

Heidegger in Russland

Ulrich Schmid

Heidegger hat eine Affinität zu Russland, und Russland hat eine Affinität zu Heidegger. Zeitlebens stand Heidegger der lateinischen Welt kritisch gegenüber und begriff Deutschland als geistigen Erben der antiken griechischen Kultur. Mit der Ablehnung des »Westens« als eines normativen Projekts ist schon eine wichtige Gemeinsamkeit zwischen Heidegger und zahlreichen konservativen russischen Denkern gegeben. Heidegger weist in den *Schwarzen Heften* selbst darauf hin, dass seine »Besinnung auf das Russentum« bereits vor dem Abitur eingesetzt habe (GA 96, S. 148). Zu den wenigen ausländischen Autoren, die Heidegger zustimmend zitiert, gehören deshalb nicht zufällig Dostoevskij und Tolstoj. Heidegger erwähnt Lev Tolstoj's Erzählung »Der Tod des Iwan Iljitsch« in einer Fußnote in *Sein und Zeit* (1927) als gültige Darstellung des »Man« im Angesicht des Todes. Noch wichtiger für Heidegger ist aber Dostoevskij. Bereits 1920 hatte Heidegger in einem Brief an seine Frau hervorgehoben, dass ihm erst Dostoevskij klargemacht habe, was »Heimat« bedeute.¹ Als Heidegger 1928 seine Professur in Freiburg antrat, kümmerte er sich persönlich darum, dass die Universitätsbibliothek die deutsche Dostoevskij-Ausgabe des Piper Verlags komplett anschaffte. Auf seinem Schreibtisch stellte er sogar ein Porträt des russischen Schriftstellers auf.² In krassem Gegensatz zu Heideggers Dostoevskij-Begeisterung steht seine radikale Ablehnung der Oktoberrevolution und des Bolschewismus. In den *Schwarzen Heften* begründete er diese Haltung mit der fehlenden Verwurzelung des Sowjetsystems im russischen Volk:

Der »Bolschewismus« hat nichts zu tun mit dem Asiatischen und noch weniger mit dem Slaventum der Russen – also mit dem arischen Grundwesen – er entspringt der abendlän-

1 »Mein liebes Seelchen!« Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede, München 2005, S. 106.

2 U. Schmid: »Heidegger and Dostoevsky. Philosophy and Politics«, S. 37f.

disch-westlichen neuzeitlichen rationalen Metaphysik –. Wie, wenn der Bolschewismus das Russentum zerstörte, wie, wenn die Gleichsetzung von Russentum und Bolschewismus diese Zerstörung vollends sicherstellte? (GA 96, S. 147)

Und noch deutlicher wurde Heidegger in seiner Schrift *Überwindung der Metaphysik* (1938/39):

Ob wir das hinreichend erkennen, dass alles Grauenhafte im Amerikanismus liegt und *gar* nicht im Russentum? (GA 67, S. 150; GA 16, S. 421)

Heidegger ging so weit, dass er die öffentliche Ankündigung des Hitler-Stalin Paktes am 23. August 1939 mit einem Faustschlag auf den Tisch begrüßte und die Vereinigung der Geistes Traditionen von Goethe und Dostoevskij willkommen hieß.³ In seiner Geschichte des Seyns, die er 1940 abschloss, stellte Heidegger eine enge Verbindung zwischen Deutschland und Russland her:

Die Geschichte der Erde der Zukunft ist aufbehalten im noch nicht zu sich befreiten Wesen des Russentums. Die Geschichte der Welt ist aufgetragen der *Besinnung* der Deutschen. (GA 69, S. 108)

Heidegger forderte, Deutschland müsse »Russland [...] zu seinem Wesen [...] befreien und ihm die Weite seiner Erleidenskraft eröffnen zur Wesentlichkeit einer wesentlichen Rettung der Erde.« (GA 69, S. 119) Im Russentum finde »die vollendete Metaphysik die gemäße Stätte ihrer Rückgeburt.« (GA 96, 276)

Diese Sätze waren noch unter dem Eindruck der militärisch erfolgreichen Annäherung der beiden Völker im Hitler-Stalin-Pakt geschrieben. Deshalb hielt Heidegger während des Kriegs auch Widerrede gegen die Schreckvision »Die Russen kommen doch und dann ist's zu Ende«. (GA 97, 53) Unmittelbar nach der deutschen Niederlage verfasste Heidegger ein »Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Russland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren«. Darin dreht sich das Mentorverhältnis um: Nun ist es Russland, das dem deutschen »Volk der Dichter und Denker« dazu verhilft, zu sich selbst zu kommen. (GA 77, 203-240)

Ein weiterer Aspekt, der Heidegger in die Nähe der russischen Kultur rückt, ist die Ablehnung des Neukantianismus. Zwar hat sich Heidegger intensiv mit Kant beschäftigt und ihn gegen die Vereinnahmung durch den Neukantianismus in Schutz genommen. Er hebt aber bei Kant jene Elemente hervor, die zu seinem eigenen Denken passen. Es geht Heidegger nicht um die Benennung der Bedingungen der Möglichkeit des menschlichen Erkennens, sondern um die Ergründung des

3 J. Grondin: Hans-Georg Gadamer, S. 237.

Seins in all seinen Erscheinungsformen. Eine ähnliche Haltung lässt sich in der russischen Geistesgeschichte feststellen. Zwar wird immer wieder darauf hingewiesen, dass Kant zwar einen wichtigen Beitrag zur Gnoseologie geleistet habe. Die wichtigsten Fragen zur menschlichen Existenz liegen aber, so die meisten russischen Denker, außerhalb von Kants Gesichtskreis. Letztlich wurde der Name »Kant« in der russischen Philosophie des frühen 20. Jahrhunderts zu einem roten Tuch, weil er metonymisch für den als rationalistisch kritisierten Neukantianismus stand.

Heidegger war wegen seiner offen antimarxistischen Haltung in der Sowjetunion weitgehend tabu. Immerhin konnte Piama Gajdenko (geb. 1934) auf dem Höhepunkt von Chruschtschews Tauwetter im Jahr 1962 an der Moskauer Universität eine Dissertation über Heideggers Geschichtsphilosophie verteidigen und einen Artikel in der renommierten Fachzeitschrift *Fragen der Philosophie* veröffentlichen. Einem breiteren Publikum brachte sie Heidegger näher in ihrem Buch *Der Existenzialismus und das Problem der Kultur. Eine Kritik der Philosophie Martin Heideggers* (1963).⁴ Gajdenko stand in der Tradition der russischen Religionsphilosophie und maskierte ihre »Kritik« in den etablierten Kategorien des marxistischen Referenzsystems. Sie bezeichnete Heidegger als Erben der »bürgerlichen Romantik«.⁵ Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus änderte Gajdenko ihre Bewertung von Heidegger radikal und widmete ihm in einem Buch über Zeitlichkeit ein ganzes Kapitel.⁶

Einen ersten Stoß versetzte Viktor Molčanov (geb. 1948) der bereits brüchig gewordenen monolithischen Sowjetideologie mit seinem Buch *Zeit und Bewusstsein. Eine Kritik der phänomenologischen Philosophie* aus dem Jahr 1988. In drei Kapiteln stellte Molčanov dem russischen Publikum die Grundlagen der Phänomenologie dar. Das letzte Kapitel war ausschließlich Heidegger gewidmet und zitierte auch ausführlich aus *Sein und Zeit*.⁷ Schon zwei Jahre zuvor hatte Aleksandr Dobrochotov (geb. 1950) in seinem Buch *Die Kategorie des Seins in der klassischen westeuropäischen Philosophie* einen Überblick über die Seinsphilosophie bei Sokrates, Platon, Aristoteles, Plotin, Kant, Fichte, Schelling und Hegel gegeben. Dobrochotov stützte sich hier stark auf Heideggers Interpretationen der griechischen Philosophie und spielte auch Heideggers Deutungskategorien in seine Argumentation ein.⁸

4 P. P. Gajdenko: *Ėkzistencializm i problema kul'tury*.

5 P. V. Alekseev: *Filosofy Rossii XIX-XX stoletij*, S. 183.

6 P. P. Gajdenko: *Vremja, dlitel'nost', večnost'*, S. 283-413.

7 M. Dennes: *Husserl – Heidegger*, S. 254.

8 I. Martov: »Poststrukturalizm – éto v osnovnom bredjatina.«

Valerij Podoroga (geb. 1946) veröffentlichte 1993 sein Buch *Die Metaphysik der Landschaft. Kommunikative Strategien in der philosophischen Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts*. Darin analysierte er neben Kierkegaard, Nietzsche und Adorno auch die späte Geophilosophie Martin Heideggers.⁹

Zu Beginn der neunziger Jahre erschienen erste Texte von Heidegger in der Übersetzung des Germanisten Alexander Michajlov, namentlich *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935-36).¹⁰

Die erste integrale Übersetzung von Heideggers Hauptwerk legte allerdings erst Vladimir Bibichin (1938-2004) im Jahr 1997 vor. Zeit seines Lebens bewegte sich Bibichin an den Rändern des offiziellen akademischen Betriebs. Seinen Lebensunterhalt verdiente er als langjähriger persönlicher Sekretär des Philosophen Aleksej Losev. Bibichin setzte sich für eine Erneuerung des religiösen Denkens in Russland ein und kritisierte im Anschluss an Heidegger die Entfesselung der Technik in einer globalisierten Welt.¹¹ Zu Beginn der neunziger Jahre hielt Bibichin an der Moskauer Universität eine viel beachtete Vorlesung über den frühen Heidegger und löste damit eine regelrechte Heidegger-Begeisterung unter russischen Philosophen aus. Aus Bibichins Feder stammt auch die bekannteste Einführung in Heideggers Leben und Werk. Bibichin hebt einen Aspekt besonders hervor: Heideggers »beständiger und im Grunde genommen einziger Gedanke« laute: »Weshalb sieht der Mensch all das Viele, das er sieht?« Deshalb beschäftige ihn nicht das zentrale Problem von Nikolaj Černyševskij, Lev Tolstoj oder Vladimir Lenin: »Was tun?« Ihn interessiere vielmehr die Frage: »Wie beginnt man zu denken?«.¹²

Die vielleicht originellste und innovativste russische Heidegger-Deutung stammt von Aleksej Černjakov (1955-2010). Er versuchte, den Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein, der ja gerade in der Zeit besteht, sowohl durch mathematische als auch durch theologische Argumente zu begründen. Er wandte die Seinsfrage direkt auf die Zeit selbst an und entwarf eine »Ontologie der Zeit«. Dabei behandelte er posttotalitäre Problemlagen wie »Gott ohne Sein«, das »Ich auf der Jagd nach sich selbst« oder das »Wesen des Verzweifeln an der eigenen Existenz«.¹³

Der berühmteste und gleichzeitig auch berüchtigtste russische Denker, der sich eingehend mit Heidegger auseinandergesetzt hat, ist Aleksandr Dugin (geb. 1962). Seine philosophischen Wurzeln liegen in der Esoterik-Szene der späten Sowjetzeit. 1992 gründete er gemeinsam mit dem Skandalschriftsteller Eduard Limonov (geb.

9 V. Podoroga: *Metafizika landšafta*.

10 M. Chajdegger: *Izbrannye raboty*.

11 V. Bibichin: *Der andere Anfang*.

12 V. Bibichin: *Delo Chajdeggera*, S. 166-171.

13 A. Chernyakov: *The Ontology of Time*.

1943) die Nationalbolschewistische Partei, die als provozierendes Emblem die Naziflagge mit Hammer und Sichel statt des Hakenkreuzes führt. Seit der Jahrtausendwende engagiert sich Dugin für die Erneuerung der eurasischen Bewegung, die er als eigenes zivilisatorisches Projekt gegen den Westen in Anschlag bringt. Der Neo-Eurasismus denkt in geopolitischen Großräumen und stellt der »atlantischen« Wasserkultur mit ihren Handel treibenden Republiken eine »eurasische« Landkultur entgegen, in der die Menschen verwurzelt sind.

Im Jahr 2008 bündelte Dugin seine Ansichten zu einer philosophischen Synthese. Die »Vierte Politische Theorie« hebt sich von den drei klassischen politischen Systemen der Moderne ab. Liberalismus, Sozialismus und Faschismus sind aus Dugins Sicht in ihrer reinen Ausprägung an ein Ende gekommen. Den Faschismus habe man »in seiner Jugend erschlagen«, der Sozialismus sei »an Altersschwäche eingegangen«, der Liberalismus habe sich selbst aufgelöst und werde in der Gegenwart als »globale Marktgesellschaft« wiedergeboren.¹⁴

Mit seiner »Vierten Politischen Theorie« will Dugin die traditionellen gesellschaftspolitischen Ideologien überwinden und einen neuen Gesamtentwurf vorlegen. Das historische Subjekt sei im Liberalismus das »Individuum«, im Sozialismus die »Klasse« und im Faschismus die »Rasse«. Dugin schlägt nun als historisches Subjekt für seine Theorie das heideggersche »Dasein« vor.¹⁵ In diesem emphatischen Begriff vereinigen sich alle Aspekte des menschlichen Seins, das sich um sich selbst sorgt. Dugin stimmt Heidegger in der Kritik der modernen Industriegesellschaft zu, die in ihrer Geschäftigkeit in eine prekäre Seinsvergessenheit geraten sei.¹⁶

Im Jahr 2014 hat Dugin seine Arbeiten zu Heidegger in einem umfangreichen Band mit dem Titel *Heidegger. Der letzte Gott* zusammengefasst. Der Titel nimmt Bezug auf Kapitel VII von Heideggers *Beiträgen zur Philosophie* aus den Jahren 1936-1938, die erst postum veröffentlicht wurden. Dugin betrachtet Heidegger als den Totengräber der westlichen Philosophietradition, der in der korrekten Diagnose des Untergangs selbst untergeht. Wie auch in anderen Fällen geht Dugin in seiner Heidegger-Deutung sehr eklektisch vor. Er setzt ihn vor allem als Stichwortgeber für seine eigene »Vierte Politische Theorie« ein, die einen »anderen Anfang« des philosophischen Denkens jenseits westlicher Rationalität markieren soll.¹⁷ Bewusst blendet Dugin dabei Heideggers politische Verirrungen aus und verwendet Heideg-

14 A. Dugin: Die Vierte Politische Theorie, S. 17.

15 Ebd., S. 36-41.

16 U. Schmid: Technologien der Seele, S. 216f.

17 J. Love: »The Post-Soviet Heidegger«, S. 255.

gers Daseinsphilosophie als Grundlage für sein eigenes antiliberales Gesellschaftsprojekt.¹⁸

Dugins politische Vereinnahmung Heideggers überschattet oft die differenzierte Rezeptionsgeschichte des Freiburger Philosophen in Russland. Dabei gibt es in den Entwürfen der russischen Denker gerade zu Heideggers zentralen Analysekategorien »Sein«, »Sprache«, »Volk« und »Gott« zahlreiche Berührungspunkte.

Sein

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts spielte sich in Russland eine heftige Debatte über die philosophischen Grundlagen der menschlichen Existenz ab. Der Marxismus hatte eben erst Einzug gehalten in die Überzeugungen der akademischen Jugend. Zahlreiche engagierte Studenten begeisterten sich für die marxistische Lehre von der ökonomischen Basis, die alle gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Erscheinungen des Überbaus determiniere. In den Jahren 1895 bis 1899 arbeitete etwa Petr Struve (1870-1944) intensiv mit Lenin zusammen und formulierte 1898 sogar die wichtigsten Thesen für den ersten Kongress der sozialdemokratischen Arbeiterpartei, aus der später die Bolschewiki hervorgingen. Allerdings kam es bald zum Bruch. Struve sagte sich von der materialistischen Geschichtsauffassung los und betonte die Wichtigkeit einer Konzeptualisierung der Wirklichkeit, die auch metaphysische Werte berücksichtige. Struve war allerdings nur der auffälligste Fall eines Denkers, der eine Wende vom Materialismus zum Idealismus vollzog. Sein enger Freund Semen Frank (1877-1950) hatte ebenfalls nach einer marxistischen Phase die Wichtigkeit eines göttlichen Prinzips betont, das die Welt mit einem »unerreichbaren« Sinn ausstatte. Auch Sergej Bulgakov (1871-1944), der zunächst als »christlicher Sozialist« Einsitz in die Duma genommen hatte und sich 1918 zum Priester weihen ließ, versuchte in seiner frühen *Philosophie der Ökonomie* (1912) eine Synthese von marxistischer Analyse und religiöser Sinnstiftung zu erreichen.

Vor der Oktoberrevolution forderten zahlreiche russische Philosophen also von der gesellschaftlichen Wirklichkeit radikal mehr ein als nur die Befriedigung der ökonomischen Bedürfnisse der Menschen. Die Realität sollte mit Sein gesättigt sein. Die Machtergreifung der Bolschewiki änderte freilich alles. Der Lebenssinn reduzierte sich in der offiziellen Ideologie auf den Aufbau des Sozialismus. Neben dieser titanischen Aufgabe verblassten alle alternativen biographischen Gestaltungsmöglichkeiten.

Umso energischer trieben die russischen Denker, die mit wenigen Ausnahmen ins Exil gegangen waren, ihre eigenen intellektuellen Projekte voran. Der von Heidegger formulierte Gedanke, dass das Sein sich vom Seienden abhebe, bot den

18 G. Peni: »Aleksandr Dugin, otkrytoe i odnovenno skrytoe chajdeggerianstvó«.

Vertriebenen bisweilen Trost. Nicht aufheitern ließ sich allerdings der Philosoph und Literaturkritiker Lev Šestov (1866-1938). Er warnte nicht nur immer wieder davor, an ein irdisches Glück zu glauben. Er ging sogar noch einen Schritt weiter und hielt alle für Dummköpfe, die sich selbst als glücklich bezeichneten. Seine eigene Lebensaufgabe erblickte er darin, den Geltungsanspruch der wissenschaftlich begründeten Rationalität radikal in Frage zu stellen. Gegen dieses arrogante Denken, das die Wirklichkeit kurzerhand mit dem identifiziert, was der Fall ist, brachte er eine mystische Weltanschauung in Anschlag, der er höhere Wahrheitschancen zutraute. Die Gegenüberstellung von Logik und Intuition fasste er in die Metapher »Athen« vs. »Jerusalem«. Dem Irrweg des abendländischen logischen Argumentierens stellte er die jüdische Tradition der Kabbala und des Alten Testaments gegenüber. Exemplarisch zeigt sich dieser Gegensatz im Verhältnis von Sokrates und Hiob zum Tod: Während Sokrates in der Apologie ein ganzes metaphysisches Sinn-system entwirft und schließlich seinen Selbstmord mit einem philosophischen Kalkül rechtfertigt, steht Hiob fassungslos vor der existenziellen Erfahrung des Todes und kann nur die absolute Inadäquatheit menschlicher sprachlicher Kategorien angesichts seines Leids feststellen. Mit seiner antirationalistischen Position übte Šestov, der seit 1921 in Paris lebte, auch einen nachhaltigen Einfluss auf Georges Bataille und Albert Camus aus.¹⁹

Es war Edmund Husserl selbst, der Lev Šestov zunächst die Lektüre von *Sein und Zeit* empfahl und im November 1928 persönlich mit Heidegger bekannt machte. Heideggers philosophischer Stil erschien Šestov »schwierig«, aber er beteuerte, dass ihm die »aufgewandte Zeit und Arbeit« nicht schade sei.²⁰ Šestov schrieb später, dass er erst durch eine intensive Lektüre von Søren Kierkegaard einen Zugang zu Heidegger gefunden habe.²¹ Obwohl Heidegger noch zwei Briefe an Šestov schrieb, in denen er sich für die Vorbereitung von Vorträgen in Paris bedankte, kam es zu keinem engeren Kontakt zwischen den beiden Philosophen.

Nikolaj Berdjaev (1874-1948) reagierte im Jahr 1930 auf die Publikation von Heideggers *Sein und Zeit*.²² In seiner eigenen Zeitschrift *Der Weg*, die in Paris erschien, gestand er Heidegger den Rang des bemerkenswertesten zeitgenössischen Philosophen in Deutschland zu, der in der Tradition der großen deutschen Denker stehe. Seine Philosophie sei aber düster und übertreffe darin sogar Schopenhauers pessimistische Weltanschauung, die zahlreiche Tröstungen bereithalte.²³

19 U. Schmid: »Das Ich und die Welt, Georges Bataille und die russische Philosophie«.

20 N. Baranova-Šestova: Žizn' L'va Šestova, S. 17.

21 L. Šestov: Kierkegard i ékzistencial'naja filosofija, S. 240.

22 G. Pattison: »Eschatologija i ontologija: Čajdegger i Berdjaev«.

23 N. Berdjaev: »O novejšich tečenijach v nemeckoj filosofii. Čajdegger«, S. 120.

In seiner philosophischen Autobiographie aus dem Jahr 1940 schrieb Berdjaev über den Unterschied zwischen sich und Heidegger:

Die grundlegende metaphysische Idee, zu der ich am Ende meines philosophischen Weges [...] gelangte, ist die Idee des Primats der Freiheit über dem Sein. Das bedeutet auch den Primat des Geistes, der nicht Sein, sondern Freiheit ist. Das Sein ist gewissermaßen die erstarrte Freiheit, die zur Statik gewordene Freiheit. Der Primat des Seins über die Freiheit führt zum Determinismus und zur Verneinung der Freiheit.²⁴

In der Tat hatte Berdjaev fast sein ganzes philosophisches Schaffen dem Thema der Freiheit gewidmet. Allerdings verstand Berdjaev Freiheit nicht im Sinn des Liberalismus, sondern er forderte vom Menschen eine religiös fundierte schöpferische Tätigkeit. Deswegen war Berdjaev durchaus anfällig für die totalitären Gesellschaftsprojekte des 20. Jahrhunderts. Er zeigte eine gewisse Faszination für autoritäre Führungsgestalten wie Lenin oder Mussolini. Nach dem Zweiten Weltkrieg versöhnte sich Berdjaev sogar mit dem »sowjetischen Vaterland« und deutete den Stalinismus zu einer von ihm ersehnten religiösen Ganzheitsvision um.²⁵

Mit besonderer Sorgfalt integrierte Semen Frank (1877-1950) Heideggers Philosophie in sein eigenes Werk. Er machte in den dreißiger Jahren bei der Lektüre von *Sein und Zeit* eine Reihe von Notizen. Er erblickte Heideggers wichtigsten Impetus »im Erkennen der verborgenen Existenz, der Urprinzipien des Seins«. Heidegger wolle von der »Erkenntnis des Seienden zur Erkenntnis des Seins« vorschreiten. Frank vermerkte anerkennend: »Er hat etwas zu sagen.« Allerdings zeigte sich Frank zunächst nicht überzeugt von Heideggers Ansatz. Ihm fehlte in *Sein und Zeit* vor allem die Liebe. So erschien ihm Heideggers Denken als »eine Philosophie der äußersten Einsamkeit und damit der äußersten Verzweiflung«.²⁶ Allerdings änderte Frank kurz vor seinem Tod seine Meinung über Heidegger radikal, nachdem er die Essays in den *Holzwegen* gelesen hatte. Er schrieb an den befreundeten Psychiater Ludwig Binswanger (1881-1966):

Sie wissen, was mich bei Heidegger abstieß: Seine Vorstellung über die Abgeschlossenheit der Seele, das »Existieren« in einem luftleeren Raum – das direkte Gegenteil meiner metaphysischen Vorstellung vom Leben. Und trotzdem liegt der Sinn des neuen Buchs darin, dass Heidegger sich aus dieser Dunkelkammer befreit und ins Freie findet, den Weg zum wahren

24 N. Berdjaev: *Samopoznanie*, S.101.

25 S. Pocai: *Das deutsche und das russische Sonderbewusstsein*, S. 252, 286.

26 N. Plotnikov: »S.L. Frank o M. Chajdeggere«.

Sein. Dieser Weg war für die gesamte deutsche Philosophie der letzten hundert Jahre verbor-
gen.²⁷

In seinem Hauptwerk *Das Unergründliche* (1939) legte Frank eine »ontologische Einführung in die Philosophie der Religion« vor. Er zitierte zwar Heidegger nicht explizit, aber der Aufbau des Buchs und die verwendete Terminologie legen ein deutliches Zeugnis von Franks Beschäftigung mit Heideggers Philosophie ab.²⁸ So bezeichnet Frank das »Unergründliche« als »unbedingtes Sein«. Allerdings erweitert er Heideggers Seinsanalyse um die Kategorie des persönlichen Gottes und beschreibt die Paradoxie des Lebens als ein »Ich-mit-Gott-sein«. Frank schrieb sein Buch ursprünglich auf Deutsch, erweiterte es aber später in einer russischen Fassung um fast ein Drittel.²⁹ Nach Franks Tod bemühte sich Heidegger auf Bitten Ludwig Binswangers sogar um eine deutsche Publikation von Franks Buch im Günter Neske-Verlag. Günter Neske hatte in den fünfziger Jahren zahlreiche Werke von Martin Heidegger veröffentlicht. Allerdings zerschlug sich der Plan, *Das Unergründliche* auf Deutsch herauszubringen, wegen fehlender Druckkostenzuschüsse.³⁰

In seinem letzten philosophischen Werk *Die Realität und der Mensch* (1949) übernahm Frank einige zentrale Gedanken von Martin Heidegger, darunter die Einsicht, dass das Sein nicht auf die Erkenntnis des Seins angewiesen sei:

Die Realität [...] konstituiert zuallererst den Begriff des objektiven Seins, des In-sich-Seins [bytie-v-sebe], unabhängig von dem auf sie gerichteten erkennenden Blick.³¹

Damit wird deutlich, dass Semen Frank in seinem Spätwerk die heideggersche Daseinsanalyse mit seinen eigenen religionsphilosophischen Spekulationen vereint.

27 Brief von Semen L. Frank an Ludwig Binswanger vom 30. August 1950 In: Logos 3 (1992), 267–268.

28 P. Ehlen: Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert, S. 135.

29 A. Haardt: »Einleitung«, S. 12.

30 A. Cygankov/T. Obolevič: »Istorija sem'i i tvorčestva S.L. Franka y perepiske L. Binsvanger i T.S. Frank«, S. 142.

31 S. Frank: Real'nost i čelovek, S. 365.

Sprache

Die russische Sprachphilosophie speist sich aus zwei Traditionen, der Grammatiktheorie und der theologischen Dogmatik. Der einflussreichste Sprachtheoretiker war Aleksandr Potebnja (1835-1891), der beim Wort drei Seiten unterschied: lautliche Hülle, abstrakte Bedeutung und bildhafte Vorstellung. Dabei ging es Potebnja nicht so sehr um eine rein semiotische Beschreibung des sprachlichen Zeichens. Ganz in der romantischen Tradition von Wilhelm von Humboldt verwies er auf die weltstiftende Funktion des Wortes:³² »Indem der Mensch Wörter gebraucht, schafft er eine neue Welt aus dem Chaos der Eindrücke.«³³

Die wichtigste theologische Zeichenspekulation in Russland war die sogenannte Namensverehrung (»imjaslavie«), die zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch oft philosophisch ausgestaltet wurde.³⁴ Ihren Anfang nahm diese Bewegung mit dem Buch *In den Bergen des Kaukasus* (1907) des Mönchs Ilarion. Im Zentrum dieses Texts steht eine mystische Erfahrung, die durch die unablässige Aussprache des Namens Jesu Christi zustande kommt. Dabei ist die Nennung des Namens kein semiotischer, sondern ein ontologischer Akt: »Im Göttlichen Namen ist Gott selbst anwesend – mit Seinem ganzen Wesen und mit all Seinen unendlichen Eigenschaften.«³⁵ Die Namensverehrung stieß auf den erbitterten Widerstand der offiziellen orthodoxen Kirche, in der diese Bewegung als Häresie verurteilt wurde. 1913 wurden mehrere Hundert Mönche unter dem Vorwurf der »Namensvergötzung« aus dem Kloster Athos vertrieben und in verschiedenen russischen Klöstern angesiedelt.³⁶

Die Namensverehrung hat trotz ihrer kirchlichen Verdammung eine wichtige Spur in der russischen Sprachphilosophie hinterlassen. Aleksej Losev (1893-1988) zog weitreichende ontologische Konsequenzen aus der Essenz des Namens. Für ihn war Wirklichkeit nicht einfach die Gegebenheit der Realität, sondern die »unzerstörbare Einheit von Idee und Materie«. Daraus ergibt sich ein fast magisches Sprachkonzept. Die Bezeichnung eines Gegenstandes, sein Name, ist nicht nur ein Etikett, mit dem man auf ein Ding verweisen kann, sondern der Name konstituiert die »Erscheinung des Dings«, sogar das »Aufscheinen« des Dings.³⁷ Explizit wie-

32 B. Gasparov: »From the Romantic Past to the Modern World«, S. 96.

33 A. Potebnja: *Ėstetika i poëtika*, S. 302.

34 M. Hagemeister: »Imjaslavie – Imjadejstvie.«

35 S. Ilarion (Domračev): *Na gorach Kavkaza*.

36 *Zabytye stranicy russkogo imjaslavija. Sbornik dokumentov i publikacij po afonskim sobytijam 1910-1913 gg. i dviženiju imjaslavija v 1910-1918 gg.* Moskva 2001. Georgij Florovskij: *Puti russkogo bogoslovija*. Pariž 1937, 571 f.

37 A. Losev: »Vešč i imja«, S. 168-245, 173, 211.

derholt Losev die Position der Namensverehrung in einem Brief vom 30. Januar 1923 an den Religionsphilosophen Pavel Florenskij (1882-1937): »Die göttliche Wesensenergie ist untrennbar von Gott und sie ist Gott selbst ... Der Name Gottes ist Gott selbst, aber Gott selbst ist kein Name.«³⁸

Auch Pavel Florenskij beschäftigte sich in den zwanziger Jahren intensiv mit dem Verhältnis von Sein und Sprache. In seinem Aufsatz »Die Zauberkraft des Wortes« stellt Florenski der herkömmlichen Identifikation des Wortes mit dem Sinn die Identifikation des Wortes mit der Erscheinung gegenüber. Das Wort ist laut Florenski eine Art Amphibie, die sowohl in der inneren, subjektiven wie auch der äußeren, objektiven Welt lebt.³⁹ In einem ausführlichen Traktat mit dem Titel »Die Namensverehrung als philosophische Voraussetzung« erscheint das Wort als wichtigstes ontologisches Bindeglied zwischen dem Ich und der Außenwelt. Dabei ist Wort nicht einfach eine Kategorie der Semiotik, sondern der Weltkonstitution überhaupt:

Aufgrund seiner psychophysiologischen Natur ist das Wort nicht Schall und Rauch, sondern verbindet uns von Angesicht zu Angesicht mit der Wirklichkeit und kann folglich – indem es in Kontakt mit seinem Gegenstand tritt – mit gleicher Berechtigung auf die Offenbarung des Gegenstands in uns als auch auf unsere Offenbarung im und vor dem Gegenstand bezogen werden.⁴⁰

Im Buch *Marxismus und Sprachphilosophie* (1929), das aus den Diskussionen des philosophischen Zirkels um Michail Bachtin (1895-1975) entstanden ist, kommt dem Wort eine prominente Funktion als Trägerelement von Ideologien zu:

Auch wenn die Realität des Worts wie bei jedem Zeichen zwischen Individuen angeordnet ist, so wird das Wort gleichzeitig mit den Mitteln des individuellen Organismus hervorgebracht ohne Hilfe irgendwelcher Instrumente oder nicht-körperlichen Materials. *Dadurch wurde das Wort zum Zeichenmaterial des inneren Lebens – des Bewusstseins* (innere Rede). Denn das Bewusstsein konnte sich nur entwickeln, indem es über ein elastisches und körperlich-expressives Material verfügte. Ein solches war das Wort.⁴¹

Bachtins eigenes Denken weist einige typologische und terminologische Ähnlichkeiten zu Heideggers Philosophie auf. So prägte der frühe Bachtin den Ausdruck des »Ereignisses des Daseins« (sobytie bytija), das wörtlich als »Mit-sein des

38 L.G. Gogotišvili: »Religiozno-filosofskij status jazyka«, S. 910.

39 P. Florenskij: »Magičnost' slova«, S. 230, 240.

40 P. Florenskij: »Imeslavie kak filosofskaja predposylka«, S. 252.

41 V.N. Vološinov: Marksizm i filosofija jazyka, S. 19.

Seins« übersetzt werden kann. Ähnliches gilt für den Begriff der »Außerhalbbefindlichkeit« (vnenachodimost'), die sowohl den Aspekt des Auffindens nach dem Akt der Geworfenheit als auch die semantische Struktur des Kompositums »Existenz« (Herausstehen) aufweist. Allerdings scheint Heidegger dem russischen Denker letztlich fremd geblieben zu sein. Das hat wohl damit zu tun, dass die zwei zentralen Bachtin-Themen der Dialogizität und des Karnevals bei Heidegger nicht anschlussfähig waren. Bereits in *Sein und Zeit* hatte Heidegger das Dasein mit dem Schweigen verknüpft und menschliche Gemeinschaft gerade nicht mit dem Dialog verbunden:

Um schweigen zu können, muss das Dasein etwas zu sagen haben, das heißt über eine eigentliche und reiche Erschlossenheit seiner selbst verfügen. Dann macht Verschwiegenheit offenbar und schlägt das »Gerede« nieder. Verschwiegenheit artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, dass ihr das echte Hören-können und durchsichtige Miteinandersein entstammt.⁴²

Für Heidegger war ein solch gemeinsames Schweigen nicht einfach eine theoretische Forderung, sondern philosophische Praxis. Während der Treffen mit den Schwarzwälder Bauern in seiner Hütte wurde nicht gesprochen.

Wenn ich zur Zeit der Arbeitspause abends mit den Bauern auf der Ofenbank sitze oder am Tisch im Herrgottswinkel, dann reden wir *meist gar nicht*. Wir rauchen schweigend unsere Pfeifen. (GA 13, 10)

Sogar weitreichende Entscheidungen wie die Annahme des Rufs an die Berliner Universität wurden nicht besprochen, sondern beschwiegen. Zumindest in Heideggers eigener Darstellung entschied ein kaum merkliches Kopfschütteln eines Bauern über die Ablehnung der traditionellen Krönung einer deutschen Philosophen-Laufbahn.

Solch schweigende Konzentration auf das Dasein war Bachtin fremd.⁴³ In einem Brief vom 6. Juli 1962 schrieb Michail Bachtin an Vadim Kožinov:

Heidegger selbst kenne ich leider nur wenig. Von den Schülern Husserls (den ich enorm schätze und der auf mich einen prägenden Einfluss ausgeübt hat), war mir Max Scheler mit seinem Personalismus am nächsten. Heidegger blieb fast ganz außerhalb des Feldes meiner philosophischen Sympathien.⁴⁴

42 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 165.

43 D. Patterson: »Bakhtin and Heidegger«, S. 128.

44 M. Bachtin: *Sobranie sočinenij*, S. 693.

Die grammatikalischen und theologischen Sprachkonzepte aus der russischen Tradition bewegen sich in großer Nähe zu Heideggers Sprachauffassung, die sich wohl am deutlichsten in seinen Hölderlin-Interpretationen äußert. Hölderlin nimmt eine eminente Stellung in Heideggers Denken ein: Der Dichter bringt weit Wesentlicheres hervor als nur Literatur. Im berühmten *Spiegel*-Interview aus dem Jahr 1966 hob Heidegger die besondere Position von Hölderlin für sein Denken hervor:

Ich halte Hölderlin nicht für irgendeinen Dichter, dessen Werk die Literaturhistoriker neben vielen anderen auch zum Thema machen. Hölderlin ist für mich der Dichter, der in die Zukunft weist, der den Gott erwartet und der somit nicht nur ein Gegenstand der Hölderlin-Forschung in den literaturhistorischen Vorstellungen bleiben darf.⁴⁵

Im Zentrum von Heideggers Überlegungen steht Hölderlins Gedicht »Andenken«. Die berühmte letzte Zeile lautet: »Was bleibet aber, stiften die Dichter.«⁴⁶ Heidegger hat diesen Text zum Anlass genommen, »Dichtung als werthafte Stiftung des Seins« zu bezeichnen.⁴⁷ Von hier führt eine direkte Linie zum berühmten *Brief über den Humanismus*, in dem die Sprache als »des Seins« erscheint:

In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren.⁴⁸

Heideggers Sprachkonzeption ist von russischer Seite allerdings auch heftig kritisiert worden. So beklagte sich bereits Nikolaj Berdjajev über die »unerträgliche Terminologie« Heideggers.⁴⁹

Alexandre Koyré (1892-1964) hob denselben Punkt hervor, der bereits für Bachtin problematisch war: die mangelnde Dialogizität von Heideggers Sprachphilosophie. Wahrheit ist bei Heidegger immer mit dem Sein verbunden und konstituiert sich nicht im Dialog mit anderen. Heidegger scheitert aus Koyrés Sicht, weil er als wahrheitsfähige Sprachformen des Seins nur das Schweigen oder die Dichtung anerkenne. Damit reiße er aber den Menschen aus der Geschichte heraus, die nur als Dialog verschiedener Positionen denkbar sei.⁵⁰ Eine pikante Ironie wollte es,

45 »Nur noch ein Gott kann uns retten«. Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966. In: *Der Spiegel* 23 (1976), 193-219, S. 214.

46 C. Jamme: »Hölderlin und das Problem der Metaphysik«.

47 M. Heidegger: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, S. 148.

48 M. Heidegger: Über den Humanismus, S. 5.

49 N. Berdjajev: *Samopoznanie*, S. 104.

50 A. Koyré: »L'évolution de Heidegger«, S. 276.

dass es auch im wirklichen Leben zu keinem Zwiegespräch zwischen Koyré und Heidegger kam. Als Koyré Heidegger 1929 zu einem Vortrag nach Paris einlud, kam Heidegger nicht. Als Heidegger 1955 tatsächlich in Paris auftrat, kam Koyré nicht – er hatte Heideggers Anhängerschaft zu den Nationalsozialisten bereits 1933 kritisiert.⁵¹

Volk

Die Deutschen waren für Heidegger das einzige »geschichtliche« und »metaphysische« Volk, das in der Lage wäre, sich der technologischen Selbstvergessenheit der Moderne zu entziehen. Allerdings erschien die Gefahr der »Verwestlichung« Deutschlands um so bedrohlicher, als Heidegger Deutschland in einer »Zangenstellung« zwischen einem blind fortschrittsgläubigen Amerika einerseits und einem technikbegeisterten, durch den Bolschewismus selbstentfremdeten Russland andererseits verortete (GA 16, S. 40f., 48f.) Darüber hinaus kritisierte Heidegger, dass sich das Leben der »Normalmenschen« in den beiden Supermächten jenseits der seinsverbundenen Kategorien des Bodens und des Volkes vollzog. Heideggers Parteinahme für den Nationalsozialismus beruhte wesentlich auf seiner Hoffnung, dass das deutsche Volk noch zu dem werden könne, was es eigentlich sei. Die größte Gefahr erblickte Heidegger darin, dass sich Deutschland wie die anglo-romanen Zivilisationen in der reinen Gegenwart auflösen würde.

Karl Löwith berichtet in seiner Autobiographie, wie er Heidegger 1936 in Italien traf. Dort fragte er ihn, ob seine Parteinahme für die Nationalsozialisten in seiner Philosophie begründet sei. Heidegger bestätigte diese Vermutung und wies darauf hin, dass seine eigene Auffassung von »Geschichtlichkeit« die Grundlage für sein politisches Engagement darstelle.⁵² Und in seiner Hölderlinvorlesung aus dem Jahr 1934/1935 dozierte Heidegger:

Die Wahrheit eines Volkes ist jene Offenbarkeit des Seins, aus der heraus das Volk weiß, was es geschichtlich will, indem es sich will, es selbst sein will. (GA 39, S. 144, vgl. auch 284)

Für Heidegger stand außer Frage, dass das deutsche Volk nicht das war, was es eigentlich sein müsste, nämlich der wahre Erbe der geistigen Kultur des Griechentums. Schon am Ende von *Sein und Zeit* hatte Heidegger den Begriff des Volkes eingeführt, als »Geschick« oder als »Geschehen der Gemeinschaft«.⁵³ Allerdings gelang es Heidegger nicht recht, den Subjektcharakter des Volkes oder gar die

51 P. Zambelli: »Alexandre Koyré«.

52 K. Löwith: Mein Leben in Deutschland, S. 57.

53 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 384.

Seinsweise des Staates adäquat zu bestimmen. »Das Schicksal unseres Volkes in seinem Staat« blieb eher eine diffuse Zukunftserwartung als ein politisches Handlungsprogramm.⁵⁴

Ein weiteres Problem tut sich in Heideggers Volksbegriff auf. Was ist das »deutsche Volk« überhaupt? Der offizielle Staatsname der Weimarer Republik lautete »Deutsches Reich«. Bereits in dieser Bezeichnung zeigte sich die Inkongruenz des deutschen Staatsgebiets mit dem Machtanspruch, der mit der Reichsidee einhergeht. Daneben war die Weimarer Republik zu Beginn von einem starken Ungleichgewicht gekennzeichnet: Ein großes Territorium, das 62 Prozent des Staatsgebietes ausmachte, gehörte zum Freistaat Preußen. Heideggers Unbehagen in dieser prekären deutschen Einheit zeigt sich nicht nur in seinem Zögern, Lehrstühle in Berlin oder München anzunehmen. Er fragte sich im Jahr 1934 in einem Beitrag für eine Freiburger Studentenzeitung: »Bleiben wir in der südwestlichen Grenzmark der Verlagerung des politischen Willens der Deutschen nach dem Nordosten gewachsen?« Explizit verwies er auf das »unverbrauchte Alemannentum«, das den »nationalsozialistischen Staatswillen« befördern sollte (GA 16, S. 240).

Eine ähnliche begriffliche Unschärfe lässt sich für das »russische Volk« beobachten, das vor 1917 entweder im engeren Sinn die Russisch sprechenden Großrussen oder aber die gesamte Bevölkerung des Zarenreichs bezeichnen konnte. Mit der Gründung der Sowjetunion im Jahr 1922 kam eine weitere Kategorie hinzu, die in ideologische Konkurrenz zum »Russentum« tritt: das »sowjetische Volk«.⁵⁵ Auch der Zerfall des Sowjetimperiums hat das Problem nicht gelöst. Der offizielle Staatsname Russlands lautet »Russländische Föderation«. Seit einigen Jahren lässt sich beobachten, dass der Kreml eine »russländische Nation« schaffen will, die einen russischen Kulturkern aufweist.⁵⁶

In Deutschland wie in Russland hat also das Volk noch nicht zu seinem eigentlichen Sein gefunden. Es gibt in beiden Fällen jedoch ein inneres Reservat, in dem das Volk bereits bei sich, und das heißt gleichzeitig: sich selbst ist. Heideggers ursprüngliche Erwartung, dass der Nationalsozialismus das deutsche Volk zu sich selbst bringen könne, ist in den *Schwarzen Heften* dokumentiert. Die Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* hat auch in Russland eine breite Diskussion ausgelöst. Im Wesentlichen sah man sich vor das Dilemma gestellt, ob Heideggers gesamte Philosophie durch die antisemitischen und nationalsozialistischen Passagen entwertet sei oder ob Heidegger weiterhin als Philosoph ernst genommen werden könne. Die Doyenne der russischen akademischen Philosophie, Nelja Motrošilova (geb.

54 D. Thomä: »Heidegger und der Nationalsozialismus«, S. 148f.

55 E. Oberländer (Hg.): Sowjetpatriotismus und Geschichte.

56 U. Schmid: »Die russische Kulturpolitik im Dienst der Schließung der Gesellschaft«.

1934) schlug in einer ersten Reaktion vor, Heideggers Schriften aufzuteilen – in das seriöse philosophische Werk und die kurzsichtige politische Essayistik:

Heideggers ideelles Erbe *besteht nicht* aus Einzelteilen, sondern *zerfällt* in Einzelteile, von denen der eine, d.h. der philosophisch-theoretische Teil, im großen Ganzen (bei allen Änderungen, Kehren, Wiederholungen) des herausragenden und originellen Denkers würdig ist und der andere, der sich (vorwiegend) mit gesellschaftlichen, politischen, philosophisch-historischen Fragen beschäftigt, bisweilen so aussieht, als sei er von einem anderen Menschen ausgedacht worden, der nicht selten bei seinen Erörterungen in die übelsten Stereotype und Überzeugungen (vor allem der Nazizeit) verfällt.⁵⁷

Allerdings ist diese Haltung wenig kompatibel mit Heideggers Selbstdeutung. Motrošilova weist in ihrem Artikel selbst darauf hin, dass Heidegger verfügt habe, die *Schwarzen Hefte* dürften erst publiziert werden, wenn die Gesamtausgabe seiner Werke vorliege. Diese Einschränkung zeigt ja deutlich, dass sich Heidegger nicht von den *Schwarzen Heften* distanzieren wollte, sondern sie im Kontext aller seiner Schriften verstanden wissen wollte. In Heideggers eigener Sicht stellen die *Schwarzen Hefte* also einen integralen Bestandteil seines Werks dar.

Der ehemalige Politechnologe Oleg Matvejčev (geb. 1970), der auch die russische Übersetzung der *Schwarzen Hefte* angeregt und finanziert hat, versuchte Heidegger in einem Interview mit einem noch problematischeren Argument vor seiner Nähe zum Nationalsozialismus zu retten. In einem Interview aus dem Jahr 2017 behauptete Matvejčev, Heideggers philosophische Individualität entlaste ihn von allen Kollaborationsvorwürfen:

Sogar wenn man Heideggers Affiliation mit der NSDAP für gegeben annimmt, muss man daran denken, dass Heidegger eine solche Vorstellung der NSDAP hatte, die kein anderes Mitglied der NSDAP hatte und dass er deshalb kaum eine Verantwortung dafür trägt, was die Mehrheit in der Partei tat.⁵⁸

Matvejčev ist ein strammer Parteigänger der russischen Regierung und verteidigt den patriotischen und aggressiven Kurs des Kremls gegen innere und äußere Feinde vorbehaltlos.

Realitätsnäher ist die Position des Herausgebers der russischen Übersetzung der *Schwarzen Hefte*, Valerij Anašvili. Er versucht, Heideggers politische Problematik mit einer Verschachtelungsmetapher zu fassen:

57 N. Motrošilova: S. »Černye tetradi« M. Chajdeggera. Po sledam publikacij«, S. 159.

58 O. Matvejčev: »Chajdegger i nacizm. Moe interv'ju o »Černych tetradjach«

Die *Schwarzen Hefte* wirken stellenweise bedrückend, ja. Für mich nicht einmal dadurch, dass Heidegger sein Rektorat und andere Fehler rechtfertigt und alle möglichen Menschen beschuldigt, nur nicht sich selbst. Sondern dadurch, dass er so schreibt, als wollte er seine Persönlichkeit vor der Zukunft verbergen, den kleinen, lebendigen Heidegger, der in der Schale des enormen, unzugänglichen 100-bändigen Autors unter dem Namen »Heidegger« sitzt. Umso interessanter ist es aber, in den *Schwarzen Hefen* Überreste seiner wahren, noch nicht vom Rattern seiner längst ausgedörrten Sprache übertönten, lebendigen Seele aufzuspüren und zu finden. Und zu beobachten, was die verhärmte und verzagte Seele dieses großen Philosophen wirklich sagen wollte.⁵⁹

Gott

Bereits Nikolaj Berdjajev hob in seiner frühen Reaktion auf *Sein und Zeit* die Gott-verlassenheit von Heideggers Philosophie hervor:

Heidegger ist ein ehemaliger Katholik, der in einer katholischen Schule erzogen wurde, aber seinen Glauben verloren hat. Seine ganze Philosophie ist von den Wahrheiten der christlichen Offenbarung und der christlichen Glaubenslehre durchzogen. Sie beruht auf theologischen Voraussetzungen, wie vehement er das auch abstreiten mag. Heideggers Philosophie, die eine phänomenologische Form aufweist, ist eine christliche Metaphysik ohne Gott und in ihr verbirgt sich eine religiöse Unruhe. Sie bezeichnet die Welt als eine abgefallene und verlassene, aber man weiß nicht, wovon abgefallen und von wem verlassen. Sie ist durchzogen von der Lehre der Erbsünde mit all ihren Folgen für die Existenz in der Welt, aber ohne Gott. Gefallenheit und Verlassenheit sind für Heidegger das Wesen des Seins.⁶⁰

Es wäre allerdings falsch, Heideggers Philosophie als atheistisch zu bezeichnen. Gott kommt zwar nicht als Akteur, aber als Kategorie durchaus in Heideggers Denken vor. Allerdings ist dieser Gott dezidiert nicht christlich. Heidegger verbindet diese antichristliche Haltung mit seiner Kritik, dass sich das eigentlich seinsnahe Russland in der Geiselhaft des jüdischen Bolschewismus befinde. Er zieht aus dieser antisemitischen Gedankenfigur den Schluss, dass »das Christentum im Grunde bolschewistisch« sei. Heideggers »letzter Gott« steht über allen Theismen (Mono-Theismus«, »Pan-Theismus« und »A-Theismus«) und ist begrifflich unfassbar (GA 65, S. 54, 411). Der moderne Mensch erwartet zwar den Gott, der kommen soll (und muss), aber das Warten selbst wird zur zentralen Signatur des menschlichen Daseins. Heidegger zieht aus dieser pessimistischen Diagnose jedoch nicht den Schluss, dass sich das Warten nicht lohne. Im Gegenteil: Gerade in der Erwar-

⁵⁹ S. Naranovič: »Kolossalnyj opyt i sčast'e, čto fjurer probudil novuju dejstvitel'nost'«.«

⁶⁰ N. Berdjajev: »O novejšich tečenijach v nemeckoj filosofii«, S. 119f.

tung des Gottes erhebt sich der Mensch über das Gestell der technischen Welt. Auch Heideggers eigene Philosophie kommt letztlich nicht ohne Gott aus, selbst wenn sich seine Abwesenheit als endgültig herausstellen sollte. Entscheidend ist für Heidegger bei diesem Argument, dass zwar die Abwesenheit oder die Nichtexistenz Gottes für den prekären Zustand der Welt auf dasselbe hinauslaufen, nicht aber für das menschliche Dasein.

Heidegger formulierte in seinem *Spiegel*-Interview mit Rudolf Augstein im Jahr 1966 große Zweifel an der Leistungsfähigkeit der Philosophie angesichts der Seinsvergessenheit der modernen Gesellschaften.⁶¹

Die Philosophie wird keine unmittelbare Veränderung des jetzigen Weltzustandes herbeiführen können. Dies gilt nicht nur von der Philosophie, sondern von allem menschlichen Sinnen und Trachten. Nur noch ein Gott kann uns retten. Uns bleibt die einzige Möglichkeit, im Denken und Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang; dass wir im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen.⁶²

Im selben Interview äußerte Heidegger immerhin die Vermutung, dass in Russland oder China »alte Überlieferungen« wach würden, die »dem Menschen ein freies Verhältnis zur technischen Welt ermöglichen« könnten.⁶³ Bereits in den *Schwarzen Heften* findet sich eine Brücke vom Volk, das erst noch sich selbst werden muss, zum Gott, der ebenfalls erst noch gefunden werden muss: »Dostoevskij sagt am Schluss des 1. Kapitels der *Dämonen*: Wer aber kein Volk hat, der hat auch keinen Gott.« Und wenig später heißt es: »Im Wesen des Russentums liegen Schätze der Erwartung des Gottes verborgen, die alle Rohstofflager wesentlich übertreffen.« (GA 96, S. 123, 129) Wahrscheinlich versteckt sich in dieser Bemerkung eine Spitze gegen den bolschewistischen Internationalismus, der sich mit einem rabiaten Atheismus paart. Ähnlich wie das Volk sich erst noch finden muss, so muss auch der Gott noch »entborgen« werden. Von dieser Einstellung her rührt wohl auch Heideggers Antikatholizismus: Weil die offizielle Kirche vorgibt, den Gott und sein Heilsversprechen bereits erkannt zu haben, bleibt für den Menschen nichts mehr zu tun. Damit aber wäre alles Denken und Dichten sinnlos und überflüssig.

Umso größere Sympathien hegte Heidegger für die russische Sophienspekulation, die ihm in einem positiven Sinn »magisch« erschien (GA 73, S. 875). Es ist deshalb kein Zufall, dass die religiöse Feministin Tat'jana Goričeva (geb. 1947) ihr eigenes Bekehrungserlebnis auf der Grundlage von Heideggers Philosophie schil-

61 L. Hachmeister: Heideggers Testament.

62 M. Heidegger: »Nur noch ein Gott kann uns retten«, S. 209.

63 Ebd., 214.

dert. Goričeva hatte in den siebziger Jahren im Philosophiestudium an der Leningrader Universität mit einer Arbeit über Heidegger abgeschlossen. 1974 fand der Internationale Hegel-Kongress in Moskau statt. Die junge Philosophin schlich sich in das groß angelegte akademische Event ein und traf auf zahlreiche westliche Heidegger-Spezialisten. Darauf schrieb sie Heidegger einen Brief, den er auch beantwortete. Auf einen weiteren Brief reagierte Heidegger mit der Zusendung einiger unveröffentlichter Gedichte aus seiner Feder.⁶⁴

Tat'jana Goričevas eigene Erleuchtung ist ein Beispiel für eine synthetisierende Aneignung von Heideggers philosophischen Kategorien im Kontext russischer Kulturtraditionen. In ihren Erinnerungen beschreibt Goričeva, wie sie zum christlichen Glauben fand:

Müde und lustlos verrichtete ich meine Yogaübungen mit den Mantren. [...] Aber da wurde in einem Yogabuch ein christliches Gebet, und zwar das »Vaterunser«, als Übung vorgeschlagen. Ausgerechnet das Gebet, das unser Herr selbst betete! Ich begann, es als Mantra vor mich hinzusagen, ausdruckslos und automatisch. Ich sprach es so etwa sechsmal, und dann wurde ich plötzlich vollständig umgekrempelt. Ich begriff – nicht etwa mit meinem lächerlichen Verstand, sondern mit meinem ganzen Wesen –, dass Er existiert.⁶⁵

In dieser Schilderung wird deutlich, wie die Sprache auf der Grundlage der russischen Namensphilosophie (diesmal in der Gestalt einer Yoga-Übung) gleichzeitig das Sein Gottes wie auch das »Ich-Mit-Gott-Sein« im Sinne von Semen Frank erzeugt.

Zusammenfassung

Heidegger hatte ein wenig differenziertes Russlandbild. Er traute russischen Autoren wie Tolstoj und besonders Dostoevskij zu, in ihren Sprachkunstwerken nahe an das Dasein heranzukommen. Damit bewegte er sich in der Tradition einer Russlandschwärmerei, die in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts in Deutschland durchaus geläufig war.

Umgekehrt wurden Heideggers philosophische Kategorien vor allem von russischen Exildenkern aufgegriffen. Dabei gab es allerdings keine ausgeprägten Heidegger-Adepten. Heideggers Sprache und sein Denken übten allerdings einen erkennbaren Einfluss auf die Begriffsbildung in der russischen Philosophie aus. Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion wurde Heidegger zu einem integralen Bestandteil der akademischen Philosophie.

64 M. Nesterenko: »Patriarchal'naja, nekrofil'skaja civilizacija pobeždaet«.

65 T. Goritschewa: Von Gott zu reden ist gefährlich, S. 26f.

In den neunziger Jahren überragte Heidegger in der russischen philosophischen Diskussion alle anderen Denker. Vor allem Übersetzungsfragen von Heideggers Terminologie standen im Vordergrund der Diskussion. Außerdem wurde versucht, Heidegger in die lange verschüttete Tradition der russischen Religionsphilosophie einzupassen.

Als prominenter Einzelfall in der russischen Heidegger-Rezeption sticht Aleksandr Dugin heraus. Er vereinnahmt Heidegger für die Begründung seiner eigenen politischen Position: Heidegger erscheint als letzter Kritiker des Westens, der durch sein innovatives Denken einem alternativen Zivilisationsprojekt, nämlich der globalen Vorherrschaft Eurasiens unter russischer Führung, den Weg bereitet. Gleichzeitig ist aber Dugin ein Außenseiter in der russischen akademischen Philosophie geblieben.

LITERATUR

- Alekseev, P.V.: *Filosofy Rossii XIX-XX stoletij. Biografii, idei, trudy*, Moskva 1999.
- Bachtin, Michail: *Sobranie sočinenij*. Bd. 2, Moskva 2000.
- Baranova-Šestova, Natal'ja: *Žizn' L'va Šestova. Po perepiske i vospominanijam sovremennikov*, II, Paris 1983.
- Berdjaev, Nikolaj: »O novejšich tečenijach v nemeckoj filosofii. Gejdegger.« In: *Put' 24* (1930), 115-121.
- Berdjaev, Nikolaj: *Samopoznanie. Opyt filosofskoj avtobiografii*, Moskva 1991.
- Bibichin, Vladimir: *Der andere Anfang*, Berlin 2018.
- Bibichin, Vladimir: »Delo Chajdeggera«, in: ders.: *Filosofija Martina Chajdeggera i sovremennost'*, Moskva 1991.
- Chajdegger, Martin: *Izbrannye raboty*, Moskva 1993.
- Chernyakov, Alexei: *The Ontology of Time. Being and Time in the Philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger*, Dordrecht 2002.
- Cygankov, Aleksandr/ Obolevič, Tereza: »Istorija sem'i i tvorčestva S.L. Franka v perepiske L. Binsvanger i T.S. Frank«, in: *Filosofija. Žurnal Vyššej školy ekonomiki* 11 (2018), S. 134-155.
- Dennes, Maryse: *Husserl – Heidegger. Influence de leur œuvre en Russie*, Paris 1998.
- Dugin, Alexander: *Die Vierte Politische Theorie*, London 2013.
- Ehlen, Peter: *Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank. Das Gottmenschliche des Menschen*, Freiburg/München 2009.
- Florenskij, Pavel: »Magičnost' slova«, in: ders.: *Sočinenija v četyrech tomach*. Moskva 1999, III/1, S. 230-249.

- Florenskij, Pavel: »Imeslavie kak filosofskaja predposylka«, in: ders.: Sočinenija v četyrech tomach. Moskva 1999, III/1, S. 252-287.
- Frank, Semen: Real'nost i čelovek, Sankt-Peterburg 1997.
- Gajdenko, Piama P.: Ėkzistencializm i problema kul'tury. Kritika filosofii M. Chajdeggera, Moskva 1963.
- Gajdenko, Piama P: Vremja, dlitel'nost', večnost'. Problema vremeni v evropejskoj filosofii i nauke, Moskva 2006.
- Gasparov, Boris: »From the Romantic Past to the Modern World: Historical-Cultural Underpinnings of Potebnia's Thought on Language«, in: Harvard Ukrainian Studies 18 (1994), S. 94-103.
- Gogotišvili, L.G.: »Religiozno-filosofskij status jazyka«, in: A.F. Losev: Bytie – imja – kosmos, Sankt-Peterburg 1992, S. 906-923.
- Goritschewa, Tatjana: Von Gott zu reden ist gefährlich. Meine Erfahrungen im Osten und im Westen, Freiburg/Basel/Wien 1984.
- Grondin, Jean: Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie, Tübingen 1999.
- Haardt, Alexander: »Einleitung«, in: Semen Frank: Das Unergründliche, Freiburg/München 1995, S.11-20.
- Hachmeister, Lutz: Heideggers Testament. Der Philosoph, der »Spiegel« und die SS, Berlin 2014.
- Hagemeister, Michael: »Imjaslavie – Imjadejstvie. Namensmystik und Namensmagie in Rußland (1900–1930)«, in: Tatjana Petzer/ Sylvia Sasse/ Franziska Thun-Hohenstein/ Sandro Zanetti (Hg.): Namen: Benennung, Verehrung, Wirkung. Positionen der europäischen Moderne, Berlin 2009, S. 77-98.
- Heidegger, Martin: Über den Humanismus, Frankfurt am Main: Klostermann 1949.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen: Niemeyer 1967.
- Heidegger, Martin: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt am Main: Klostermann 1971.
- Heidegger, Martin: Gesamtausgabe (=GA), hg. v. F.- W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1975ff.
- Ilarion, Schimonach (Domračev): Na gorach Kavkaza. Beseda dvuch starcev podvižnikov o vnutrennem edinenii s Gospodom čerez molitvu Iisus Christovu, ili Duchovnaja dejatel'nost' sovremennyh pustynnikov, Batalpašinsk 1907.
- Jamme, Christoph: »Hölderlin und das Problem der Metaphysik. Zur Diskussion um »Andenken««. in: Zeitschrift für philosophische Forschung 42 (1988), S. 645- 665.
- Koyré, Alexandre: »L'évolution de Heidegger«, in: ders. Études d'Histoire de la Pensée Philosophique, Paris 1961, S. 247-278.
- Losev, Aleksej: »Vešč i imja«, in: ders.: Imja. Sočinenija i perevody, Sankt-Peterburg 1997.
- Love, Jeff: »The Post-Soviet Heidegger«, in: Jeff Love (Hg.): Heidegger in Russia and Eastern Europe, London/New York 2017, S. 249-272.

- Löwith, Karl: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart 1986.
- Martov, Ivan: »Poststrukturalizm – èto v osnovnom bredjatina.« Čitatel'skaja biografija Aleksandra Dobrochotova. In: Gor'kij (22.2.2017) <gorky.media/intervyu/poststrukturalizm-eto-v-osnovnom-bredyatina/ >
- Matvejčev, Oleg: »Chajdegger i nacizm. Moe interv'ju o »Černych tetradjach«« (4.4.2017) <matveychev-oleg.livejournal.com/5160027.html>.
- Motrošilova, Nelja: »Černye tetradi« M. Chajdeggera. Po sledam publikacij«, in: *Voprosy filosofii* 4 (2015), S. 131-162.
- Naranovič, Stas: »Kolossalnyj opyt i sčast'e, čto fjurer probudil novuju dejstvitel'nost'«.« Martin Chajdegger: simpatii k nacizmu i zabota o bytii.«, in: Gor'kij (3.10.2016) <gorky.media/context/kolossalnyj-opyt-i-schaste-čto-fjurer-probudil-novuyu-dejstvitelnost>.
- Nesterenko, Marija: »Patriarchal'naja, nekrofil'skaja civilizacija pobeždaet« Interv'ju s filosofom Tat'janoj Goričevoj«, in: Gor'kij (21.6.2018) <gorky.media/context/patriarhálnaya-nekrofil'skaya-tsivilizatsiya-pobezhdaet>.
- Oberländer, Erwin (Hg.): *Sowjetpatriotismus und Geschichte. Dokumentation*, Köln 1967.
- Pattison, George: »Eschatologija i ontologija: Chajdegger i Berdjaev«, in: Vladimir Porus (Hg.): *N.A. Berdjaev i edinstvo evropejskogo ducha*, Moskau 2007, S. 179-194.
- Peni, Gaétan: »Aleksandr Dugin, otkrytoe i odnovremenno skrytoe chajdeggerianstvo«, in: Marlen Larjuel', Émmanuel' Faj (Hg.): *Chajdegger, »Černye tetra-di« i Rossija*, Moskva 2018, S. 283-304.
- Patterson, David: »Bakhtin and Heidegger. Word and Being«, in: ders. *Essays on Bakhtin and His Contemporaries*, Lexington, KY: 1988, S. 128-154.
- Plotnikov, Nikolaj: »S.L. Frank o M. Chajdegger. K istorii vosprijatija Chajdeggera v ruskoj mysli«, in: *Voprosy filosofii* 9 (1995), S. 169-185.
- Pocai, Susanne: *Das deutsche und das russische Sonderbewusstsein. Parallelgeschichtliche Studien zur Geschichtsphilosophie Oswald Spenglers und Nikolaj Berdjaevs*, Stuttgart 2016.
- Podoroga Valerij: *Metafizika landšafta. Kommunikativnye strategii v filosofskoj kul'ture 19-20 vekov*, Moskva 1993.
- Potebnja, Aleksandr: *Ėstetika i poëtika*, Moskva 1976.
- Schmid, Ulrich: »Das Ich und die Welt. Georges Bataille und die russische Philosophie«, in: Gun-Britt Kohler (Hg.): *Blickwechsel: Perspektiven der slawischen Moderne: Festschrift für Rainer Grübel*. München: Sagner 2010, S. 201-212.
- Schmid, Ulrich: »Heidegger and Dostoevsky. Philosophy and Politics«. In: *Dostoevsky Studies. New Series* 15 (2011), S. 37-45.

- Schmid, Ulrich: Technologien der Seele. Vom Verfertigen der Wahrheit in der russischen Gegenwartskultur, Berlin 2015.
- Schmid, Ulrich: »Die russische Kulturpolitik im Dienst der Schließung der Gesellschaft« in: Russland-Analysen 342 (20.10.2017), 2-4. <laender-analysen.de/russland/pdf/RusslandAnalysen342.pdf>.
- Šestov, Lev: Kierkegard i ékzistencial'naja filosofija. Moskva 1992.
- Thomä, Dieter: »Heidegger und der Nationalsozialismus. In der Dunkelkammer der Seinsgeschichte.« in: Dieter Thomä (Hs.): Heidegger-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart 2003, S. 141-161.
- Vološinov, V.N.: Marksizm i filosofija jazyka. Osnovnye problemy sociologičeskogo metoda v nauke o jazyke, Moskva 1993.
- Zambelli, Paola: »Alexandre Koyré. Present Trends of French Philosophical Thought«, in: Journal of the History of Ideas 59 (1998), S. 521-530.