

Martin Heideggers »Freiheit zum Tode«

Analyse der nationalsozialistischen Subjektivität anhand *Sein und Zeit*

Emanuel Kapfinger

Erschienen in: Fritz-Bauer-Institut (Hrsg.): Jahrbuch 2016 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust, Frankfurt a. M. 2016, S. 107-128.

Dieser Aufsatz stellt eine Analyse der nationalsozialistischen Subjektivität vor und stützt sich dafür auf eine Interpretation der »Freiheit zum Tode« aus Martin Heideggers *Sein und Zeit*.

Meine These ist, dass in dieser philosophischen Denkfigur die nationalsozialistische Subjektivität zum Ausdruck kommt. Als Kern dieser Subjektivität werde ich eine radikale Selbstaufgabe herausarbeiten, die in einer vollständigen Unterwerfung und einem kompromisslosen Vollstrecken des »Notwendigen« zur »Freiheit« gelangt. Dieses Phänomen ist von Hannah Arendt und von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno als absolute Indifferenz dargestellt worden. Ich teile diese *Beobachtung*, unterscheide mich aber in der *begrifflichen Analyse*.

Den Begriff »nationalsozialistische Subjektivität« verwende ich im Sinne von Erich Fromms »Gesellschafts-Charakter«¹, wobei ich den Subjekt- dem Charakterbegriff vorziehe, weil ersterer auch Intentionalität thematisiert. Als »nationalsozialistische Subjektivität« bezeichne ich also die allgemeine Subjektivität einer Epoche, von der ich meine, dass sie die sozialpsychologische Grundlage der nationalsozialistischen Politik und insbesondere des Holocaust war. Die so bestimmte nationalsozialistische Form von Subjektivität ist jedoch kein monolithischer Block, so als gäbe es in der Bevölkerung unter dem Nationalsozialismus nur diese eine Formbestimmung. Angesichts der Verfolgten und des Widerstands stimmt das offenkundig nicht. Der Begriff soll lediglich das Typische in der Bevölkerung unter dem Nationalsozialismus bezeichnen, das nicht deckungsgleich mit der Gesamtheit der Individuen sein muss.² Mit der Verwendung des Ausdrucks »nationalsozialistische Subjektivität« ist die terminologische Entscheidung verbunden, Subjektivität nicht intrinsisch positiv mit Autonomie zu verknüpfen, sondern sie als Oberbegriff für sehr unterschiedliche Gestalten und damit auch für das Gegenteil von Autonomie, die Selbstaufgabe, zu verwenden.

¹ Erich Fromm, »Charakter und Gesellschaftsprozess« (1941), in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 1, München 1989, S. 379–392.

² Vgl. ebd., S. 379.

Der Titel dieses Aufsatzes birgt möglicherweise eine Irritation, die jedoch leicht zu klären ist: *Sein und Zeit* ist erstmals 1927 veröffentlicht worden, während die nationalsozialistische Herrschaft erst 1933 begann. Wie kann es also sein, dass Heidegger in diesem Buch die nationalsozialistische Subjektivität beschreibt, inwiefern stand ihm diese schon als Material zur Verfügung? Nun: Insofern, als diese gesellschaftliche Formbestimmung der Subjektivität nicht exakt mit dem Jahr 1933 verknüpft ist, sondern die nationalsozialistische Herrschaft gerade vorbereitet und ermöglicht hat. Das ist in zahlreichen Studien zur ideologischen und psychologischen Vorgeschichte des Nationalsozialismus sehr gut belegt worden. Keine Aussage will ich hier darüber treffen, ob Heidegger selbst die *nationalsozialistische* Subjektivität analysieren wollte oder ein Subjektkonzept entworfen hat, um zur Etablierung des Nationalsozialismus beizutragen.

Ich werde im Folgenden zunächst die nationalsozialistische Form moralischer Normen anhand von Äußerungen nationalsozialistischer Philosophen umreißen, um damit meine Untersuchung speziell der nationalsozialistischen Subjektivität zu motivieren. Dann werde ich die Analyse des Vernichtungsantisemitismus aus Horkheimer und Adornos *Dialektik der Aufklärung* zusammenfassen und darlegen, inwieweit man sich heute noch kritisch darauf beziehen kann. Drittens werde ich die psychologische Entstehung derjenigen Form von Subjektivität schildern, die Heidegger in der Freiheit zum Tode beschreibt. Viertens – dies wird der Hauptteil der Untersuchung sein – werde ich Heideggers Beschreibung der »Freiheit zum Tode« in ihren verschiedenen Facetten auslegen und kritisch analysieren, um schließlich die so gewonnenen Merkmale in einer systematischen Bestimmung der nationalsozialistischen Subjektivität miteinander in Beziehung zu setzen.

Die Form moralischer Normen bei nationalsozialistischen Autoren

Aus meiner Sicht lässt sich die nationalsozialistische Moral nicht, wie wir das gewohnt sind, aus der Gegenüberstellung eines handelnden Subjekts mit moralischen Normen, die nationalsozialistischen Inhalt haben, verstehen. Für den Nationalsozialismus spezifisch ist nicht der Inhalt dieser Normen, sondern ihre Form; respektive die Form, in der das Subjekt sich zu den Normen verhält. Diese Form lässt sich am besten anhand nationalsozialistischer Texte über Moral erläutern.

Georg Usadel beschreibt in *Zucht und Ordnung. Grundlagen einer nationalsozialistischen Ethik* von 1935 eine »neue« Pflicht, mit der an die Stelle des »Du sollst!« der alten Pflicht ein

»Wir wollen!« getreten sei.³ Während die alte Pflicht für Usadel einen äußeren Zwang darstellt, ist die neue Pflicht also unmittelbar in den Willen selbst aufgenommen. In diesem Willen mit verinnerlichter Pflicht ist von jeglichem eigennützigem Interesse abgesehen; an dessen Stelle tritt die restlose Hingabe des Einzelnen an das Volk.⁴ Eine in vielem gleichlautende Moralkritik formulieren zahlreiche nationalsozialistische Philosophen, prominent etwa Hans Freyer und Alfred Baeumler.⁵ Auch in *Sein und Zeit* findet sich eine »Destruktion« von Moral⁶ und ein Votum für eine »Übernahme der wesenhaften Gewissenlosigkeit«⁷. In dieser Literatur wird die äußere moralische Norm stets als Zwang oder Illusion angeprangert und statt ihrer das wirkliche Wollen, die Entschlossenheit, das sachlich Notwendige herausgestellt. Moral wird dabei einem Komplex der Rationalität, Liberalität und Aufklärung zugeordnet und mit ihm verurteilt.

Ist es legitim, diese Selbstbeschreibung nationalsozialistischer Philosophen als zutreffend für die Realität der damaligen Subjektivität anzusehen? Ich denke, ja, und einer der Gründe hierfür ist, dass nationalsozialistische Autoren ihre konkreten praktischen Themen in der gerade beschriebenen Form präsentieren. Dafür zwei Beispiele. Hitler abstrahiert in seinem Politikbegriff, wie er ihn im Kapitel »Der Staat« in *Mein Kampf* entwickelt, vollständig von den Bedürfnissen der Individuen.⁸ Die Individuen werden in ihren Fähigkeiten und Bedürfnissen bloß danach wahrgenommen, wie sie durch politische Einwirkungen zum besten Mittel für die Stärke der Gemeinschaft zu formen sind. Das zeigt sich gerade in bizarren Detailüberlegungen: Lange Röhrenhosen will Hitler verbieten, weil die Jungen dann ihren Körper gegenüber den Mädchen nicht zur Schau stellen könnten. Das Problem ist für ihn aber nicht, dass erotische Bedürfnisse oder die Schönheit von Individuen dadurch Einbußen erleiden würden, sondern dass die Jungen so das Antriebsmittel für die körperliche Ertüchtigung verlieren⁹ – dies aber würde das Volk schwächen. Johanna Haarer schreibt in *Die deutsche Mutter und ihr erstes Kind* (1934), die Mutter solle das Kind, wenn es nach Fürsorge schreit, »nur ja nicht« tragen, auf den Schoß nehmen oder stillen; vielmehr gelte es,

³ Georg Usadel, *Zucht und Ordnung. Grundlagen einer nationalsozialistischen Ethik*, Hamburg 1935, S. 12.

⁴ Vgl. ebd., S. 29.

⁵ Siehe etwa Hans Freyer, *Pallas Athene. Ethik des politischen Volkes*, Jena 1935; Alfred Baeumler, *Männerbund und Wissenschaft*, Berlin 1934.

⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen 2006, S. 280–295.

⁷ Ebd., S. 288.

⁸ Vgl. Adolf Hitler, *Mein Kampf*, München 1943, S. 425–487.

⁹ Vgl. ebd., S. 457 f.

»hart« zu werden: »Das Kind wird nach Möglichkeit an einen stillen Ort abgeschoben.«¹⁰ Nicht um die Wünsche des Kindes, sondern um seine Nützlichkeit für die Volksgemeinschaft müsse es gehen.¹¹ Beide Beispiele vollziehen im Text eine Distanzierungsbewegung von einer konkreten moralischen Vorstellung und bauen dagegen eine »entschlossene« Subjektivität auf, die das Notwendige tut, weil sie es als Notwendiges weiß. Ein anderer Grund ergibt sich aus Überlegungen wie denen von Horkheimer und Adorno zu einem »zeitgemäßen Antisemitismus«, der nicht mehr über die alte Charakterstruktur mit ihrem internen Gegensatz von Ich und Über-Ich zu verstehen sei, sondern durch ein neues Charaktermodell, in dem die gesellschaftliche Anforderung oder die Norm nicht mehr in einer Trennung zum Ich besteht. Darauf komme ich gleich zurück.

Das nationalsozialistische Subjekt bezieht sich also nicht mehr in einer Frage wie »Was soll ich tun?« auf Normen. Vielmehr ist für es konstitutiv, dass es die Normen negiert. Das heißt, es verhält sich zu den Normen so, dass es sie grundsätzlich hinter sich gelassen hat, um das »wirklich Notwendige« zu tun. Behält man diese Formbestimmung des Handelns im Blick, dann kann man in Bezug auf eine solche Handlung ohne Zweifel weiterhin von einem moralisch Richtigen sprechen, und dieses ließe sich in seinem Inhalt als nationalsozialistische Moral untersuchen. Entscheidend ist dabei jedoch, dass es sich nicht mehr von dem, was diesem Subjekt als notwendig erscheint, trennen ließe.

Nationalsozialistische Moral ist also Moral in einer sehr veränderten Formbestimmung, in der Normen nicht mehr einem Sein gegenüberstehen, sondern beides in einer schwer zu bestimmenden Weise »identisch« geworden ist. In meiner Auslegung der »Freiheit zum Tode« werde ich allerdings nicht unmittelbar die nationalsozialistische Form von Moral analysieren, sondern mich dieser Form über die nationalsozialistische Subjektivität, wie sie in der Massenkultur entsteht, nähern. Ich werde dabei jedoch kurz auf die Stellung der Moral in dieser Subjektivität zu sprechen kommen.

Horkheimer/Adorno: Der zeitgemäße Antisemitismus

Die nationalsozialistische Subjektivität ist aber noch genauer zu bestimmen als in der bisher umrissenen Form, die sich als »Verinnerlichung des Sollens« bezeichnen ließe. Während die hiermit verbundene Selbstaufgabe auch die Gestalt des Heroismus, des Machtgefühls oder der sadistischen Lust am Leid anderer annehmen kann – Gestalten, die in der nationalsozialistischen Psychologie eine wichtige Rolle gespielt haben –, möchte ich in

¹⁰ Johanna Haarer, *Die deutsche Mutter und ihr erstes Kind*, München 1934, S. 147.

¹¹ Ebd., S. 238.

diesem Aufsatz die These vertreten, dass die *spezifisch* nationalsozialistische Subjektivität eine *zweite Stufe* der Selbstaufgabe darstellt, in der jegliches eigene Interesse aufgegeben ist, auch das Interesse an eigener Macht oder dem Leid anderer. Diese zweite Stufe ist bei Usadel nicht zu finden. Mit anderen Worten, es handelt sich um eine qualitativ andere Subjektivität, bei der von einem inhaltlich bestimmten Ich im gewohnten Sinne keine Rede mehr sein kann. Das »wirklich Notwendige«, das gegen die Normen durchzusetzen ist, hat auf dieser zweiten Stufe nicht mehr den Charakter eines eigenen Wollens, vielmehr basiert dieses »wirklich Notwendige« – die Stärke des deutschen Volkes und die Vernichtung der Juden – auf einer radikalen *Aufgabe* des eigenen Wollens. Durch diese Selbstaufgabe kommen die Normen zu einer neuen Geltung, sie haben nun aber nicht mehr den Charakter des Sollens, sondern den einer Notwendigkeit, die absolut durchzusetzen ist. Für diese Form der Normen – deren Inhalt der Staat oder die Vernichtung der Juden ist – ist die Achtung vor dem Individuum, wie sie zuvor sowohl als individuelle Regung als auch als »herkömmliche« moralische Norm vorhanden war, völlig gleichgültig geworden.

Diese These haben Horkheimer und Adorno im Abschnitt »Elemente des Antisemitismus« in der *Dialektik der Aufklärung* dargelegt,¹² und zu vergleichbaren Diagnosen der nationalsozialistischen Subjektivität kommen auch Hannah Arendt, Detlev Claussen und Rainer Stollmann in ihren Untersuchungen.¹³ Die »Elemente des Antisemitismus« unterscheiden einen alten und einen »zeitgemäßen« Antisemitismus. Der alte war ein auf die Juden umgelenkter Selbsthass, der einer repressiven Charakterstruktur entsprang, der Antisemitismus der Pogrome oder Ladenboykotte. Der zeitgemäße dagegen ist ein völlig objektives, subjektloses Schema, das von Individuen exekutiert wird, die den Juden in »absoluter Apathie« gegenüberstehen.¹⁴ Dies ist der Antisemitismus der industriellen Vernichtung von Menschen. Horkheimer und Adorno analysieren diese Subjektivität als Auslöschung von Spontanität und Autonomie, als rückhaltlose Anpassung und »totale Identifikation« mit Gremien, Stars und Machtblöcken. Die Subjektfunktionen sind hier auf einen mechanischen, blinden Vollzug reduziert: »Der Wahrnehmende ist im Prozeß der

¹² Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947), Frankfurt am Main 1988, S. 177–217

¹³ Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus* (1951), München 2000; Detlev Claussen, *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, Frankfurt am Main 1987; Rainer Stollmann, *Ästhetisierung der Politik. Literaturstudien zum subjektiven Faschismus*, Stuttgart 1978.

¹⁴ Horkheimer, Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 214.

Wahrnehmung nicht mehr gegenwärtig.«¹⁵ Horkheimer und Adorno beschreiben insgesamt einen Subjektzustand der Erfahrungs- und Entscheidungslosigkeit und einer absoluten Indifferenz.

Diese Indifferenzthese wurde scharf kritisiert. Die Täterforschung hat vielfach gezeigt, dass die Täter alles andere als unselbständige Befehlsempfänger waren.¹⁶ Kritisiert wurde außerdem, dass die Indifferenzthese die Täter exkulpiert würde. Auch meiner Ansicht nach ist es falsch, die Täter bloß als »willen- und gedankenlose Befehlsempfänger« darzustellen, wie es vor allem Hannah Arendt in vielen Stellungnahmen, nicht zuletzt in ihrem Eichmann-Buch, wiederholt getan hat. Die massenhafte Vernichtung von Menschen muss aus einem Vernichtungsinteresse in der Subjektivität der Täter erklärt werden und kann nicht gleichsam als Schicksal, das über »absolut indifferente« Täter gekommen sei, begriffen werden.

Allerdings unterscheidet Hitler selbst zwischen einem »Antisemitismus der Pogrome« und einem »Antisemitismus der Vernunft«. Ersterer agiere »aus rein gefühlsmäßigen Gründen«, nur Letzterer werde »zur planmäßigen gesetzlichen Bekämpfung und Beseitigung der Vorrechte des Juden« und am Schluss »unverrückbar« zur »Entfernung der Juden überhaupt« führen.¹⁷ Dieser »wissenschaftliche Antisemitismus« sei, um seine Ziele zu erreichen, bemüht, »das Instinktmäßige gegen das Judentum in unserem Volke« zu benutzen, es »aufzupeitschen und aufzuwiegeln«.¹⁸ Die Form dieses Denkens entspricht ganz der, die oben am Politikbegriff aus *Mein Kampf* beobachtet wurde; von daher scheint Hitlers »wissenschaftlicher Antisemitismus« kein bloßes Propagandamanöver zu sein.

Dies ist einer der Gründe – die Vernichtung um der Vernichtung willen ist ein anderer –, warum man an der *Beobachtung* der Indifferenz, die ja eben zur Zeit des Nationalsozialismus von antifaschistischen und selbst verfolgten Autorinnen getätigt wurde, weder vorbeigehen sollte noch kann. Wenn man diese Beobachtung für Unsinn hält, müsste man doch erklären können, wie Autoren vom Niveau einer Arendt, eines Horkheimer und eines Adorno zu solchem Unsinn kommen. Der Beobachtung Relevanz zuzugestehen, muss dabei noch nicht heißen, auch ihre begriffliche Einordnung zu übernehmen. Ich möchte in diesem Aufsatz,

¹⁵ Ebd., S. 211.

¹⁶ Für einen Forschungsüberblick siehe Gerhard Paul, »Von Psychopathen, Technokraten des Terrors und ›ganz gewöhnlichen‹ Deutschen. Die Täter der Shoah im Spiegel der Forschung«, in: ders. (Hrsg.), *Die Täter der Shoah. Fanatische Nationalsozialisten oder ganz normale Deutsche?*, Göttingen 2002, S. 13–90.

¹⁷ Adolf Hitler, *Sämtliche Aufzeichnungen 1905–1924*, hrsg. von Eberhard Jäckel, Stuttgart 1980, S. 89.

¹⁸ Ebd., S. 201.

insbesondere anhand der Untersuchung von *Sein und Zeit*, nahelegen, diese Indifferenz begrifflich nicht als schlichte Indifferenz, die also keinerlei Qualität hat und in der das Subjekt in keinerlei Beziehung mehr steht, einzuordnen, sondern als eine *qualifizierte Indifferenz innerhalb eines spezifischen Verhältnisses*. Das bedeutet, dass die Indifferenz das Resultat einer subjektinternen Dynamik ist, genauer das Resultat eines Zugrundegehens von Moral bzw. einer Charakterstruktur von Ich und Über-Ich. Dieses Zugrundegehen findet zudem innerhalb von Verhältnissen zu Objekten statt. Die resultierende Indifferenz ist dann kein bloßes, eigenschaftsloses Nichts. Vielmehr erhält die zuvor im Gegensatz zum Ich stehende moralische Norm jetzt die Form einer sachlichen Notwendigkeit. Ein solcherart indifferentes Subjekt verhält sich zu anderen Subjekten als rein kalkulatorischen Objekten, so dass diese nicht mehr in ihren menschlichen und moralischen Qualitäten zählen.

Um dies auf den Punkt zu bringen: Ich interpretiere die »absolute Indifferenz« dieser Antisemitismustheorien daher nicht als Willen- und Gedankenlosigkeit, als wären die Juden den Antisemiten einfach »egal« und der Mord an ihnen für sie letztlich irrelevant. Vielmehr interpretiere ich die Indifferenzthese so, dass die Antisemiten gleichgültig gegenüber den Juden als menschlichen Wesen sind, deren Vernichtung sie zugleich als sachlich notwendig ansehen. *So gesehen* ist die Indifferenzthese keine Verharmlosung von Auschwitz, sondern erlaubt im Gegenteil erst einen adäquaten Begriff von der systematischen und industriellen Form der Vernichtung.

Der psychologische Weg zu Heideggers »Freiheit zum Tode«

Ich werde nun den Übergang vom alten, repressiv-autonomen Subjekt zur qualifizierten Indifferenz des nationalsozialistischen Subjekts mithilfe einer Interpretation der »Freiheit zum Tode« aus Heideggers *Sein und Zeit* herausarbeiten. Die Freiheit zum Tode steht in *Sein und Zeit* im Kontext einer ontologischen Untersuchung, die zum Ziel hat, die »Frage nach dem Sinn von Sein« neu zu stellen. Meine Interpretation ist daher gegen Heideggers eigene Philosophie gerichtet, die, wie Adorno sagt, »bis in ihre innersten Zellen faschistisch« ist.¹⁹ Obwohl ich *Sein und Zeit* von einer sehr kritischen Warte aus interpretiere, kann ich der zurzeit sehr prominenten Heidegger-Kritik von Emmanuel Faye nur bedingt zustimmen, nach dem Heidegger kein philosophisches Projekt, »sondern ein ›politisches‹« verfolgt.²⁰ Fayes analytisches Vorgehen ist ein dechiffrierendes, das die politische Extension von Heideggers

¹⁹ Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 19, Frankfurt am Main 2003, S. 637 f.

²⁰ Emmanuel Faye, *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie. Im Umkreis der unveröffentlichten Seminare zwischen 1933 und 1935*, Berlin 2009, S. 35.

philosophischen Begriffen nachzuweisen sucht – mit »Dasein« beziehe sich Heidegger etwa auf die nationalsozialistische Volksgemeinschaft.²¹ Dem scheint mir jedoch ein zu enger Begriff von Philosophie zugrunde zu liegen. Er verhindert es, die innere argumentative Struktur einer als irrational qualifizierten Philosophie herauszustellen und, insbesondere, Heideggers Philosophie *als nationalsozialistische Philosophie* zu analysieren. Die Kritik an Heideggers *Philosophie* als einer nationalsozialistischen wird aus meiner Sicht erst nach der Rekonstruktion ihrer inneren Zusammenhänge möglich, nicht aber durch die Kritik anhand des äußeren Maßstabs aufklärerischer Werte, so richtig diese Kritik auch ist. Es kommt hinzu, dass diese äußere Kritik den Blick auf das Zutreffende von Heideggers Darstellungen versperrt. Auch wenn Heideggers Philosophie irrational sein mag, so ist ihr Inhalt doch nicht in schlichter Weise falsch, sondern bringt, wie ich hier nahelegen möchte, die psychologische Dynamik der realen nationalsozialistischen Subjektivität zum Ausdruck.

Heidegger folgt in seiner ontologischen Untersuchung des Daseins einem authentizitätsphilosophischen Weg. Dieser Weg führt von der Uneigentlichkeit, dem Man, über das eigentliche Selbst, die Zweideutigkeit und die Angst, hin zur höchsten eigentlichen Existenz, der Freiheit zum Tode. Aus meiner Sicht ist dieser Rückgang auf die eigentliche Existenz eine ideologische Darstellung eines realen psychologischen Prozesses. Die Freiheit zum Tode ist keine eigentliche Existenz, kein idealer Zustand des Selbst, sondern eine real mögliche Form von Subjektivität neben anderen. Sie entsteht aus der Existenzangst, die die Individuen in der modernen Massenkultur überfallen kann. Daher skizziere ich, bevor ich die Freiheit zum Tode untersuche, deren psychologische Vorgeschichte und stütze mich dafür auf *Sein und Zeit*.

Am Anfang steht das Man, das Heidegger als die unpersönliche Herrschaft anonymen »Anderer« über das Dasein beschreibt. Alles Verhalten, Wahrnehmen und Denken steht unter der »Diktatur« dieses Man: »Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; [...] wir finden empörend, was *man* empörend findet.«²² Das Resultat ist ein durchgehendes Außersichsein des Daseins, in dem es so etwas wie ein eigentliches Selbst nicht mehr gibt: »Jeder ist der Andere und Keiner er selbst.«²³

Das Man ist für Heidegger nun kein bloßer Zustand des Daseins, der durch andere ersetzt werden könnte, vielmehr beschreibt er die »Alltäglichkeit« des Daseins, das heißt die

²¹ Ebd., S. 33.

²² Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 126 f., Hervorh. im Orig.

²³ Ebd., S. 128.

Bedingung für alle Lebensmöglichkeiten des Daseins. Tatsächlich erfasst Heidegger mit dem Man die Grundstruktur der modernen Massenkultur – gemeint sind etwa die Medien, die Öffentlichkeit, der Wissenschaftsbetrieb oder Freizeitbetätigungen – sehr treffend. Auf dieser Basis setzt jedoch auch der psychologische Prozess ein, in dem die Freiheit zum Tode entsteht und den Heidegger als Weg zur Eigentlichkeit darstellt.

Dies liest sich bei Heidegger so, dass in dem Außersichsein des Man, in dem das Dasein völlig in »die Anderen« aufgelöst sei, eine Suchbewegung nach einem »eigentlichen Selbst« einsetzt.²⁴ Auch damit beschreibt er ein in der modernen Massenkultur bekanntes Phänomen: das Gefühl des Selbstverlustes in der Massenkultur und die Notwendigkeit, sich selbst wiederzufinden. Während Heideggers *Beschreibung* auch hier triftig ist, ist seine Authentizitätsphilosophische Theorie, also die Behauptung eines »eigentlichen Selbst«, weniger attraktiv. Will man nicht von solch einem merkwürdigen Konstrukt ausgehen, das zwar in der Realität der Massenkultur nicht vorhanden ist, aber zugleich eine Art innerer Wahrheit bilden soll, muss das eigentliche Selbst aus der Struktur der Massenkultur hergeleitet werden. Genauer: Die Selbstwahrnehmung der modernen Massenindividuen, dass es ein eigentliches Selbst als innere Wahrheit gibt, das real aber fehlt und daher erst gesucht werden muss, muss erklärt werden.

Betrachten wir noch einmal Heideggers Beschreibung des Man. Das Dasein steht darin unter der Herrschaft der Anderen, und zwar so sehr, dass es so etwas wie ein Eigenes gegen die Anderen nicht mehr gibt: »Man selbst gehört zu den Anderen und verfestigt ihre Macht.«²⁵ Diese Beschreibung setzt jedoch voraus, dass es dennoch ein Eigenes gibt, denn sonst kann nicht von einer Herrschaft der Anderen gesprochen werden. Dieses Eigene steht dabei so fundamental unter der Herrschaft der Anderen, dass es als Eigenes nicht mehr vorhanden ist, sondern jeder nur mehr »der Andere« ist. Heideggers Beschreibung enthält mithin den Widerspruch zwischen einem als wirklich angenommenen Eigenen und der Herrschaft der Anderen, in der das Eigene nicht mehr wirklich ist.

Es bestehen zwei Optionen, mit diesem Widerspruch umzugehen: Entweder Heideggers Beschreibung ist, weil sie widersprüchlich ist, falsch, und das von ihm beschriebene Phänomen einer unpersönlichen Herrschaft der Anderen über die eigenen Vorlieben und Verhaltensweisen existiert gar nicht. Oder aber sie ist richtig, dann muss ihr Widerspruch einen realen Widerspruch der Massenkultur bezeichnen. Insofern ich Heideggers Beschreibung für sehr eindrücklich und präzise halte, erscheint mir die letzte Option als

²⁴ Ebd., S. 129.

²⁵ Ebd., S. 126.

zutreffend. Es ist zwar nicht unproblematisch, von realen Widersprüchen auszugehen, allerdings kann ich im hier gegebenen Rahmen auf die Gründe für die Annahme realer Widersprüche nicht eingehen. Verwiesen sei allerdings auf die lange Tradition der Dialektik, die bis auf Hegel zurückgeht.

Ich werde im Weiteren die Annahme zugrunde legen, dass Subjektivität in der Massenkultur durch einen Widerspruch zwischen Individuum und Allgemeinem bestimmt ist, in der Heidegger'schen Diktion: zwischen Eigenem und Man. Die von Heidegger beschriebene Suchbewegung nach dem eigentlichen Selbst lässt sich dann als die Entwicklung dieses Widerspruchs zu einer Form analysieren, in der dieser Widerspruch aufgehoben ist: in einer Abgrenzung des Individuums vom Allgemeinen der Massenkultur. Die Subjektivität in dieser Form macht sich also von der Massenkultur unabhängig und bestimmt sich rein individuell. Dies ist als das Phänomen des Individualismus bekannt, für den die Abgrenzung von der Massenkultur konstitutiv ist.

Wenn der Individualismus zunächst in der Gewissheit über ein eigentliches Selbst im Gegensatz zur Herrschaft der Anderen besteht, dann zeigt Heidegger in einem nächsten Schritt, dass dieses eigentliche Selbst kein Ruhepol ist. Es wird schnell ungewiss, worin das eigentliche Selbst besteht, so dass sich eine Angst um das Selbst bildet. Heidegger zeichnet diese Ungewissheit in seiner Phänomenologie der Zweideutigkeit nach: »Alles sieht so aus wie echt verstanden, ergriffen und gesprochen und ist es im Grunde doch nicht, oder es sieht nicht so aus und ist es im Grunde doch.«²⁶ Die Angst gründet auf einer Wahrnehmung der Ungewissheit über das eigentliche Selbst, nämlich darauf, dass es möglicherweise kein eigentliches Selbst gibt. Diese Angst um das eigentliche Selbst erscheint dabei als Angst um die »Existenz«, also um das Leben überhaupt.

Die Ungewissheit über das eigentliche Selbst zeigt auf der Phänomen-Ebene an, dass der Widerspruch der Massenkultur im Individualismus nicht überwunden war. Es wird oft konstatiert, dass der Individualismus eine typische Erscheinung der Massenkultur ist, so dass massenkulturelle Verhaltensweisen gerade in der Form des Allerindividuellsten auftreten; der Terminus »Pseudo-Individualismus« deutet dies an. Eine kleine Überlegung zeigt, dass dies bereits in der Form des Individualismus begründet liegt. Denn der Individualismus bringt seine Unabhängigkeit durch eine bloße Abgrenzung von der Massenkultur hervor; seine »Individualität« hat kein anderes Kriterium, sich selbst zu bestimmen, als lediglich diese Abgrenzungsbewegung. Damit ist der Individualismus in jeder seiner Verhaltensweisen

²⁶ Ebd., S. 173.

indirekt auf die Inhalte der Massenkultur verwiesen. Statt unabhängig zu sein, ist er von ihr abhängig, und zwar gerade dadurch, dass er sich von ihr ablöst. Der Individualismus ist also außerhalb der Massenkultur und ist nicht außerhalb. Der überwunden geglaubte Widerspruch der Massenkultur kehrt im Individualismus also wieder und bringt gerade die subjektiven Effekte der Ungewissheit und schließlich der Angst hervor, die Heidegger beschreibt. Ein Ausweg aus dieser Angst könnte eine kritische Erkenntnis über die Widersprüchlichkeit sowohl der Massenkultur als auch des Individualismus sein. Dies ist jedoch nicht immer möglich. Der Ausweg, den Heidegger beschreibt, besteht in der Identifizierung mit der Bedrohung, das heißt: Man vollzieht selbst das, wovor man Angst hat, gibt also sich selbst und seinen Individualismus auf. Diese Selbstaufgabe erscheint zugleich als Aufgabe des eigenen Lebens, und bei Heidegger als Übernahme des Tods als Wesen des Seins oder als Freiheit zum Tode.

Damit widerspreche ich Habermas' Interpretation von *Sein und Zeit*, nach der Heidegger den Begriff »Dasein« unmißverständlich als Namen für das im Vorlaufen zum Tode existentiell vereinzelte Individuum verwendet,²⁷ was einem faschistischen, das heißt kollektivistischen Verständnis entgegenstehe. Erst 1933 habe Heidegger »Dasein« auf das Volk bezogen. Habermas' Interpretation geht jedoch an vielen sehr deutlichen Textstellen gerade im Umkreis der Todesthematik von *Sein und Zeit* vorbei. So heißt es dort beispielsweise, dass die existentielle Vereinzelung »die faktische Verlorenheit in die Alltäglichkeit des Man-selbst [enthüllt]«,²⁸ also die Ausweglosigkeit der Massenkultur erst eigentlich begreifbar macht. Dies lasse »die faktischen Möglichkeiten [des Man; E. K.] [...] allererst eigentlich verstehen«.²⁹ Stellen wie diese belegen, dass *Sein und Zeit* gerade nicht einseitig individualistisch gelesen werden kann, sondern dass Heidegger darin einen radikalisierten Individualismus darlegt, der gerade durch seine Vereinzelung die Unterwerfung unter die Massenkultur perfektioniert. Hierbei ist zu bemerken, dass *diese* Unterwerfung sich nicht auf ein Volkskollektiv bezieht und damit eine andere Bedeutung hat als der zweite, zutreffende Teil der Habermas'schen These, Heidegger habe das »Dasein« erst 1933 auf das Volk bezogen.

²⁷ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1985, S. 185.

²⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 263.

²⁹ Ebd., S. 264.

Interpretation der »Freiheit zum Tode«

Heidegger führt die Freiheit zum Tode am Ende des Kapitels »Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode« ein. In diesem Kapitel bestimmt er das Ganze des Daseins als Sein zum Tode. Dass das Dasein Sein zum Tode ist, bedeutet Folgendes: Das Dasein verhält sich in seinem Sein grundlegend zu seinem Tod und ist zugleich dieser Tod selbst. Heidegger meint damit nicht den physischen Tod, sondern dass man nicht »existieren«, also nicht in einem emphatischen Sinne leben kann. Die *Freiheit zum Tode* konzipiert er dann als eigentliches Sein zum Tode, das heißt als eigentliches Verhältnis des Daseins zu seinem existenzialen Tod.

Wir kommen laut Heidegger in die Freiheit zum Tode, wenn wir die Übung des »Vorlaufens« durchführen. Das »Vorlaufen« ist der Motor, der uns bei Heidegger aus der Uneigentlichkeit zur Freiheit zum Tode bringt. Das Vorlaufen in den Tod ist zunächst eine Metapher, die nach Hans Ulrich Gumbrecht aus den Stellungskriegen des Ersten Weltkriegs herrührt.³⁰ Die Metapher verdeutlicht die Haltung, die Heidegger vorschwebt. Das Vorlaufen bezeichnet, so Gumbrecht, »die Bewegung und die Funktion der Sturmtruppen, die ins gegnerische Feuer – und das heißt: in ihren gewissen Tod – laufen, um die hinter ihnen den Angriff des eigenen Heeres ausführenden Feuerwaffen mit ihren Körpern zu decken.«³¹ Folgt man dem, so projiziert Heidegger in die vorlaufenden Soldaten sein philosophisches Konzept der Eigentlichkeit hinein: Angesichts des gewissen Tods kommt man zu einer eigentlichen Existenz. Da man dem Tod nicht mehr ausweichen kann, werden selbstbezogene Interessen und überhaupt alles gleichgültig, weil man weiß, dass man sterben wird. Hierdurch ist man aber befähigt, das zu tun, worauf es wirklich ankommt; ist man zu einem vollkommen realistischen und präzisen Wahrnehmen, Entscheiden und Handeln befähigt. Diese Gleichgültigkeit als Sachlichkeit und Klarheit dürfte es gewesen sein, die Heidegger bei seiner Rede von der Freiheit zum Tode vor Augen schwebte.

Heidegger entwirft in der Freiheit zum Tode eine Subjektverfassung der Selbstaufgabe, die von Indifferenz gegenüber sich selbst und der sozialen Welt erfüllt ist und darin eine restlose Versöhnung erreicht hat. In der Aufgabe individueller Impulse und in der Anpassung an gesellschaftliche Zwänge erblickt das Subjekt die höchste Freiheit. Die Freiheit zum Tode ist

³⁰ Vgl. Hans Ulrich Gumbrecht, »Tod im Kontext. Heideggers Umgang mit einer Faszination der 1920er Jahre«, in: Dieter Thomä, Florian Grosser (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart 2013, S. 100.

³¹ Ebd.

der Rückzug in ein vereinzelt, ganz isoliertes Selbst, das aber alles Reale als Gegebenes akzeptiert und es illusionslos für das, worauf es wirklich ankommt, benutzen kann.

Heidegger formuliert die Freiheit zum Tode in folgendem einschlägigen Zitat:

»Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode.«³²

In dieser Passage konzentrieren sich alle Sinnbestandteile der Freiheit zum Tode und also, wie ich meine, der nationalsozialistischen Subjektivität. Ich unterscheide im Zitat fünf Sinnbestandteile, die ich einzeln auslegen werde:

1. *Anpassung* – »enthüllt [...] die Verlorenheit in das Man-selbst«
2. *Befreiung und Versöhnung* – »bringt es vor die Möglichkeit [...], es selbst zu sein«
3. *Vereinzelung* – »auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt«
4. *Indifferenz und Sachlichkeit* – »von den Illusionen des Man gelösten, faktischen«
5. *Geschlossenheit der Person* – »leidenschaftlichen [...], ihrer selbst gewissen«

Bei der Auslegung der Sinnbestandteile werde ich in der Regel wie folgt vorgehen: Zuerst werde ich die Bedeutung Heidegger-immanent verständlich machen. Zweitens werde ich eine Analyse in kritischen Begriffen vornehmen, um die Bestimmung der nationalsozialistischen Subjektivität voranzutreiben. Und einige Male werde ich drittens mögliche empirisch-psychologische Konsequenzen schildern. Da sich die Auslegung des Zitats über die nächsten Seiten erstreckt, bitte ich die Leserin, gegebenenfalls hierher zurückzublättern, um das Zitat in seiner Gänze im Blick zu behalten.

Vor dem ersten Sinnbestandteil muss ich nochmals auf den einleitenden Begriff des Vorlaufens zurückkommen. Vorlaufen bedeutet, hier nicht mehr der Metapher folgend, dass man sein Wesen im eigenen Tod erkennt.³³ Tod bedeutet dabei nicht das Ende des Lebens, sondern die Unmöglichkeit der Existenz. Wer vorläuft, der hat ein tiefes Wissen davon, dass er nicht existieren kann.³⁴ Dieses Vorlaufen wird von Heidegger als eine Art

³² Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 266, Hervorh. im Orig.

³³ Ebd., S. 262.

³⁴ Heidegger spricht an der gerade bezeichneten Stelle nicht von der Unmöglichkeit der Existenz, sondern von der »Möglichkeit der Unmöglichkeit der Existenz«. Allerdings ist dies ein anderer Möglichkeitsbegriff, als wir ihn üblicherweise gebrauchen: Diese Möglichkeit

Meditationstechnik beschrieben, deren Ziel die Freiheit zum Tode ist. Der reale psychologische Prozess, der dorthin führt, ist die Selbstaufgabe aus der Angst heraus. Rational betrachtet ist der Heidegger'sche Tod keine Nichtexistenz, vielmehr ist er Ausdruck der Selbstaufgabe. Weil für den Individualisten – den Menschen mit einem »eigentlichen Selbst« – Leben nur als Selbstsein ist, erscheint ihm die Aufgabe des Selbst als Aufgabe des Lebens, also als Tod. *Dieser* Tod findet statt, während sich Wahrnehmungen und Verhalten fortsetzen.

Bei Heidegger hingegen ist das Vorlaufen als eine Meditationstechnik mit verschiedenen Effekten beschrieben, die jeweils bestimmte Wahrheiten »enthüllen« oder »vor die Möglichkeit« bestimmter Erkenntnisse »bringen« und das Dasein insgesamt hin zur Eigentlichkeit führen. Wenn wir daher diese von Heidegger beschriebenen Effekte analysieren, dann können wir dadurch die Freiheit zum Tode bestimmen.

1. Anpassung

»Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst«: Das heißt, das Vorlaufen enthüllt dem Dasein, dass es auf Gedeih und Verderb dem Außersichsein in der Massenkultur ausgeliefert ist. Das Dasein kommt also zu der Wahrnehmung, dass die Entfremdung notwendig ist.

In kritischer Begrifflichkeit bedeutet dies die Affirmation des Widerspruchs der Massenkultur zwischen Individuum und Allgemeinem bzw. heideggerisch zwischen dem Eigenen und den Anderen. Der Individualismus, der der Freiheit zum Tode vorausgeht, begründet sich als Überwindung dieses Widerspruchs und setzt ein eigentliches Selbst unabhängig von der Massenkultur an, will also ein Gegenmodell zur Massenkultur leben. Allerdings zeigt sich, dass der Individualismus nur ein Bestandteil der Massenkultur ist, sich also selbst widerspricht und als unabhängiger Individualismus gar nicht möglich ist. Im Gegensatz zum Individualismus steht die Freiheit zum Tode nun für die Position, dass es ein solches Gegenmodell nicht gibt, dass also der Widerspruch unauflösbar ist. Die Selbstaufgabe distanziert sich von diesem widersprüchlichen individualistischen Gegenmodell und

steht nach Heidegger in keinerlei Bezug zu einer Wirklichkeit, sie ist nicht »zu verwirklichen«. Sie ist daher eher als eine »innere Möglichkeit« zu beschreiben, die das Wesen des Daseins betrifft. Die »Möglichkeit der Unmöglichkeit der Existenz« besagt also, dass das Dasein wesenhaft nicht existieren kann oder nicht in einem emphatischen Sinne leben kann. Diese Bedeutung geht auch aus anderen Stellen in *Sein und Zeit* hervor, etwa: »Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist.« (Ebd., S. 245)

beinhaltet daher die Affirmation der Massenkultur, und damit allerdings wieder ihres Widerspruchs.

Adorno bezeichnet dies in seiner Heidegger-Kritik als Anpassung an die Massenkultur: »Als oberste Maxime springt heraus, daß es so ist, daß man sich zu fügen – positivistisch: anzupassen – habe, das erbärmliche Gebot, dem zu gehorchen, was ist.«³⁵ Freiheit zum Tode heißt also psychologisch: Anpassung und Unterwerfung unter die Massenkultur.

2. Befreiung und Versöhnung

Es geht weiter mit einem direkten Widerspruch zum eben Gesagten: »Das Vorlaufen [...] bringt es [das Dasein; E. K.] vor die Möglichkeit [...], es selbst zu sein«.

Durch das Vorlaufen kommt man also gerade zu sich selbst oder wird eigentlich. »Der Tod ist«, so Heidegger, »*eigenste* Möglichkeit des Daseins.«³⁶ Warum sollte das so sein?

Betrachten wir dazu einen weiteren Effekt des Vorlaufens, den Heidegger an dieser Stelle beschreibt: Im Tod »kann dem Dasein offenbar werden, daß es in der ausgezeichneten Möglichkeit seiner selbst dem Man entrissen bleibt«.³⁷ Das heißt, im Tod ist das Dasein vom Man, von der notwendigen Entfremdung befreit. Der Tod ist also der einzige Weg, der Entfremdung zu entkommen, und damit die Möglichkeit, man selbst oder eigentlich zu sein. Analysieren wir das wieder in kritischer Sprache. Die Distanzierung vom Individualismus ist nicht nur eine Unterwerfung unter die Massenkultur, sie ist zugleich eine Befreiung davon. Denn der Individualismus ist, als einfache Abgrenzung von der Massenkultur, letztlich nur eine Erscheinung der Massenkultur selbst. Die Massenkultur ist das eigene Prinzip des Individualismus. Der Individualist bleibt also vollständig an die Massenkultur gekettet. Nicht der Individualismus ist daher die Befreiung von der Massenkultur, sondern erst die Distanzierung vom Individualismus. Diese Selbstaufgabe hat für den Individualisten, weil er sein Leben nur als Selbstsein begreifen kann, den Charakter eines Todes, bei fortbestehender, aber sinnloser alltäglicher Tätigkeit.

Dies entspricht psychologisch einem vollständigen Rückzug aus dem eigenen Leben, also aus den eigenen Empfindungen und Bedürfnissen, die weiterhin stattfinden, aber zu einem sinnlosen, nackten Faktum werden. Eine solche Subjektivität ist abgestumpft und verhärtet

³⁵ Theodor W. Adorno, »Jargon der Eigentlichkeit« (1964), in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main 2003, S. 413–523, hier S. 515.

³⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 263.

³⁷ Ebd.

und wird kaum mehr zur Entwicklung von Impulsen, Gefühlen, Wahrnehmungen und Erfahrungen fähig sein. Die Befriedigung der Bedürfnisse ist bloße Notwendigkeit, hat aber keinen eigenen Sinn, ist also im Grunde gleichgültig. Auf dieser psychologischen Grundlage sind der politische Interessenverzicht und die soldatische Opferbereitschaft nicht mehr fern. Wir haben hier also gleichzeitig die Unterwerfung unter die Massenkultur und die Befreiung von der Massenkultur. Das widerspricht sich, ist aber nur miteinander möglich. Erst wenn die Massenkultur als unabänderlich angenommen wird, ist es möglich, ihr gegenüber indifferent zu werden, das heißt das Bestreben, sich im Individualismus von ihr zu befreien, aufzugeben. Und umgekehrt: Erst wenn man sich vollständig aus der Massenkultur und ihrem Individualismus zurückgezogen hat, ist es möglich, sie kritiklos hinzunehmen, weil sie dann gleichgültig geworden ist.

3. Vereinzelung

Das Selbstsein hat aber noch einen Zusatz: die »besorgende Fürsorge«.

Darunter versteht Heidegger, dass andere Menschen sich um mein Wohl kümmern. Dies sei aber nur ein »Besorgen«, das heißt, ich werde dabei nur als Ding behandelt.³⁸ Der Teilsatz heißt komplett: »und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein«.

Das Vorlaufen bewirkt also zunächst, dass das Dasein sich nicht mehr auf die besorgende Fürsorge stützt, sondern auf sich vereinzelt oder von den anderen Menschen getrennt ist. Das aber ermöglicht dem Dasein, es selbst zu sein, also im Tod dem Man entrissen zu sein. Um das zu interpretieren, wieder ein Zitat von anderer Stelle: »Das Vorlaufen läßt das Dasein verstehen, daß es das Seinkönnen, darin es schlechthin um sein eigenstes Sein geht, einzig von ihm selbst her zu übernehmen hat. [...] Diese Vereinzelung [...] macht offenbar, daß [...] jedes Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht.«³⁹ Das Mitsein mit Anderen, das heißt die Beziehung zu Anderen, versagt hier, weil die Beziehungen Teil der Massenkultur sind. Gerade die Beziehungen zu Anderen scheinen die Möglichkeit eines Selbstseins zu geben – darin liegt die Verführungskraft der »besorgenden Fürsorge«. Die Befreiung aus der Massenkultur gelingt also nur bei vollkommener Vereinzelung und Loslösung von den Anderen.

³⁸ Die eigentliche Fürsorge beließe mich dagegen in meiner Vereinzelung; vgl. ebd., S. 122.

³⁹ Ebd., S. 263.

Unsere Analyse der nationalsozialistischen Subjektivität wird damit um einen wichtigen Punkt bereichert: Diese beinhaltet auch eine subjektinterne Vereinzelung. Um das zu verstehen, müssen wir berücksichtigen, dass die Massenkultur nicht nur ein Verhältnis zwischen einem Subjekt und *der* Massenkultur ist, sondern dass die Massenkultur aus vielen Subjekten besteht, aus den vielen »Anderen«, von denen Heidegger spricht. Die Massenkultur ist wesentlich eine Beziehung zwischen Subjekten, und der Individualismus besteht gerade darin, sich von den Beziehungen zu den anderen Subjekten zurückzuziehen. Diese individualistische Vereinzelung bleibt aber als bloße Abgrenzung noch an die anderen Subjekte gebunden. Erst die vollständige Vereinzelung, die auch diese Bewegung der Abgrenzung von den anderen Subjekten aufgibt, kann die Widersprüche der Massenkultur überwinden.

Psychologisch meint die Vereinzelung einerseits eine Unempfänglichkeit gegenüber der Aufmerksamkeit und den Ansprüchen anderer, die man auch als Kälte und Empathielosigkeit beschreiben könnte.⁴⁰ Andererseits kommt die Vereinzelung in der Verschließung des Subjekts in sich selbst zum Ausdruck: Dem Subjekt erscheint es so, als sei es in seiner Identitätsangst und seiner Todesnähe ganz auf sich allein gestellt, als könne ihm niemand dabei helfen. Sprachlicher Ausdruck der Vereinzelung ist das Schweigen, das Heidegger später in *Sein und Zeit* ausführlich thematisiert. Dies ist also ein Rückzug aus den zwischenmenschlichen Beziehungen in sich selbst, so dass das Interesse anderer an mir gleichgültig wird.

4. Indifferenz und Sachlichkeit

Der nächste Teil des Freiheit-zum-Tode-Satzes lautet: »von den Illusionen des Man gelöst, faktischen«.

Die Illusionen des Man gaukeln vor, dass ein eigentliches Leben außerhalb des Man möglich ist. Darin sind sie verführerisch und versperren die Einsicht, dass das eigentliche Leben gerade unmöglich ist. Das Vorlaufen zeigt dagegen, dass man keine Wahl hat und in die ausweglose Entfremdung geworfen ist. Der Tod ist, wie Heidegger formuliert,

⁴⁰ Vereinzelung und Verweigerung von Empathie gehören zu den Grundprinzipien nationalsozialistischen Miteinanders. Sehr deutlich wird dies in den Erziehungsmethoden des Liebesentzugs und der Isolation, wie sie die bereits erwähnte Johanna Haarer, deren Bücher die Grundlage der staatlichen Kindererziehungskurse waren, propagiert.

»unüberholbar«⁴¹, man kann ihn nicht überholen. Indem man erkennt, dass man ausschließlich entfremdete Möglichkeiten wählen kann, und dadurch von der Illusion, man könne eigentliche Möglichkeiten finden, befreit ist, kann man die gegebenen Möglichkeiten als »faktische« begreifen.⁴² Man ist also nicht mehr über das Faktische hinaus in schönen, aber nichtigen Vorstellungen befangen, sondern begreift das Gegebene nüchtern in seiner nackten Faktizität. Dies befähigt zu einem realitätsorientierten, vorurteilsfreien, völlig sachbezogenen Handeln. Hier klingt auch die kulturkonservative Phrase von der Illusion der Moral an, ein Thema, das Heidegger später in *Sein und Zeit* aufgreift.⁴³

Das bedeutet wiederum in kritischer Übersetzung: Die Selbstaufgabe distanziert sich vom Individualismus, insofern er als Abgrenzung von der Massenkultur besteht, und begreift ihn als notwendige Erscheinung der Massenkultur. Anders gesagt: Die Selbstaufgabe affirmiert die Massenkultur in ihrem Widerspruch und damit auch den Individualismus, aber als Erscheinung der Massenkultur. Sie wertet also nicht mehr zwischen den Inhalten der Massenkultur und ist gleichgültig dagegen, ob sie individualistisch sind oder nicht. Alle Inhalte sind gleichermaßen gegeben, und in dieser puren Gegebenheit und Gleichwertigkeit sind sie für das Subjekt.

Psychologisch gesehen ist das eine Haltung, die gegenüber jeder einzelnen Handlungsmöglichkeit gleichgültig ist. Gerade dadurch ist ihr eine kompromisslose Durchsetzung eines Handlungsziels möglich. Verbunden damit ist die Loslösung von Verantwortung und Achtung. Jeder Gegenstand kann sachlich, ganz unabhängig von seiner Eigenart, in seinem Nutzen für ein vorgegebenes Handlungsziel eingeschätzt und bewertet werden. Ebenso kann jede Person unabhängig von ihrer Eigenart rein sachlich auf ein vorgegebenes Handlungsziel bezogen werden, und ein solches Handlungsziel kann natürlich auch die Massenvernichtung von Menschen sein. Diese Haltung ist »von, wortwörtlich gesprochen, *tödlichem* Realismus«.⁴⁴

⁴¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 264.

⁴² »Das vorlaufende Freiwerden *für* den eigenen Tod befreit von der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten, so zwar, daß es die faktischen Möglichkeiten, die der unüberholbaren vorgelagert sind, allererst eigentlich verstehen und wählen läßt.« (Ebd., Hervorh. im Orig.)

⁴³ Siehe ebd., S. 291.

⁴⁴ R. F. Beerling, *Moderne doodsproblematiek. Een vergelijkende studie over Simmel, Heidegger en Jaspers*, Delft 1945, S. 233; zit. nach James Michael Demske, *Sein, Mensch und Tod*, Freiburg, München 1963, S. 59, [Hervorh. im Orig.]. Einen solchen »tödlichen Realismus« stellt die absolute Indifferenz gegenüber den Juden als menschlichen Wesen dar,

5. Geschlossenheit der Person

Der letzte Sinnbestandteil kommt im Begriff der »ihrer selbst gewissen, leidenschaftlichen Freiheit zum Tode« zum Ausdruck.

Die Freiheit zum Tode ist, wie es an anderer Stelle heißt, »ursprünglicher als jede Gewißheit bezüglich eines innerweltlich begegnenden Seienden«.⁴⁵ Das heißt: Die Selbstgewissheit der Freiheit zum Tode ist mit einer Gewissheit etwa über ein sinnlich wahrnehmbares Faktum, also im Sinne einer Evidenz, nicht zu vergleichen. Eine solche Evidenz bezieht sich auf einzelne Dinge, während die Selbstgewissheit der Freiheit zum Tode das eigene Selbst in seiner Ganzheit betrifft. Innerhalb der Freiheit zum Tode ist also der Subjektzustand der Freiheit zum Tode eine unmittelbare und absolute Wahrheit für das eigene Selbst in seiner Ganzheit, gegen die jeder andere Subjektzustand chancenlos ist. Das Dasein ist daher in der Freiheit zum Tode in sich geschlossen und für andere mögliche Subjektzustände unempfänglich.⁴⁶

Diese absolute Selbstgewissheit wird aus dem Übergang von der Angst zur Freiheit zum Tode verständlich: Der Grund der Angst war die Ungewissheit des Individualismus über die Möglichkeit seines Bestehens, nämlich als Individualismus unabhängig von der Massenkultur.

die in den geheimen Stimmungsberichten des NS-Staats dokumentiert ist. Der Historiker Otto Dov Kulka hat diese Stimmungsberichte ausgewertet. Sein irritierender Befund ist, dass es ab Kriegsausbruch so gut wie keine Reaktion der Bevölkerung auf die Verfolgung der Juden gegeben hat, während es beispielsweise am »Euthanasie«-Programm massive Kritik gab, so dass es eingestellt wurde. In Bezug auf die radikalen Maßnahmen gegen die Juden aber unterblieben alle Äußerungen. Und nicht, weil man »davon nichts gewusst« hätte: Vor aller Augen fanden ab 1941 die Massendeportationen statt, und am 30. Januar 1942 erklärte Hitler im Reichstag, das Ergebnis des Kriegs werde die Vernichtung des Judentums sein. Kulka fasst seine Auswertung folgendermaßen zusammen: »All these reactions are characterized by a striking abysmal indifference to the fate of the Jews as human beings. It seems that here, the ›Jewish question‹ and the entire process of its ›solution‹ in the Third Reich reached the point of almost complete depersonalization.« Otto Dov Kulka, »›Public Opinion‹ in Nazi Germany. The Final Solution«, in: Michael Robert Marrus (Hrsg.), *Public Opinion and Relations to the Jews in Nazi Europe*, Westport u.a. 1989, S. 139–150, hier S. 149.

⁴⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 265.

⁴⁶ Sartre vergleicht diese Charaktereigenschaft im *Porträt des Antisemiten* mit der »Beständigkeit des Steins«. Die Antisemiten »wollen massiv und undurchdringlich sein, sie wollen sich nicht verändern«, sie leben in einer »überwältigenden Gewißheit«, in der sie »das Denken an den Rand drängen« und »sich der Erfahrung verschließen«. Jean-Paul Sartre, *Überlegungen zur Judenfrage* (1954), Reinbek bei Hamburg 1994, S. 15 f.

In der Angst manifestierte sich also gerade der Widerspruch des Individualismus, nur außerhalb von der Massenkultur bestehen zu können und doch lediglich Erscheinung der Massenkultur zu sein. Die Selbstaufgabe kann diesen Widerspruch überwinden und von der Angst und der Ungewissheit hin zu einer absoluten Selbstgewissheit finden. Sie vollführt eine widersinnige Rettung aus der Angst, indem der Individualismus aufgegeben wird und die Unhintergebarkeit der Massenkultur akzeptiert wird. Diese Rettung hypostasiert den Widerspruch zwischen Individualismus und Massenkultur, indem sie ihn unlösbar macht. Dadurch löscht sie die genuine Qualität des Widerspruchs, seine innere Spannung, und die Dynamik, ihn als Widerspruch gerade aufzuheben, aus. Die beiden Pole – Vereinzelung im Tod hier, restlose Anpassung da – werden so füreinander indifferent. Der Subjektzustand der Freiheit zum Tode ist damit über alle zermürbende Ambivalenz hinaus und hat einen Zustand purer Identität erreicht. In ihm ist es zu einer scheinhaften Versöhnung gekommen, die für kein Argument und keine Erfahrung mehr zugänglich ist.

Zusammenfassung

Heidegger entwirft in der »Freiheit zum Tode« eine Subjektverfassung, die eine Beschreibung der nationalsozialistischen Subjektivität darstellt und für ihre Analyse genutzt werden kann. Die nationalsozialistische Subjektivität baut demnach auf der massenkulturellen Subjektivität und dem Individualismus, der eine Erscheinung der Massenkultur ist, auf und ist ein spezifisches Selbstverhältnis der massenkulturellen Subjektivität. In ihm ist diese gewissermaßen zu einer gelingenden Gestalt entwickelt, insofern ihre Widersprüche darin eine zwar scheinhafte, aber in sich absolute Versöhnung gefunden haben. Die nationalsozialistische Subjektivität kann zusammenfassend bestimmt werden als zweiseitige und widersprüchliche Distanzierungsbewegung: einmal als Distanzierung vom Individualismus, wodurch die Massenkultur affirmiert wird, und auf anderen Seite als Distanzierung von der Massenkultur, wodurch der Individualismus affirmiert wird. Diese zweiseitige Bewegung hat zur Konsequenz, dass eine vollständige Anpassung und Unterwerfung als individuelle Befreiung erlebt werden kann.

In der psychoanalytischen Begrifflichkeit von Horkheimer und Adorno könnte man sagen, dass sich das Ich völlig vom Zwang des Über-Ichs befreit hat und »zu sich gekommen« ist, sich aber gerade dadurch restlos mit dem Über-Ich identifiziert und an seine Normen angepasst hat. Dies lässt sich nun auch auf die nationalsozialistische Form der Moral zurückbeziehen. Ich hatte sie zunächst mit Usadel so beschrieben, dass das nationalsozialistische Subjekt sich in seiner Moral zu den Normen so verhält, dass es sie

grundsätzlich hinter sich gelassen hat, sich also vom Zwang des Über-Ich befreit hat, um zu einem »eigenen Wollen« zu gelangen. In der dann eingeführten zweiten Stufe, der *spezifisch* nationalsozialistischen Form von Moral, kommt es zur Aufgabe auch dieses eigenen Wollens und zu einer absoluten Unterwerfung unter die Normen. Die erste Stufe war eine nur scheinbare Befreiung vom Über-Ich, die erst auf dieser zweiten Stufe wirklich Erfolg hat und *gerade deshalb* einer restlosen Identifizierung mit dem Über-Ich entspricht.

Wenn hier eine innere Tendenz der modernen Massenkultur zur nationalsozialistischen Subjektivität dargelegt ist, so ist dies keine Aussage darüber, wie und unter welchen Umständen und historischen Bedingungen diese Tendenz sich real entwickelt hat. Dafür wären die weltweiten ökonomischen und politischen Krisen vor der Herrschaft des Nationalsozialismus, die Bündnisunfähigkeit der antifaschistischen Kräfte und die spezifisch deutsche Vorgeschichte zu berücksichtigen.