt haben. In seinen frühesten Texten vertrat er nach aussen hin noch einen sehr traditionellen katholischen Standpunkt, wie z.B. in seiner Rede über Abraham a Santa Clara¹⁸, den verschiedenen Buchrezensionen aus dem Jahr 1910, wo er z.B. vom „hohen Glück des Wahrheitsbewusstseins“ schwärmte und an die Worte von Görres erinnerte: „Grabe tiefer und du wirst auf katholischen Boden stossen.“ Weiter: Es „treten die Grundwahrheiten des Christentums in ihrer ewigen Grösse dem katholischen Studenten vor die Seele, wecken Begeisterung, erinnern ihn daran, ‘was wir haben’.“¹⁹ Einerseits kann man diese Texte des jungen Theologiestudenten²⁰ als Ausdruck seiner Prägung durch die Gedankenwelt verstehen, in die er hineingewachsen war und die er als selbstverständlich übernommen hatte. Andererseits dürfte sich bei ihm mit den Herzbeschwerden eine Richtungsänderung angemeldet haben, die er zu jener Zeit noch nicht bewusst anzunehmen gewillt oder fähig war. Jahre später verschob er die damaligen inneren Konflikte von der emotionalen auf die intellektuelle Ebene. So schrieb er dann in *Vita* (1922): „Im Verlauf der ersten Semester hatte mein theologisch-philosophisches Studium eine solche Richtung genommen, dass ich im Frühjahr 1911 aus dem Konvikt austrat und das theologische Studium aufgab, da ich den damals zur ausdrücklichen Forderung erhobenen „Modernisteneid“ nicht auf mich nehmen konnte.“²¹ Die Auseinandersetzung mit dem Christentum seiner Herkunft war für Heidegger

62 nicht einfach eine rein intellektuelle, sondern für ihn war sie verbunden mit der schmerzhaften Ablösung vom geistigen Horizont seiner Herkunft. Der Boden, auf welchem er gestanden und sich wie selbstverständlich bewegt hatte, war ihm entzogen worden; er hatte sich unter ihm aufgelöst. Die traditionelle theologische Rede von Gott berührte ihn nicht mehr. Dieser Gott war für ihn nicht mehr präsent, wie er damals in der gelebten katholischen Welt des „Elternhauses, der Heimat und der Jugend“ noch präsent gewesen war. So sah er sich mit der Frage konfrontiert, ob dieser Gott etwa vor ihm geflohen war. Hatte er sich in seinen ersten Publikationen zu Beginn seiner Freiburger Universitätslaufbahn noch als Theologe und als katholischer Philosoph bezeichnet, so fand allmählich eine Wende in seinem Denken statt. In den Worten Essers hin „zu einer von konfessionellen Voraussetzungen losgelösten Philosophie und zur Abkehr von einem an die Institution der katholischen Kirche gebundenen Glauben. Den Glauben seiner Herkunft...verloren zu haben, hat er niemals ganz überwunden“.²²

3. *Die Lebenserfahrung als Ausgangspunkt und Ziel seiner Philosophie*

Der Verlust seiner geistigen Heimat und die damit verbundene persönliche Not hat Heidegger angetrieben, ein neues Fundament zu suchen. Sein Abwenden von der traditionellen Metaphysik hing gemäss Schulz mit seiner Einsicht zusammen, „dass der Mensch nicht mehr von einem Absoluten und Unendlichen her gedeutet werden“ kann.²³ Diese persönliche Erfahrung prägte dann auch die Eigenart seines Zugangs zur Philosophie und seines Umgangs mit den Philosophen. So erachtete er mit Kierkegaard die metaphysische Deutung des Menschen von einem Absoluten her als eine Form der Selbstentfremdung. Der Mensch in seinen alltäglichen Verhaltensweisen und in seiner Endlichkeit wurde für ihn zum entscheidenden Thema, in Abgrenzung zu den sogenannten „ewigen Wahrheiten“ der scholastischen Schulphilosophie, in deren Geist er erzogen worden war. Vor dem Hintergrund seiner persönlichen Erfahrung ist wohl auch das Engagement zu

verstehen, mit welchem Heidegger sich von Beginn seiner philosophischen Lehrtätigkeit an dieser Thematik widmete, und wie seine Begeisterung sich auch auf seine Studenten übertrug.

Zu Beginn seiner frühen Freiburger Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* im Wintersemester 1920/21 polemisierte Heidegger gegen Philosophen, welche die Philosophie zum Rang einer Wissenschaft erheben wollten, folgendermassen: „Die Auffassung, als seien Philosophie und Wissenschaft objektive Sinngebilde, abgelöste Sätze und Satzzusammenhänge, muss beseitigt werden...Wir vertreten die These: Wissenschaft ist prinzipiell verschieden von Philosophie.“²⁴ Der Grund für diese Abgrenzung der Philosophie von den Wissenschaften liegt für ihn in seinem, zu seiner Zeit erfrischenden Verständnis, „dass die Philosophie der faktischen Lebenserfahrung entspringt... Lebenserfahrung ist mehr als blosser kenntnisnehmender Erfahrung, sie bedeutet die ganze aktive und passive Stellung des Menschen zur Welt“.²⁵ Die faktische, d.h. konkrete Lebenserfahrung ist für Heidegger dementsprechend sowohl der Ausgangspunkt für die Philosophie als auch ihr Ziel. Ähnlich dem Leben sind für ihn die philosophischen Begriffe nicht eindeutig und klar, sondern „schwankend, vag, mannigfaltig, fließend“.²⁶ Deshalb redete er wohl so oft vom Weg, vom Unterwegssein, aber auch vom Irrweg. Nicht mehr ausgehend von ewigen Wahrheiten, sondern von der konkreten Lebenserfahrung kommt für ihn die Philosophie in Gang. Sie beeinflusst aber auch unser Leben und prägt es. Heidegger folgt darin jenem Vorbild des Sokrates, der die Philosophie nicht als eine Lehre im üblichen Sinn des Wortes verstand, nicht als eine erlernbare Wissenschaft, sondern als eine Lebensform. Es dürfte klar geworden sein, wie stark Heideggers Art und Weise des Philosophierens von seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum und seiner Ablösung von ihm in seiner traditions-verhafteten, konservativ-katholischen Form beeinflusst worden war. Nolens volens war er in seiner Heimat in der Kindheit und Jugend, als Sohn des Mesners, stark davon geprägt worden. Seine Lebenserfahrung als Student und angehender Professor war das Abhandenkommen dieser geistigen Heimat. Seine Entwurzelung vom Boden dieser gelebten katholischen

64 Welt wurde durch ein Fragen vorangetrieben, welches Heidegger gemäss seiner eigenen Worte als Gestossensein erlebt hatte.²⁷ Mit seiner Erfahrung des Verlustes der traditionellen geistigen Heimat, bei dem es für ihn schliesslich nicht mehr nur „um Fragen der Dogmatik und der Glaubensartikel ging, sondern um die Frage, ob der Gott vor uns auf der Flucht ist oder nicht“,²⁸ sah sich Heidegger gezwungen, ein neues Selbst- und Weltverständnis, einen neuen Halt zu suchen. Eine ähnliche Erfahrung machte er bei Luther aus. Dessen Suche nach Heilsgewissheit verstand er als eine Suche nach der absoluten Gewissheit im Bereich des Glaubens. Aber auch in der Neuzeit ortete er dieses Bedürfnis des Menschen, so in der Suche nach der mathematischen Gewissheit in der Natur, wie z.B. bei Galilei.²⁹ Er verstand es als ein Bemühen des Menschen, dem sein bisheriges Sinngefüge abhanden ge-kommen war, Halt zu finden.

In seiner Herkunftsfamilie war der Gott des Christentums als Schöpfer und letzter Grund von all dem, was ist, verstanden worden. Nach seiner Ablösung von diesem traditionellen Glauben verstand Heidegger diese Auffassung nur mehr als eine Verabsolutierung *einer* möglichen religiösen Denkweise, die in der mittelalterlichen Metaphysik begründet ist. In seiner Suche nach einem neuen Fundament für sein Selbst- und Weltverständnis, nach einem tragfähigeren Grund, brauchte er nicht allzu weit zu schweifen. In der Philosophie, die er gelernt hatte, war und ist ja schon immer die Rede vom Sein als letztem Grund: „Sein heisst Grund... Sein und Grund: das Selbe.“³⁰ Früh schon wies Heidegger jedoch auf eine wichtige und wesentliche Differenz zwischen dem Seinsverständnis der traditionellen Philosophie und Theologie und seinem eigenen hin. Heidegger wehrte sich dagegen, Sein mit Gott bzw. Gott mit Sein gleichzusetzen. So postulierte er eine sogenannte ontologische Differenz, um den Bereich des Seienden von jenem des Seins als des Nicht-Seienden zu unterscheiden. Diese ontologische Differenz ist so zu verstehen, dass jegliches seiendes Wesen oder Ding wohl am Sein teilhat, aber doch auch verschieden davon ist.

Die zuvor zitierten Zeilen aus Heideggers *Rückblick auf den Weg* verstehe ich dahingehend, dass sein Postulat einer ontologischen Differenz nicht nur das Re-

sultat eines logischen Denkprozesses war, sondern das Resultat seiner Erfahrung, die er im Zusammenhang mit seiner Auseinandersetzung mit dem traditionellen Christentum und dessen Metaphysik gemacht hatte. Sie versteht Gott als höchstes Wesen, als den letzten Grund von allem was ist, im Sinne des unbewegten Bewegers von Aristoteles. Dieses Fundament des traditionellen dogmatischen Lehrgebäudes war für Heidegger seiner Erfahrung gemäss nicht mehr tragfähig.

65

4. *Der Horizont menschlicher Erkenntnis*

In seiner eigenständigen und eigenwilligen Suche nach Orientierung und Halt hinterfragte Heidegger nicht nur die Ansprüche und Grundlagen der Theologie, sondern auch der Philosophie. Bei diesem Unterfangen setzte er sich intensiv auch mit Kant auseinander und grub dabei aus dessen Werk eine verschüttete, ursprünglichere Entwicklungsschicht aus, welche gemäss Heidegger in Vergessenheit geraten war.

So weist Heidegger in seiner Schrift *Kant und das Problem der Metaphysik*³¹ auf einen fundamentalen Unterschied zwischen der ersten Ausgabe von Kants *Kritik der reinen Vernunft* (A) und der zweiten Ausgabe (B) hin. In der ersten Ausgabe hatte Kant dem Menschen noch ein Erkenntnisvermögen zugeschrieben gehabt, welches er die transzendente Einbildungskraft nannte. Mit „transzendental“ sind die Bedingungen gemeint, die das gegenständliche Erkennen des Menschen ermöglichen. Die transzendente Einbildungskraft ist ein eigenständiges Vermögen des Menschen, das nicht auf die Sinnlichkeit und den Verstand zurückführbar ist. Mit transzendental verstand Kant somit jene Bedingungen menschlichen Erkennens, die den konkreten Erfahrungen vorausgehen. Die transzendente Einbildungskraft ist gewissermassen die Voraussetzung, die dem Menschen erst die Sinneserfahrung und das Denken ermöglicht. In der zweiten Ausgabe hatte Kant das menschliche Erkenntnisvermögen dann aber auf die Sinnlichkeit und die a priori vorgegebenen Begriffe des Verstandes reduziert. Die transzendente

66 Einbildungskraft, die er zuvor als „unent-behrliche Funktion der Seele“ bezeichnet hatte, hat er dabei ersatzlos gestrichen.

Mit Kant versteht Heidegger die transzendente Einbildungskraft als die Fähigkeit und Möglichkeit des Menschen, für die sogenannte ontologische Dimension der Wirklichkeit offen zu sein. Sie ist jene Öffnung, durch die er nach Kant „hinaussieht, um sich dadurch den Horizont vorzuhalten, innerhalb dessen das erkennende Selbst... handelt“.³² Mit ontologisch ist also der Horizont gemeint, der sich dem Menschen auftut und es ihm ermöglicht, unter einer bestimmten Perspektive die Welt um ihn herum wahrzunehmen. Es braucht vorausgehend einen spezifischen Horizont, innerhalb dessen eine konkrete Erfahrung in der Welt überhaupt möglich werden kann.

Heidegger war der Auffassung, mit dem Rückgriff auf die transzendente Einbildungskraft in der ersten Auflage von Kants *Kritik der reinen Vernunft* den Ursprung menschlicher Wahrnehmung, die „Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand“³³ gefunden zu haben: „Die Einbildungskraft bildet im Vorhinein den Anblick des Horizontes von Gegenständlichkeit als solcher vor Erfahrung des Seienden. Dieses Anblickbilden...ist aber nicht nur vor dieser oder jener Erfahrung von Seiendem, sondern im Vorhinein jederzeit vor jeder möglichen. In diesem Anblickbieten ist demnach die Einbildungskraft von vornherein und schlechthin nie angewiesen auf die Anwesenheit des Seienden.“³⁴

Nicht konkrete Gegenstände werden somit mittels der transzendentalen Einbildungskraft erfasst, sondern sie ist jene Fähigkeit des Menschen, welche ihm seine konkreten Erfahrungen in der Welt allererst ermöglicht, indem sie ihm den Horizont seiner Welt auf spezifische Weise eröffnet.

Gemäss Heidegger deutet Kant, wie ich schon erwähnt habe, in der zweiten Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft* die transzendente Einbildungskraft zugunsten des Verstandes um. Er schränkt die menschliche Erkenntnisfähigkeit auf die des Verstandes und der Sinne ein. Heidegger ist nicht gewillt, Kant dabei zu folgen. Er hält an der transzendentalen Einbildungskraft des Menschen als jener Befähigung fest, ihm den Erfahrungs- und Wissenshorizont zu eröffnen. Wenig

bekannt, aber wichtig ist dabei seine Bemerkung, sie sei keine Verstandessache, sondern ein praereflexives Geschehen: „Transzendenz als solche (ist) a priori sinnlich...Wenn nun die transzendente Einbildungskraft der ursprüngliche Grund der Möglichkeit der menschlichen Subjektivität, und zwar gerade in ihrer Einheit und Ganzheit, sein soll, dann muss sie so etwas ermöglichen wie eine reine sinnliche Vernunft.“³⁵

67

Eine ähnliche Sichtweise Heideggers hatte ja schon früher, nämlich in *Sein und Zeit* ihren Niederschlag gefunden, wo der Paragraph 29 „Über das Da-sein als Befindlichkeit“ betitelt ist. Dort heisst es:

„Die Befindlichkeit ist so wenig reflektiert, dass sie das Dasein gerade im reflexionslosen Hin- und Ausgegebensein an die besorgte „Welt“ überfällt. Die Stimmung überfällt. Sie kommt weder von „Aussen“ noch von „Innen“, sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf... Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf... allererst möglich.“³⁶

Noch deutlicher wird er in *Unterwegs zur Sprache*, wo er schreibt:

„Mit etwas, sei es ein Ding, ein Mensch, ein Gott, eine Erfahrung machen heisst, dass es uns widerfährt, dass es uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt. Die Rede vom „machen“ meint in dieser Wendung gerade nicht, dass wir die Erfahrung durch uns bewerkstelligen, machen heisst hier: durchmachen, erleiden, das uns Treffende (vernehmend) empfangen, (annehmen) insofern wir uns ihm fügen.“³⁷

Es bedurfte wohl sehr intensiver leibhaftiger Erfahrungen, damit der kopflastige Heidegger sich veranlasst sah, der Leiblichkeit des Menschen, seiner Gestimmtheit und Befindlichkeit eine derartige Rolle und Bedeutung einzuräumen.

Soweit mir bekannt ist, hat sich Heidegger weder vor noch nach seinem Buch *Kant und das Problem der Metaphysik* so explizit über die transzendente Einbildungskraft geäussert. Aus den vorhergehenden Zitaten wird jedoch ersichtlich, dass das, was er damit meinte, ihn einen Grossteil seines Lebens beschäftigt hat: wie das Vernunftwesen Mensch, das „animal rationale“ des Aristoteles, vor und

68 jenseits der Vernunft beeinflusst und geprägt ist von etwas, das „uns widerfährt, uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt“.³⁸ Dieser transzendente Erfahrungshorizont darf nach Heidegger jedoch nicht mit der Transzendenz gleichgesetzt werden. Darum hat er sich auch konsequent geweigert, Sein und Gott gleichzusetzen. Als ihm im Zürcher Seminar vom 6. November 1951 die Frage gestellt wurde: „Dürfen Sein und Gott identisch gesetzt werden?“, lautete seine Antwort:

„Diese Frage wird mir fast alle vierzehn Tage gestellt, weil sie die Theologen (begrifflicherweise) beunruhigt, und weil sie zusammenhängt mit der Europäisierung der Geschichte, die schon im Mittelalter beginnt, nämlich dadurch, dass Aristoteles und Plato in die Theologie eingedrungen sind, respektive in das Neue Testament. Das ist ein Prozess, den man sich gar nicht ungeheuer genug vorstellen kann...Gott und Sein ist nicht identisch. Sein und Gott ist nicht identisch, und ich würde niemals versuchen, das Wesen Gottes durch das Sein zu denken. Einige wissen vielleicht, dass ich von der Theologie herkomme und ihr noch eine alte Liebe bewahrt habe und einiges davon verstehe. Wenn ich noch eine Theologie schreiben würde, wozu es mich manchmal reizt, dann dürfte in ihr das Wort „Sein“ nicht vorkommen.

Der Glaube hat das Denken des Seins nicht nötig. Wenn er das braucht, ist er schon nicht mehr Glaube. Das hat Luther verstanden...Ich denke über das Sein im Hinblick auf seine Eignung, das Wesen Gottes theologisch zu denken, sehr bescheiden. Mit dem Sein ist hier nichts auszurichten. Ich glaube, dass das Sein niemals als Grund und Wesen von Gott gedacht werden kann, dass aber gleichwohl die Erfahrung Gottes und seiner Offenbarkeit (sofern sie den Menschen begegnet) in der Dimension des Seins sich ereignet, was niemals besagt, das Sein könne als mögliches Prädikat für Gott gelten. Hier braucht es ganz neue Unterscheidungen und Abgrenzungen.“³⁹

5. *Wo finden wir Gewissheit und Sicherheit?*

69

Zu Beginn habe ich erwähnt, dass Heidegger den 1. Band der Gesamtausgabe seiner Schriften mit „Wege – nicht Werke“ signiert hat und damit zu verstehen gab, dass es sich dabei nicht um ein geschlossenes Denk- und Lehrsystem handelt, welches Wahrheiten vermittelt, sondern nur um Denkversuche. So antwortete er auch auf die Frage: „Halten Sie einen Satz, den Sie aussprechen, für richtig oder für wahr?“ nur mit: „Ich würde sagen, er ist fragwürdig.“⁴⁰

In seinem Leben ist er nicht zielbewusst und geradlinig auf seinem Weg auf ein Ziel hin geschritten, sondern „nie war dieser Weg vorausgewusst, er blieb schwankend und umstellt von Rückschlägen und Irrwegen“. So bleiben die 90 Bände der GA Heideggers uns überlassen als ein Zeugnis für die Wege, die Heidegger sich entlanggetastet hat. Sein Lebensweg begann mit scheinbar gesicherten, unhinterfragten und dogmatisch verkündeten Wahrheiten. Er verlief über Holzwege und gravierende Irrwege. Die ursprünglich gesicherten Denkpositionen wichen einem ungesicherten Offensein für das Leben und das, was es einem Menschen bescheren kann. Was das undefinierte und undefinierbare Sein anbelangt, um welches sein Denken immer kreiste, darüber konnte er in seinen späten Jahren, gegen Schluss seines Lebens, in seiner Schrift *Zeit und Sein* nur staunend fragen: „Sein als das Ereignis...Gelingen wir auf diesem Weg zu etwas anderem als zu einem blossen Gedankengebilde?... Das Ereignis *ist* weder, noch *gibt* es das Ereignis. Das Eine wie das Andere sagen, bedeutet eine Verkehrung des Sachverhaltes, gleich als wollten wir den Quell aus dem Strom herleiten. Was bleibt zu sagen? Nur dies: Das Ereignis ereignet.“⁴²

Die vielen Wege, die Heidegger im Verlauf seines Lebens sich entlanggetastet hat, haben ihn somit an keinen gesicherten Ort geführt. Das sichere Fundament des Glaubens, auf welchem sein Leben in Kindheit und Jugend noch geruht hatte, war der Erfahrung einer ungesicherten Existenz gewichen.

Wenn man das Ganze zum Schluss auf einen Nenner bringen will, kann man sagen, dass Heidegger die innere Auseinandersetzung mit seinen ganz persönli-

70 chen existentiellen Fragen *und* zwischenmenschlichen Erfahrungen wohl gerne für sich behalten hätte. Er hielt es ja nicht für schicklich, „von den innersten Auseinandersetzungen zu reden“. ⁴³ Aber ihre Auswirkung auf sein Denken lässt sich in seinen Schriften dennoch erspüren. Man kann somit seine Schriften als eine veräusserlichte Manifestation seiner inneren Auseinandersetzungen und Problembearbeitungen verstehen.

Ich habe versucht, Sie mit einer weniger bekannten Seite Heideggers und seiner inneren Entwicklungsgeschichte bekannt zu machen; wie er sich in seiner „metaphysischen Heimatlosigkeit“ ⁴⁴ bemüht hat, ohne den fixen Stern des Glaubenssystems seiner Heimat, der ihm abhandengekommen war, und ohne ein dogmatisches Lehrgebäude, das Sicherheit zu geben vorgibt, sich auf den (Holz-)Wegen seines Lebens entlang zu tasten. Er erweist sich so nicht als der Philosoph, der „Wahrheiten“ vermittelt, an denen wir uns festhalten können, sondern als einer, dem der Boden gesicherter und historisch überlieferter „Wahrheiten“ entzogen worden ist. Er ist aber in der Folge nicht in einen Abgrund gefallen, sondern hat sich mittels seines eigenwilligen Denkens einen erweiterten Horizont erarbeitet. Diesen Freiraum, der sich ihm dadurch eröffnet hat, auszufüllen, liess ihn offensichtlich in politischer Hinsicht zeitweise unkritisch werden. Anfangs habe ich die zwei Pfähle erwähnt, ⁴⁵ von denen Heidegger Jaspers gegenüber gesprochen hatte: die Auseinandersetzung mit dem Glauben der Herkunft und dem Misslingen des Rektorats, d.h. seinem politischen Engagement. Ich habe mich auf den ersten Pfahl beschränkt. Der zweite Pfahl bietet Anlass für eine weitere psychologische Untersuchung.

- 1 Klostermann, Frankfurt 1985
- 2 Klostermann, Frankfurt 1997, S. 411-418
- 3 Klostermann, Frankfurt 1967
- 4 Klostermann, Frankfurt 1983
- 5 S. 15-22
- 6 S. 87f.
- 7 S. 91f.
- 8 Klostermann, Frankfurt 1980, 6. Auflage
- 9 Martin Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens, S. 238/9
- 10 Martin Heidegger – Karl Jaspers: Briefwechsel 1920-1963. Klostermann, Frankfurt 1990, S. 157
- 11 Paul Matussek, Analytische Psychotherapie Band 2. Springer, Berlin. 2. Nachdruck 2001, S. 49-78
- 12 Dieter Thomä, Heidegger und der Nationalsozialismus. In: Dieter Thomä (Hrsg.): Heidegger Handbuch, Stuttgart 2003, S. 159
- 13 Rüdiger Safranski, Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. Hanser, 1994, S. 16ff.
- 14 Anton M. Fischer, Martin Heidegger – Der gottlose Priester. Psychogramm eines Denkers. rüffer & rub, Zürich 2008
- 15 Martin Heidegger, Besinnung. GA Band 66. Klostermann Frankfurt 1997, S. 414-16
- 16 Robert Musil, Rowohlt, Reinbek 1981, Band 1, S. 20
- 17 M. Heidegger, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910-1976. GA Band 16. Klostermann, Frankfurt 2000, S. 38
- 18 M. Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens. 1910-1976. GA Band 13. Klostermann, Frankfurt 1983, S. 9
- 19 Reden und Zeugnisse, S. 11-12
- 20 Publiziert in GA 16
- 21 GA 16, S. 41
- 22 Wolfgang G. Esser, Philosophische Gottsuche. Von der Antike bis heute. Kösel, München 2002, S. 337
- 23 Walter Schulz, Philosophie in der veränderten Welt. Neske, Pfullingen 1972, S. 292
- 24 M. Heidegger, Phänomenologie des religiösen Lebens. GA 60. Klostermann Frankfurt 1995, S. 9
- 25 M. Heidegger, Phänomenologie des religiösen Lebens, S. 8
- 26 M. Heidegger, Phänomenologie des religiösen Lebens, S. 3
- 27 M. Heidegger, Besinnung, S. 416
- 28 M. Heidegger, Besinnung, S. 416
- 29 M. Heidegger, Seminare. GA 15. Klostermann, Frankfurt, S. 292
- 30 M. Heidegger, Der Satz vom Grund. GA 10. Klostermann, Frankfurt 1997, S. 184
- 31 M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. Grundlegung der Metaphysik, S. 140
- 32 S. 154-55
- 33 S. 140
- 34 M. Heidegger, Kant S. 131

- 72 35 S. 172-3
36 M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Klostermann, Frankfurt 1977, S. 136
37 M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1990, S. 159
38 M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, S. 159
39 M. Heidegger, *Seminare*. GA 15. Klostermann Frankfurt 1986, S. 436
40 M. Heidegger, *Seminare*, S. 436
41 M. Heidegger, *Besinnung*, S. 411
42 M. Heidegger, *Zeit und Sein*. In: *Zur Sache des Denkens*. Niemeyer, Tübingen 1969, S. 22-24
43 *Besinnung*, GA 66, S. 414
44 Ludwig Hasler, *Mehr Himmel, mehr Hölle, mehr Drama*. In: *Du* Nr. 828, Juli/August 2012, S. 14
45 Siehe Fussnote 10