

Philosophie und die Wahrheit der Kunst

Untersuchungen zu Ingeborg Bachmanns Dissertation über Martin Heidegger

Marion HEINZ
Universität Siegen (Germany)

Abstract

This article deals with Ingeborg Bachmann's doctoral dissertation on the critical reception of Martin Heidegger's *Being and Time*. The aim of the article is to demonstrate the exceptional position of Bachmann's dissertation in academia after the Second World War, which celebrated Heidegger as a master-thinker even though he was deeply engaged in the Third Reich. On the basis of

Rudolf Carnap's thinking Bachmann draws a sharp line between philosophy and Heidegger's "Seinsmystik". This leads her to a short, but profound, reflection on the essence of fine art.

Keywords: *neopositivism, philosophy of existence, fine art, philosophy*

(c) Marion Heinz; heinz@philosophie.uni-siegen.de

Colloquium: New Philologies, Volume 9, Issue 1-2 (2024), Special Issue: Ingeborg Bachmann und die Philosophie
doi: 10.23963/cnp.2024.9.1.1

Stable URL: <https://colloquium.aau.at/index.php/Colloquium/article/view/197>

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

1 Einleitung

Erst vor dem Tableau der Philosophie nach 1945 in Westdeutschland und der Stellung Heideggers in der akademischen und nichtakademischen Öffentlichkeit ist adäquat zu beurteilen, wie exzeptionell Ingeborg Bachmanns Arbeit über *Die kritische Aufnahme der Existenzialphilosophie Martin Heideggers* in der unmittelbaren Nachkriegszeit gewesen ist. Eine Zeit, die in Westdeutschland durch das Bedürfnis großer Teile der akademischen und nicht-akademischen Öffentlichkeit geprägt war, nach der vollständigen Niederlage des so genannten dritten Reiches und der moralischen Katastrophe des Holocaust sich der Kontinuität und Integrität der großen Tradition deutscher Philosophie zu vergewissern.¹ Heidegger galt im restaurativen Klima dieser Zeit durch seinen politischen Einsatz für den Nationalsozialismus nicht als diskreditiert – obwohl doch zumindest seine Rektoratsrede allgemein bekannt war.² Wie inzwischen gut erforscht ist, hat er sich mit äußerst fragwürdigen Mitteln bemüht, seinen umfassenden und über die Rektoratszeit andauernden Einsatz für das NS Regime zu kaschieren.³ Seine Schüler – der wirkmächtigste unter ihnen war zweifellos Hans Georg Gadamer – haben dem zunächst (bis 1951) mit Lehrverbot belegten Meisterdenker Gehör zu verschaffen gewusst. Von der Universität Heidelberg aus, wo Gadamer seit 1949 einen Lehrstuhl für Philosophie innehatte, hat er mit großem Erfolg, die Schüler Heideggers in der akademischen Welt durchsetzen können.⁴ Im Jahr 1955 war ca. die Hälfte aller philosophischen Lehrstühle in der BRD mit Personal aus Heideggers Schule besetzt, und Heidegger „beherrschte [...] die philosophische Diskussion in Deutschland“ (Henrich 1987, 49). Die Folge dieser Konstellation zusammen mit der erzwungenen Emigration bedeutender jüdischer Philosophen in den 30er-Jahren – zu nennen sind Mitglieder des Wiener Kreises, exemplarisch aber auch Ernst Cassirer – war, dass die seinerzeit lebhafteste und durchaus kritische Diskussion über die frühen Hauptwerke Heideggers, über *Sein und Zeit* und über *Kant und das Problem*

¹ Ein gutes Beispiel dafür ist die Arbeit von H. M. Baumgartner, der die (west-)deutsche Philosophie nach dem zweiten Weltkrieg nonchalant als „Wiederanknüpfung an die Philosophie der 20er-Jahre und an ältere Traditionen“ verstehen will und dabei in sträflicher Naivität über die Verbindungen ihrer Repräsentanten zum NS und auf die durch den NS erzwungenen Verluste hinweggehen zu können meint (zitiert nach Lotter 1990, 21).

² Vgl. Lotter, Konrad 1990. Vgl. Demirovic, Alexander 1990, 34: „Die Entnazifizierung war an der Philosophie, ihren Begriffen, Zielen und Institutionen [...] ebenso vorbeigegangen wie an anderen Bereichen der bundesrepublikanischen Wirklichkeit“. Siehe auch Dieter Henrichs beschönigende Darstellung zu den Vertretern des Fachs Philosophie im NS. In: Henrich 1987, insbes. 46 zur Dominanz Heideggers nach 1945. Als Korrektiv empfiehlt sich: Leaman 1993.

³ Es sind insbesondere die Arbeiten von Viktor Farias und Hugo Ott, die eine Wende von der Verdrängung und Verharmlosung von Heideggers politischem Einsatz für den NS seitens der akademischen Philosophie zu einer historisch genauen Aufarbeitung und zur Etablierung einer kritischen Auseinandersetzung mit diesem Denken erbracht haben. Vgl. Ott 1988; Farias 1989.

⁴ Gadammers Beziehungen zum Nationalsozialismus hat Teresa Orozco erforscht. Vgl. Orozco 1995.

der *Metaphysik*, nicht nur nicht weitergeführt, sondern geradezu totgeschwiegen wurde.⁵ Heidegger wurde nach 1945 als geistige Autorität inthronisiert, dessen Philosophie – so enigmatisch sie auch auftrat – tiefe Einsichten in den herrschenden Weltzustand versprach: Einsichten, die auch das Desaster des Judenmords und des zweiten Weltkriegs durch die Esoterik von Seinsgeschichte und Seinsvergessenheit in irgendein sinnhaftes Ganzes, zu dem auch Abgrund und Irrnis gehören sollten, verstehbar machen würden. Heideggers öffentliche Vorträge wie etwa die in Bremen gehaltene Rede *Zur Zeit des Weltbildes* bedienten also ein Bedürfnis nach weltanschaulicher Orientierung, das sich in esoterischen Gedankenfiguren beruhigen wollte, statt sich dem Geschehenen auszusetzen und der Schuld zu stellen.⁶

Vor diesem Hintergrund erscheint Bachmanns frühe Befassung mit dem bis heute marginalisierten Strang kritischer Heidegger-Interpretation der 30er-Jahre als bemerkenswerte und verdienstvolle Ausnahme. Klar ist indessen auch, dass diese Themenstellung nicht ohne den nach seiner 1933 aus rassistischen Gründen erfolgten Entlassung 1945 ins Amt zurückgekehrten Viktor Kraft möglich gewesen wäre, der seit den 20er-Jahren an den Sitzungen des sog. Wiener Kreises teilgenommen hatte. Über die dort entwickelten und diskutierten philosophischen Ansätze hat er 1950 ein von Bachmann für ihre Radio-Essays verwertetes Buch verfasst. Dass Bachmann sich zunächst für ein anderes Dissertationsthema entschieden hatte, ist bekannt – und für eine angemessene Einschätzung der Bedeutung der Philosophie in ihrem Werk nicht unwichtig: Sie wollte zunächst bei dem (katholischen) Religionsphilosophen Alois Dempf über das Thema „Der Heilige bei C. F. Meyer, F. Nietzsche und J. Burckhardt“ promovieren, gab diesen Plan aber auf, als Dempf 1948 auf den Konkordatslehrstuhl für Philosophie an die Universität Mün-

⁵ Die dem NS kritisch gegenüberstehenden Philosophen, die nicht selten aus dem Milieu jüdischer Intellektueller stammten, waren durch erzwungene Emigration, durch Ermordung oder Selbstmord weitgehend ausgeschaltet. Von 85 bis 90 Emigranten der Philosophie kehren nur ca. 20 zurück. Als Grund für ihre Weigerung, zurückzukommen, wird auf die Gräueltaten des Nationalsozialismus, aber auch auf die „Rückkehr ehemaliger Nazis in öffentliche Ämter der BRD“ und das „restaurative, geistige Klima innerhalb der Westzonen nach 1945“ verwiesen (Lotter 1990, 12, 13). Dieses restaurative, die Rehabilitierung der Nationalsozialistischen Amtsinhaber begünstigende Klima wurde entscheidend durch den bereits 1947 mit den Bemühungen um eine militärisch abgestützte Frontstellung gegen die Sowjetunion eingeleiteten Kalten Krieg befördert. (Vgl. Lotter 1990, 14f.) Von einer radikalen Entnazifizierung der Universitäten kann keine Rede sein. In diesem gesellschaftspolitischen Klima fanden Rechtsintellektuelle wie Carl Schmitt, Martin Heidegger und Ernst Jünger ungeachtet ihrer je verschiedenen Formen der Unterstützung des NS weiterhin öffentliche Resonanz. Die eminente Wirksamkeit von Carl Schmitt in der BRD steht z.B. einer sehr verzögerten Rezeption Cassirers gegenüber. Vgl. dazu van Laak 1993; Rütters 1994.

⁶ Sidonie Kellerer hat die Verfälschungen des ursprünglichen Textes in der späteren Publikation aufgedeckt. Vgl. Kellerer 2011.

chen wechselte (vgl. Pichl 1986).⁷ Soweit mir bekannt ist, sind im Nachlass Bachmanns keine Vorarbeiten zu diesem Projekt erhalten.

2 Bachmanns Dissertation als metakritisches Projekt

Das neue Thema über Heidegger wurde innerhalb eines knappen Jahres bearbeitet, so dass die Dissertation bereits im Dezember 1949 abgegeben und die Promotion im März 1950 abgeschlossen werden konnte (vgl. Höller 1999, 31f.). Zu erwähnen ist noch, dass Bachmann bei Leo Gabriel Seminare über Existenzphilosophie besucht hatte, den sie allerdings nicht sonderlich geschätzt zu haben scheint (vgl. Donhauser in diesem Band).⁸

Vor der genaueren Befassung mit der Dissertation soll Victor Krafts Stellungnahme zu ihr präsentiert werden:

Die Dissertation stellt [...] die Kritiken zusammen, welche die Existenzphilosophie Heideggers erfahren hat, und referiert sie [...]. Sie beschränkt sich dabei auf bloße Referate, die sie nach den philosophischen Richtungen, denen die Kritiker angehören, angeordnet hat. [Die Verfasserin] hätte mehr geleistet, wenn sie die Kritiken darnach zusammengefasst hätte, wie sie das Grundsätzliche der Philosophie Heideggers betreffen, also nach seinem Verhältnis zu Kant, nach der Methode der Hermeneutik statt Logik, der Phänomenologie und Fundamental-Ontologie, der Transzendenz als Seinsmodus, der Angst un[d] Sorge als wesenhafte Seins-Charaktere. Die Verfasserin hat die Kritiken nicht verarbeitet, sondern nur als Material gesammelt. (Gutachten vom 21. Dezember 1949, abgedr. bei Pichl 1986, 173f.)

So richtig dieser Befund *prima facie* ist und so wichtig er für die Einschätzung einer Qualifikationsarbeit in Philosophie auch sein mag, so blind ist dieses Urteil für die genuine Leistung und eigenständige Zielsetzung dieser Arbeit, die jenseits des im Rahmen akademischer Prüfungen Erwartbaren liegen. Tatsächlich findet sich eine Stellungnahme Bachmanns zu dem vorgestellten „Material“ nur in den äußerst knappen Schlusspassagen, die auf das Verhältnis von Philosophie und Kunst fokussiert sind. Diese Ausführ-

⁷ 1937 übernahm Dempf den Lehrstuhl Moritz Schlicks, von dem er 1938 durch die Nationalsozialisten entfernt wurde und zu dem er 1945 zurückkehrte.

⁸ In einem Brief vom 18.5.1950 teilt Gabriel Viktor Frankl mit, er plane für das Sommersemester 1950 in Salzburg ein Seminar über Heideggers „Holzwege“ „wahrscheinlich unter Beteiligung Heideggers“. Vgl. Denker et al. 2023, 73. Es sei eine „Diskussion mit Martin Heidegger zum Thema ‚Religiöses Problem vom Standpunkt der Existenzphilosophie‘ [...] vorgesehen“ (ibid.). Am 8. 2. 1957 erwähnt Viktor Frankl einen Besuch Heideggers in Wien „vor ein paar Monaten“, bei dem auch ein Treffen mit Leo Gabriel stattgefunden hat. Vgl. Brief von Viktor Frankl an Jan van der Pas, ibid., 75-77, hier 77.

rungen sind bislang weder in ihrer Komplexität noch in ihrer Argumentationslogik hinreichend ausgeleuchtet worden. Einer der Gründe liegt in ihrer isolierten Behandlung: man bezieht die vorgebrachten Argumente weder genau genug auf die zuvor referierten Autoren und deren profunde Kritik an Heidegger, noch auf den kritisierten philosophischen Ansatz vor allem von *Sein und Zeit* zurück und kann daher das Gewicht und den Zuschnitt der Gedankenführung nicht angemessen beurteilen. Zu eruieren ist daher im Folgenden zunächst, welche der kritischen Argumentationen anderer Autoren sich Bachmann zu eigen macht und des Weiteren wie sie diese komponiert, um vermitteltst des so von ihr selbst präparierten „Bauzeugs“ (Kant) eine eigene kritische Position zu erarbeiten. Es soll gezeigt werden, dass Bachmann nicht nur eine gleichsam äußerliche Kritik an Heidegger vorträgt, indem sie dessen Philosophie an einer ihr fremden Krieteriologie wissenschaftlicher Philosophie – wie etwa der Carnaps – bemisst und beurteilt. Positiv kann vorweg eine doppelte These formuliert werden: Erstens erfolgt Bachmanns Angriff auf Heidegger von einer höheren Abstraktionsstufe aus als der von den referierten Autoren eingenommenen. Indem sie die Einwände gegen Heidegger von den Besonderheiten der philosophischen Richtungen ablöst, radikalisiert sie die Kritik und schafft sich das Fundament, um zweitens eine Verschiebung des Diskurses vornehmen zu können, die vorläufig so beschrieben werden kann: Die Verhandlung über die Frage, unter welchen Bedingungen philosophisches Denken als wissenschaftliche Philosophie oder als Metaphysik zu gelten hat, macht sie zur Plattform, auf der das Problem, ob es eine genuine Wahrheit der Kunst geben und worin sie bestehen kann, in seiner Notwendigkeit zu begründen ist. Wie an ausgewählten Punkten sichtbar zu machen ist, bereiten die Kommentare zu den dargestellten Kritiken diese Argumentationslinie vor; ins Ziel kommen ihre Absichten aber erst in der Schlussbetrachtung, die von der Doktorandin durchaus selbstbewusst angekündigt wird: „Die vorliegende Arbeit macht es sich zur Aufgabe, die deutschen Kritiken zu Heideggers Existenzialphilosophie vorzulegen, und versucht abschließend, die aufgefundenen Einwände eigenständig zu sehen“ (Bachmann 1949, 15). Der Anspruch besteht von vornherein nicht in der – von Victor Kraft vermissten – Ausdeutung oder Bewertung der vorgestellten Kritiken in Hinsicht auf ihre Konsequenzen für Heideggers Philosophie, sondern eben darin, die referierte Kritik in eine, auf eigene Prämissen gestellte, Metakritik zu überführen, die destruktive und konstruktive Intentionen verbindet.⁹ 1973 sagt Bachmann im Gespräch mit Carol Sauerland: „ich habe gegen Heidegger dissertiert. Denn ich habe damals gemeint mit zweiundzwanzig Jahren, diesen Mann werde ich jetzt stürzen!“ (Bachmann 1983, 137). Diese destruktive Absicht ist mit dem positiven Projekt verknüpft, die alte Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit,

⁹ Ähnlich Wallner 1990, 179; vgl. auch Schmaus 2020, 229–234. Eine Pionierarbeit zum Thema Bachmann und die Philosophie hat Barbara Agnese vorgelegt. Vgl. Agnese 1996.

Philosophie und Kunst in der Absicht auf die Agenda zu setzen, den Status des Problems als solchen unter den Bedingungen der Gegenwartsphilosophie zu reflektieren. Es wird sich zeigen: Der Sturz der Metaphysik durch den Neopositivismus und das Versagen der Philosophie Heideggers beraubt diese Frage ihres systematischen Orts in der Philosophie – das Problem selbst wird nach Maßgabe der Gegenwartsphilosophie u-topisch, diagnostiziert die junge Bachmann.

Analysiert man das „Material“, aus dem die Schluss-Betrachtung gewonnen wird, wird zunächst auffällig, dass Bachmann nicht an einer politischen Auseinandersetzung mit Heideggers Denken interessiert ist. Das heißt indessen nicht, dass sie über Heideggers Engagement für den Nationalsozialismus nicht im Bilde wäre. Sie ist über seine Rektoratsrede informiert¹⁰ und weiß Oskar Beckers Geltendmachung des Rassebegriffs süffisant mit den Worten zu kommentieren: „Es entsteht der Eindruck, als habe Heideggers Denken nicht ganz den Anforderungen der nationalsozialistischen Aera entsprochen, weil bei ihm ‚Sippe, Stamm, Volk und Rasse‘ zu kurz kommen“ (Bachmann 1949, 78). Auch die Bemerkungen zu Hans Heyses Heidegger Kommentar, wonach bei Heidegger von der Bedrohung nicht des Einzelnen, sondern der „Heimat des Volkes“ die Rede sei, beweisen Bachmanns kritische Aufmerksamkeit auf den Umgang mit Heidegger durch dem NS nahestehende Philosophen. Mit lakonischer Ironie stellt sie fest, neben Heyses „von einem germanischen Mythos her entwickelten Einwänden gegen die Existenzialontologie Heideggers nehmen sich die [...] des Phänomenologen Oskar Becker nahezu leicht verständlich aus“ (Bachmann 1949, 78f.). Anhaltspunkte dafür, dass Bachmann eine marxistisch fundierte Erklärung der soziopolitischen Verhältnisse für möglich erachtet, finden sich nicht. So wird die marxistische Heidegger-Kritik Theodor Hartwigs etwa ohne irgendeine erkennbare Zustimmung behandelt. Wenn eigens betont wird, dass die Kritik dieses Autors „teilweise von aussertheoretischen Gesichtspunkten“ aus erfolge (Bachmann 1949, 11), ist diese auf ökonomische Bedingungen rekurrierende Kritik als Gegensatz zur logisch begründeten des Neopositivismus oder des Neukantianismus markiert.¹¹ Julius Krafts Heidegger-Kritik kennt sie, schenkt aber dem von ihm schon 1931 herausgearbeiteten Zusammenhang zwischen dem Irrationalismus und der Gefährlichkeit von Heideggers Denken in politischer Hinsicht in Gestalt der Begünstigung von und

¹⁰ Aufgrund ihrer Beziehung mit Paul Celan bereits während der Dissertationszeit ist ihre Kenntnis dieser Rede mehr als wahrscheinlich. In Westdeutschland beginnt die politische Aufarbeitung dieser Zusammenhänge mit Paul Hühnerfelds *In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie* erst Ende der 50er-Jahre, 1962 folgt Guido Schneebergers *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, erschienen in Bern.

¹¹ Die Ablehnung eines solchen Fundaments der Kritik hätte sie auch in Bezug auf die kluge marxistische Kritik des jungen Marcuses an Heidegger und Carl Schmitt in der Schrift *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung* (1934) vorgebracht, die Bachmann bedauerlicherweise nicht zur Kenntnis genommen hat (vgl. Marcuse 1965).

der Affinität zu autoritativen politischen Strukturen keine Beachtung (vgl. Julius Kraft 1932).

Auffällig ist zweitens, dass das für Heidegger selbst zentrale Thema des Historismus als Angriff auf die traditionelle a-temporale Metaphysik, deren Grundgestalt der Platonismus ist, im Ausgang von Georg Misch zwar referiert wird, ohne jedoch für die eigene Problemstellung ausgewertet zu werden (vgl. Bachmann 1949, 66f.). Cassirers wichtige Kritik an der Zerstörung überzeitlicher Normen oder Ideale – kantisch gesprochen: der intelligiblen Welt – in Heideggers neuer Ontologie der Zeit ruft bei Bachmann kein systematisches Interesse hervor (vgl. zu Cassirer Bachmann 1949, 18–25). Daraus erhellt: Nicht die Kritik an den Gegenständen, sondern die an der Methode der Philosophie steht im Vordergrund ihrer Aufmerksamkeit. Nicht zufällig stellt sie im Anschluss an Misch das Gemeinsame der Methode von Diltheys Lebensphilosophie und der aus der Phänomenologie hervorgehenden Daseinsanalyse Heideggers heraus (Bachmann 1949, 67) und konfrontiert diese Methode mit der des logischen Empirismus und der des kritischen Idealismus. An der Methode und nicht an den Gegenständen entscheidet sich der Wissenschaftscharakter der Philosophie.

Wie Barbara Agnese zu Recht hervorhebt, wird die Philosophie Carnaps zum entscheidenden Mittel der Kritik an Heidegger erhoben (Agnese 1996, 77). Bachmann rechtfertigt die Besprechung von seiner, nicht „vorsätzlich“ auf Heidegger abzielenden, Metaphysik-Kritik schon im Vorblick auf ihre eigene Stellungnahme: Wenn es heißt, Carnaps *prinzipielle* Kritik der Metaphysik habe in ihrer Arbeit zu Recht ihren Platz (Bachmann 1949, 3), wird die Absicht, Heideggers Existenzphilosophie als Gestalt von Metaphysik infrage zu stellen, bereits indirekt angesprochen. Nachdem die Verfasserin das semantische und syntaktische Kriterium sinnvoller Sätze bei Carnap expliziert hat, schärft sie zwei Punkte ein: 1. Die Metaphysik-Kritik des logischen Positivismus ist rigoros. Metaphysische Fragen sind nicht aus kontingenten Gründen wie etwa der Schwäche des menschlichen Geistes unbeantwortbar, sie sind vielmehr sinnlos, können also noch nicht einmal Anspruch darauf erheben, eine Frage zu sein. 2. Metaphysik ist in der Folge bloß als Ausdruck eines Lebensgefühls zu verstehen; ihr ist Selbsttäuschung vorzuwerfen, weil sie – anders als die ebenfalls Lebensgefühle ausdrückende Kunst – prätendiert, Theorie zu sein. In der „Zusammenfassung“ betont Bachmann, das Anliegen von Heideggers Denken sei es, Metaphysik geben zu wollen (vgl. Bachmann 1949, 113), und konfrontiert seine Philosophie mit dem Bedenken, in jüngster Zeit habe sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass „Philosophie notwendig wissenschaftlichen Charakter haben muss, um „neben den Realwissenschaften nicht ein beziehungsloses, fruchtloses Sonderdasein zu führen, und daher auf die Erkenntnisweise der Realwissenschaften verwiesen werden muss“ (Bachmann 1949, 113).

Bachmann artikuliert damit die allgemeine philosophietheoretische Problemstellung, ob die Philosophie in Anbetracht des Fortschritts der Einzelwissenschaften noch als genuine Art von Erkenntnis behauptet werden kann oder nicht – eine Frage, die auch die Neukantianer beunruhigte, durch sie aber – ausgehend von Kant – in anderer Weise beantwortet wurde als im Wiener Kreis. Allerdings macht es Sinn, unter der genannten Problemstellung die Kritik von Heideggers Lehrer Heinrich Rickert mit der Carnaps auf eine Ebene zu stellen. Bachmann zeichnet sie durchaus als ebenbürtig aus¹²: „von einer vorsätzlichen Heidegger-Kritik Heinrich Rickerts [...] kann [...] ebenso wie bei Carnap, nicht die Rede sein. Dennoch erscheint es gleichfalls nicht ungerechtfertigt, seine Untersuchungen über „Sein und Nichts“ [...] heranzuziehen, [also] seine Theorie des Prädikats und ihre Bedeutung für die Problemstellung der Ontologie“ zu bedenken (Bachmann 1949, 49). Mit dieser Parallelisierung zielt Bachmann darauf zu erweisen, dass eine Fundamentalkritik Heideggers möglich ist, die auf Prämissen jenseits der Besonderheiten jeweiliger Schulbildungen beruht – genauer gesagt auf der Geltendmachung einer Methode, die für jede als Wissenschaft auftretende Philosophie konstitutiv ist. Es kommt ihr auf die schulübergreifenden, rein rationalen Bedingungen wissenschaftlicher Philosophie als solcher, nicht auf Parteinahme für eine bestimmte Richtung an. Demnach geht es um mehr als darum, Heidegger durch das Fallbeispiel der Metaphysikkritik Carnaps zu exekutieren. Es gilt, die Lage der Philosophie in der Gegenwart, und d. h. unter Bedingungen der ausdifferenzierten Einzelwissenschaften, zu bedenken und daraus die richtigen Konsequenzen zu ziehen. In dieser Perspektive zeigt sich das Gemeinsame von Carnap und Rickert: Es besteht nicht nur in ihrer übereinstimmenden Problemstellung, sondern auch im Versuch, sie zu lösen, der sich – etwas vergrößernd – auf einen gemeinsamen Nenner bringen lässt: Philosophie ist auf die Ausarbeitung von Normen zur Kontrolle des Sinnes von Aussagen über Gegenstandsgebiete zu beschränken, für deren inhaltliche Erkenntnis sie bereits jede Zuständigkeit verloren hat. Analog zu Carnap diskutiert auch Rickert Heideggers Ausführungen zum Nichts und auch er macht geltend: „die ‚Logik‘ [ist] die höchste Instanz“, und der Verstand ist „das Mittel und das Denken der Weg [...], um das Nichts ursprünglich zu fassen und über seine mögliche Enthüllung zu entscheiden“ (Rickert zitiert nach Bachmann 1949, 37)

Festzuhalten ist: Durch ihre Darstellung der Heidegger-kritischen Positionen erarbeitet sich Bachmann ihre eigene „Sicht“ auf die Philosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Die Ausdifferenzierung und der Erkenntnisfortschritt der empirischen Wissenschaften der Gegenwart machen neue kritische Grenzziehungen der Philosophie erforderlich: Sie selbst hat bereits den entscheidenden Fortschritt erbracht, indem sie sich als

¹² Man wird daran denken müssen, dass Alois Dempf sich positiv auf den transzendentalen Idealismus Kants bezogen hatte (vgl. Demirovic 1990, 41).

wissenschaftliche Philosophie im Bezug auf die Einzelwissenschaften begreift und damit eine Metaphysik-Kritik ermöglicht, die auf einer zuverlässigen und unverzichtbaren Methode und nicht auf kontingenten Faktoren begründet ist (vgl. Bachmann 1949, 2).

3 Metaphysikkritik als Sprungbrett für den Salto mortale in die Kunst

Diese Sicht auf die Philosophie im 20. Jahrhundert ist der philosophische Boden für die explizite Auseinandersetzung mit Heideggers Denken in den Schlusspassagen von Bachmanns Dissertation. Der Aplomb, mit dem Heidegger – etwa in Davos – gegen die akademische Philosophie auftritt, kann auf Bachmann keinen Eindruck machen; nüchtern konstatiert sie:

Von den logisch-positivistischen wie von den kritisch-idealistischen Positionen aus gesehen muss es Vertretern einer Philosophie, die Wissenschaft sein will, unzulässig erscheinen, den Zugang zur 'Welt' zu suchen, zu 'transzendieren' und in eine Transzendenz (das 'Nichts') vorzustossen: einerseits weil nur intersubjektiv verifizierbare Sätze sinnvoll seien, andererseits, weil unsere Erkenntnis, wenn auch vor aller Erfahrung nur auf mögliche Gegenstände gehen können und die 'Dinge an sich' prinzipiell unerkennbar seien. (Bachmann 1949, 113)

Idealistische und neopositivistische Kritik einander annähernd diagnostiziert Bachmann, die Ontologie Heideggers könne keine Erkenntnis liefern, wenn sie erstens die Welt begreifen will, die eben kein Erfahrungsgegenstand sein kann, und wenn sie zweitens eine Transzendenz zum Nichts für notwendig erachtet, das überhaupt kein Gegenstand ist, sodass solche Reden weder verifiziert, noch falsifiziert werden können. Weder das Kantische Kriterium für die Bedeutung philosophischer Begriffe und Sätze, demgemäß verlangt ist, dass sie sich zuletzt auf Gegenstände der Erfahrung beziehen, noch das Carnap'sche Sinnkriterium werden hier erfüllt.

Heideggers Methode besteht in einer „Phänomenologie als Hermeneutik“, die auf die „Existenz“ angewandt wird, „um deren Struktur zu interpretieren“ (Bachmann 1949, 113). Der noch als Bericht über die Kritik anderer Autoren präsentierte erste Einwand lautet: Heideggers Methode werde von Philosophen aus verschiedenen Richtungen deshalb „verworfen, weil sie eine intellektuelle Erkenntnis im Bereich der Philosophie entwertet und an Stelle des Verstandes ein 'Erleben', eine Stimmung (die Angst) einsetzt, um den Zugang zur Wirklichkeit zu bekommen“ (ibid.). Dieser Einwand besagt, Heideggers Philosophie handle nicht von dem, was die empirischen Einzelwissenschaften über

die Wirklichkeit zu erkennen geben, sondern von Modi des existierenden Daseins. Heidegger bezeichnet sie nicht als Erlebnisse, weil er damit seiner Intention entgegen den zu überwindenden Gegensatz von Subjekt und Objekt fixieren würde; die ursprünglichen, nicht theoretischen existenziellen Seinsweisen des Daseins – wie etwa das umsichtige Hantieren mit dem Zeug oder die Angst – machen ihm zufolge das Sein an sich und als solches im Unterschied zu Seiendem offenbar. Sofern diesen vorrationalen Seinsweisen des existierenden Daseins, nicht aber den logischen Formen von Begriff und Urteil, zuge-
traut ist, die Wahrheit über das Sein zu erschließen, bilden jene das Fundament einer Ontologie, die das Sein in seinem, in der Tradition der Metaphysik verdeckten, temporalen Sinn bestimmen will.¹³ Theoretisches Verhalten zur Welt hingegen ist dafür ungeeignet, weil es als solches den Seinssinn qua Präsenz intendiert.

Während der erste Einwand die Geltendmachung des Existenziellen als die existenzialontologisch untersuchte Zugangsweise zum Sein betrifft, geht es bei dem zweiten um die Existenzialontologie und deren Art der Erfassung existenzieller Phänomene. Hier nimmt Bachmann die Argumentation von Julius Kraft auf, wonach sich die Phänomenologie schon seit Husserl auf den Irrweg eines Kants kritische Metaphysik zunichtemachenden Intuitionismus begeben habe (vgl. Kraft, Julius, 1932). Wenn sie Heidegger unterstellt, diese Methode zu verwenden und damit die Intersubjektivität seiner Einsichten zunichte zu machen (vgl. Bachmann 1949, 114), steht dahinter der von Julius Kraft geltend gemachte Gedanke Kants, Intersubjektivität setze Diskursivität voraus, also die Verwendung von Begriffen als Vorstellungen, die den Charakter analytischer Allgemeinheit haben. Denn nur vermitteltst des Gebrauchs von Begriffen als Prädikaten in Urteilen kann der Anspruch auf Objektivität und damit auf Intersubjektivität erhoben werden. Die ohnehin fragwürdige Erkenntnisweise einer nichtsinnlichen Schau von Gegebenem verbindet sich Kraft zufolge bei Heidegger mit einer „Methode“ der Bewortung, und das heißt des Evozierens und Lenkens von Vorstellungen durch Erfindung neuer Worte (Kraft, Julius, 1932, 95). Es liegt auf der Hand, dass auf diesem Wege weder logische noch transzendente, bzw. weder empirische noch apriorische Wahrheit erreichbar ist. (Vgl. Heinz 2019a.)

Wenn Heideggers Denken also – pointiert formuliert – als intuitives Erfassen von Erlebnissen zu begreifen ist, denen eine besondere Tauglichkeit zur Erschließung des Wahren zugesprochen wird, kann darin der Versuch gesehen werden, das Gebiet der Philosophie auf die Erkenntnis von individuellen und subjektiven Erlebnissen auszudehnen. Es wären dann diese psychologisch-ästhetischen Phänomene des Seelischen, die den Gehalt von Heideggers Philosophie ausmachen und die mittelst Intuition zu erfassen wären.

¹³ Niemals würde Heidegger wie Bachmann davon sprechen, dass diese Existenzweisen einen „Zugang zur Wirklichkeit“ verschaffen (Bachmann 1949, 113).

Kann dieser spezifische Gehalt nicht durch die Einzelwissenschaften erkannt werden, stellt sich die Frage, ob der Gegenstandsbereich von Heideggers Existenzialontologie mit dem der Kunst identisch ist, wie Gehlen und Bochénski vorschlagen (Bachmann 1949, 114). Zu fragen ist dann, ob es neben der naturwissenschaftlich basierten Philosophie des Neopositivismus eine „zweite [...] Wissenschaft“ geben kann, „die die unaussprechbaren, unfixierbaren Unmittelbarkeiten des emotional-aktualen Bereichs des Menschen rational zu erfassen suchen darf – wie Heidegger dies tut“ (Bachmann 1949, 114f.).

Indessen ist ein derartiger Versuch, Heidegger zu retten, indem konzediert wird, er führe bloß einen neuen Gehalt in die Philosophie ein, behalte aber die Form wissenschaftlicher Philosophie bei (Bachmann 1949, 114f.), für Bachmann unannehmbar: „Das Ergebnis wird immer die gefährliche Halbrationalisierung einer Sphäre sein, die mit einem Wort Wittgensteins berührt werden kann. ‚Wovon man nicht sprechen kann, davon muss man schweigen‘“ (Bachmann 1949, 115). Von „Halbrationalisierung“ ist in diesem Fall zu sprechen, sofern die Erkenntnis, und d. h. die Wahrheit erbringenden Zugangsweisen zu Sein und Seiendem im Projekt einer temporalen Ontologie unmöglich den Charakter der Rationalität haben können. Die Erwartung besteht allerdings, dass deren wissenschaftliche Erfassung diesen Anspruch erheben kann und muss. Wenn Bachmann eine solche Annahme der Halbierung von Rationalität etwa bei Gehlen als gefährlich bezeichnet, rekurriert sie anscheinend auf die Wittgenstein verdankte Überlegung, dass die Formen der Erfassung der Tatsachen gerade in den Strukturen der Rationalität mit den Tatsachen übereinstimmen müssen, wenn es denn möglich sein soll, ein Sinnkriterium zu formulieren (vgl. Bachmann 2005b, 71f.; 2005a, 76, 78f.). Halbrationalisierung spiegelt die Möglichkeit wissenschaftlicher Philosophie nur vor, täuscht also über die Sinnlosigkeit ihrer Begriffe und Sätze hinweg.

Um das letzte und stärkste Argument gegen Heideggers Ontologie nachvollziehen zu können, empfiehlt es sich, zunächst einige Erinnerungen zu Methode oder Wissenschaftscharakter von *Sein und Zeit* vorzuschicken. Es ist zwingend, dass ausgezeichnete existenzielle Modi des Existierens, Weisen des Vollzugs also, aufgewiesen werden, um die Strukturen des existierenden Daseins existenzial zu Begriff bringen zu können. Eine Ontologie der Existenz kann aber ihren als Sorge bestimmten Gegenstand nicht durch Kategorien und Begriffe von Was-Bestimmtheiten definieren, ohne ihn dadurch in seiner Seinsart zu negieren. Daraus folgt für die Art des Erfassens dieser Gegenstände: Die logischen Formen des Begriffs und des Urteils können ihnen nicht gemäß sein; vielmehr sind die Lehren vom Existierenden ihrerseits als Vollzugsweisen des Existierens

anzusetzen.¹⁴ Weder können noch sollen sie den Status einer Theorie über das Existierende haben.

Heidegger macht – vereinfacht gesagt – geltend, dass seine Fundamentalontologie eine neue Art von wissenschaftlicher Philosophie erarbeitet, deren Methode oder Form mit der Seinsart ihres Gegenstandes konform ist. Bachmann muss demgemäß ihre vorige Behauptung, dass Heidegger über Erlebnisse oder – richtiger – Existenzweisen rational handelt, revidieren. Eskönnte eine „zweite [...] Wissenschaft“ geben, die sowohl hinsichtlich des Gehalts als auch der Form originell wäre (Bachmann 1949, 114). Es ist durchaus beeindruckend, wie unerbittlich und stringent auch diese mögliche Verteidigungslinie angegriffen wird. Die Kritikerin macht es sich damit nicht zu leicht, indem sie mit einer Heidegger fremden Definition von *Philosophie* als Maßstab operierend bloß feststellt: „Die Grunderlebnisse, um die es in der Existenzphilosophie geht, sind tatsächlich irgendwie im Menschen lebendig und drängen nach Aussage. Sie sind aber nicht rationalisierbar, und Versuche hierzu werden immer zum Scheitern verurteilt sein“ (Bachmann 1949, 115). Ihre Begründung ist stark, weil sie die mögliche Verteidigung Heideggers antizipiert und widerlegt: „Heidegger sagt [...], dass „dieses Philosophieren“, das er im Auge hat, geschehe, sofern der Mensch existiert“ (Bachmann 1949, 115). Mit diesem Rekurs auf Heideggers neue Bestimmung von Philosophie trifft sie ins Schwarze: Eben das ist es, was Heidegger mit der Frage nach dem zeitlichen Sinn von Sein in Frage stellen und überwinden will: eine Form von Philosophie, die qua Theorie in der Sphäre des Außerzeitlichen angesiedelt ist. Ebenso wie die Strukturen des existierenden Daseins durch Zeitigungsstrukturen der Zeitlichkeit ermöglicht sein sollen, so auch die Philosophie als Auslegung der Existenz und des darin offenbar werdenden Sinnes von Sein.¹⁵ Pointiert formuliert kann man sagen: Heidegger zufolge ist Philosophie ein partikulares Wahrheitsgeschehen, aber keine allgemeingültige überzeitliche Theorie.

Wie kann Bachmann gegen eine solche Selbstverteidigung der temporalen Ontologie argumentieren oder sie sogar – wie intendiert – zu Fall bringen? Entscheidend ist folgender Gedanke: „aber ihm [Heidegger] gerinnt [das Geschehen der Philosophie] zu Vergegenständlichungen und zu Gedankengebilden, die, obwohl er es nicht wahrhaben will, mit dem Verstand verstanden werden müssen, um aus seinem Werk heraus, indem er es [das Geschehen] zu vollziehen glaubt, zum Leser zu finden. Zum Vollzug aber kommt man beim Sprechen über Existenz nicht, sondern es bleibt beim Sprechen darüber, beim „Gerede“ über feinfühlig bemerkte ästhetische Tatbestände, wie z.B. über das „Gere-

¹⁴ Bachmann ist natürlich klar, dass Heidegger seine Philosophie nicht auf Logik gründen will. Vgl. Bachmann 1949, 37.

¹⁵ Deutlicher noch als in *Sein und Zeit* tritt dieses Verständnis von Philosophie als im Dasein geschehende Auslegung der Wahrheit des Seins seit der Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* und dem *Kantbuch*, also seit 1929 hervor. Vgl. Heidegger 1976 und Heidegger 1991. Siehe dazu Heinz 2019a und 2019b.

de“ selbst“¹⁶ (Bachmann 1949, 115). Diese Widerlegung ist m.E. triftig. Es ist unübersehbar, dass Heidegger in *Sein und Zeit* raffinierte Überlegungen vorstellt, die – paradoxal formuliert – eine konsistente Theorie des philosophischen Geschehens, in dem der zeitlich-geschichtliche Vollzug des Existierens ausgelegt wird, ergeben sollen. Ohne diese Lehrstücke näher ausführen zu können, sei bloß auf die eigentümliche Lehre vom formalanzeigenden Begriff hingewiesen, die ein wesentliches Element der Heidegger'schen Auffassung vom evokativen Wahrheitsverständnis seiner hermeneutischen Philosophie ist. Diese Art von Begriffen ist dadurch definiert, dass sie einen existenziellen Vollzug hervorrufen können und sollen, durch den sie bewahrheitet werden (vgl. Kisiel 1997). Dagegen macht Bachmann schlicht geltend: „Aber Heideggers Worte müß[...]en mit dem Verstand verstanden werden“ (Bachmann 1949, 37). Auch Heidegger muss sich in der Form von Aussagen und Argumenten an seine Leser adressieren, daher ist auch seine Existenzialontologie bei Licht besehen ein Sprechen über etwas, nämlich über den Vollzug oder das Geschehen des existierenden Daseins. Dieses Sprechen kann also gar nicht umhin, das Dasein zu vergegenständlichen und es damit zu einem „Gedankending“, d.i. zu einem von der Ratio erfassten Ding zu machen. Unbeirrt bringt Bachmann die menschliche Rationalität als Grundlage jedweden Verstehens zur Geltung, und sie unterlässt es nicht, Heideggers Versuch, ein davon abweichendes Verstehen zu inaugurieren, als Täuschung seiner selbst und anderer zu benennen. Es liegt eben nicht in der Macht eines Denkers, anderes zu tun, als bestimmte Gegenstände, auch wenn es sich um „Grunderlebnisse“ (Bachmann 1949, 115) handelt, in den logischen Formen von Begriff und Urteil zu denken und zur Sprache zu bringen. Wenn Heidegger behauptet, Philosophie sei als ein sich zeitigendes Wahrheitsgeschehen aufzufassen, in dem sich das in seinem Sein wahrhaft, d. h. als Vollzug sich offenbarende Existieren, als solches auslegen würde, ist dies eine Irreführung. Präntionen dieser Art sind verlogen; wenn der Denker das nicht wahrhaben will, beruhen sie auf Selbstbetrug.¹⁷ Es ist durchaus scharfsinnig, wenn Bachmann Heideggers, das uneigentliche Dasein charakterisierende Existenzial des Geredes – Julius Kraft folgend – auf dessen eigenes Denken anwendet. Das heißt nämlich etwas Präzises. Wie bei dem existierenden Einzelnen ist auch bei dem Philosophen eine Verkehrung der richtigen Seinsverhältnisse zu konstatieren: Der das Dasein begreifende Ontologe kann sich diesem gegenüber nur verdeckend verhalten. An die Stelle des Vollzugs tritt zwangsläufig die Aussage darüber.

¹⁶ Zweifellos stützt sich Bachmann hier auf referierte Argumente von Paul Hofmann und Hans Grebe – Autoren, die auch Marion Schmaus hervorgehoben hat. Die recht komplizierte Gedankenführung kann hier nicht en Detail rekonstruiert werden.

¹⁷ Wenn der Denker das „nicht wahrhaben“ will, wie Bachmann sagt. Das soll heißen: Heidegger muss es sich selbst verbergen, dass auch sein postmetaphysisches Denken der Logik und ihren Gesetzen nicht entrinnen kann.

So macht Bachmann Heidegger den Prozess und kommt zu dem abschließenden Richterspruch: Das Heideggersche Projekt, die „Grunderlebnisse“ (Bachmann 1949, 115), die im Menschen lebendig sind und nach „Aussage“ drängen, in einer „zweiten Wissenschaft“ (Bachmann 1949, 114) als solche philosophisch zu Begriff zu bringen, ist notwendig zum „Scheitern verurteilt“. Heideggers Metaphysik habe die Form einer Theorie und sei daher der Sache gegenüber „inadaequat“ (Bachmann 1949, 115). „Das Bedürfnis nach Ausdruck eines anderen Wirklichkeitsbereichs [entzieht sich] der Fixierung durch eine systematisierende Existenzialphilosophie“ (Bachmann 1949, 116).

Durch die Diskussion der Gegenwartsphilosophie sind die Weichen so gestellt, dass der konstruktive Teil des metakritischen Projekts in Angriff genommen werden kann. Heideggers Behauptung, einen neuen Typus von zeitlich-geschichtlich begründeter Wissenschaft erarbeitet zu haben, ist haltlos. Also kann Philosophie nur noch als rationale Metaerkenntnis der empirischen Naturwissenschaften begründet werden. Bei diesem Carnap'schen Resultat lässt es Bachmann indessen nicht bewenden. Die Einsicht, dass „Grunderlebnisse“ im Menschen lebendig sind und nach „Aussage“ drängen, kann nicht so behandelt werden, dass dieser Wirklichkeitsbereich der Sphäre des bloß Subjektiven und Irrationalen überantwortet oder überlassen wird. Wenn Heideggers Versuch, eine wissenschaftliche Form ihrer Erfassung zu bieten, scheitert und die logischen Positivisten aufgrund ihres verifikationistischen Sinnkriteriums einen Physikalismus vertreten müssen, scheint es indessen keine andere Möglichkeit zu geben, als darüber zu schweigen. Bereits hier zitiert Bachmann den später oft von ihr wiederholten Satz Wittgensteins „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“ (Bachmann 1949, 115) und erkennt damit an, dass diese Lebensgebiete einen „anderen Wirklichkeitsbereich“ als den der Naturwissenschaft zugänglichen ausmachen (Bachmann 1949, 116), der sich auch philosophischer Rede entzieht. Alles entscheidend sind die letzten Zeilen der Dissertation, die mit Goyas Gemälde *Kronos verschlingt seine Kinder* und Baudelaires Sonett *Le gouffre* die Kunst ins Spiel bringen (vgl. Bachmann 1949, 116f.; Laquiéze-Waniek in diesem Band). Zum Thema gemacht wird die Möglichkeit der Kunst, eine Sprache zu finden, die diesem zweiten Wirklichkeitsbereich zu entsprechen vermag. „Wer dem nicht-endenden Nichts begegnen will, wird erschüttert aus Goyas Bild „Kronos verschlingt seine Kinder“ die Gewalt des Grauens und der mythischen Vernichtung erfahren“ (Bachmann 1949, 130). Der Kunst ist es demnach vorbehalten, die Grunderlebnisse des Menschen, seine Lebensgefühle als einen besonderen Wirklichkeitsbereich adäquat zur Darstellung zu bringen: sie muss diese nicht stillstellen, vergegenständlichen, in Gedankendinge ummünzen, sondern kann das Erschütternde erschütternd zum Ausdruck bringen. Liegt in der nur der Kunst möglichen Entsprechung zwischen dieser Materie und einer Form sui generis die der Kunst eigene Art von Wahrheit? Achtet man noch einmal besonders auf

die Art, wie Bachmann den Gegensatz zwischen Gehalt und Form der Existenzphilosophie pointiert hat, wird klar, dass sie den lebensphilosophischen Heidegger-Kritikern darin folgt, dass Heideggers Existenzphilosophie weder das Individuelle noch das Subjektive im emphatischen Sinne zur Darstellung bringen kann. Damit spitzt sie das Problem der Kunst darauf zu, eine Form zu finden, die diesen Eigenschaften menschlicher Erlebnisse gerecht werden kann. Das Schweigen ist bloß die negative Seite dessen, was die Kunst als Kunst positiv zu leisten imstande ist: eine genuine Form jenseits des Logischen zu generieren, sodass mittelst ihrer eine Wahrheit qua Übereinstimmung von Form und Gegenstand auf anderem Feld als dem der Körper und ihren Bewegungen hervorgebracht werden kann. Ist diese Problemstellung das Ergebnis, das die Künstlerin durch die meta-kritische Auseinandersetzung mit der Philosophie ihrer Gegenwart erreichen wollte? Es ist dann der philosophierenden Künstlerin vorbehalten, die in der Philosophie zum Anathema gewordene Frage nach der Wahrheit der Kunst als jene Leerstelle zu markieren, die von den Künstlern als Akteuren auszufüllen ist, indem sie in ihren Werken je und je jene Entsprechung hervorbringen. Die Wahrheitsfrage der Kunst beantwortet sich nur im Gelingen des Werks, das nach Bachmann die Wahrhaftigkeit des Künstlers zur Voraussetzung hat (vgl. Soboleva in diesem Band).

Reflektiert man abschließend noch auf die Form der Dissertation, sieht man auch eine sich als Wissenschaftlerin betätigende Künstlerin am Werk: Die Komposition dieses Werks verdankt sich anscheinend dem Selbstverständnis der Künstlerin, die eine Bühne schaffen will, auf der Heideggers Kritiker auftreten und ihre Punkte der Anklage vorbringen. Die Autorin dieses Dramas nimmt sich heraus, den Sinn ihrer Arbeit selbst zu bestimmen und der akademischen Prüfungsleistung ihr eigenes Projekt zu unterlegen: Das dafür Wichtige entnimmt sie den Reden ihrer Figuren, ohne selbst in der Rolle einer angepassten Wissenschaftlerin aufzutreten, die sich in die Pflicht nehmen lassen muss, die „vorgetragenen Argumente noch eigens hinsichtlich ihrer Relevanz für Heideggers Lehren philosophisch zu gewichten, was Viktor Kraft für erforderlich hielt“. Diese Erwartung an die akademische Nachwuchswissenschaftlerin enttäuscht die Autorin - allerdings nur, um selbstbewusst und eindrucksvoll das eigene Projekt ins Werk zu setzen. Einiges spricht dafür, dass die ganze Arbeit von jenem Ende her komponiert ist, das zu Beginn angekündigt wurde: „Die vorliegende Arbeit macht es sich zur Aufgabe, die deutschen Kritiken zu Heideggers Existenzialphilosophie vorzulegen, und versucht abschließend, die aufgefundenen Einwände selbständig [und das hieße dann: unter dem Blickwinkel einer Theorie der Kunst] zu sehen“ (Bachmann 1949, 1).

Literatur

- Agnese, Barbara. 1996. *Der Engel der Literatur: zum philosophischen Vermächtnis Ingeborg Bachmanns*. Wien: Passagen.
- Albrecht, Monika und Dirk Götttsche. 2020. „Leben und Werk im Überblick. Eine Chronik“. In *Bachmann-Handbuch*, hrsg. v. M. Albrecht und D. Götttsche, 2. erw. Aufl., 3–30. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Bachmann, Ingeborg. 1949. „Die kritische Aufnahme der Existentialphilosophie Martin Heideggers.“ In *Ingeborg Bachmann. Die kritische Aufnahme der Existentialphilosophie Martin Heideggers* (Dissertation Wien 1949), hrsg. v. R. Pichl, mit einem Nachwort von F. Wallner, 11–155. München, Zürich: Piper. [Zitiert werden die Seitenanzahlen der Dissertation anhand der Originalpaginierung, die im Rahmen dieser Ausgabe ausgewiesen ist.]
- Bachmann, Ingeborg. 1983. „Mai 1973.“ [Gespräch mit Karol Sauerland]. In *„Wir müssen wahre Sätze finden.“ Gespräche und Interviews*, hrsg. v. Ch. Koschel und I. von Weidenbaum, 135–142. München, Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 2005a. „Logik als Mystik“ [Essay, vermutlich 1952-1953]. In *Kritische Schriften*, hrsg. v. M. Albrecht und D. Götttsche, 75–89. München Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 2005b. „Ludwig Wittgenstein – Zu einem Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte“ [Essay 1953]. In *Kritische Schriften*, hrsg. v. M. Albrecht und D. Götttsche, 55–74. München Zürich: Piper.
- Baumgartner, Hans Michael. 1980. „Philosophie in der Bundesrepublik Deutschland und in Österreich“. In *Philosophie in Deutschland 1945–1975*, hrsg. v. H. M. Baumgartner und H. M. Sass, 5–31. Meisenheim: Hain. Darin.
- De la Riva, Miguel. 2022. „Ohne Sorge, sei ohne Sorge.“ *FAZ*, 31.05.2022, <https://www.faz.net/aktuell/wissen/geist-soziales/ingeborg-bachmann-als-philosophin-ohne-sorge-sei-ohne-sorge-18069652.html> (abgerufen: 17.08.2023).
- Demirovic, Alexander. 1990. „Symphilosophie – oder die organisierte Philosophie. Die Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland und ihre Veranstaltungen 1947 – 1951.“ *Widerspruch* Nr. 18, Restauration in der Philosophie nach 1945, 26–38.
- Denker, Alfred, Miles Groth, Josel Jenewein und Holger Zaborowski (Hrsg.). 2023. *Heidegger und die Psychiatrie*. Heidegger Jahrbuch Bd. 14. Baden-Baden: Alber.
- Eberhardt, Joachim. 2002. „Existentialphilosophie und Existentialismus.“ In *Bachmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 2. erw. Aufl., hrsg. v. M. Albrecht und D. Götttsche, 295–298. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Farías, Víctor. 1989. *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlage.
- Gehle, Holger. 1993. „Ingeborg Bachmann und Martin Heidegger. Eine Skizze.“ In *Ingeborg Bachmann. Neue Beiträge zu ihrem Werk*, hrsg. v. D. Götttsche und H. Ohl. Würzburg, 241–252. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. 1976. „Was ist Metaphysik?“ [1929]. In *Wegmarken*, Heidegger-Gesamtausgabe Bd. 9, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, 103–122. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1991. *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929]. Hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Heidegger-Gesamtausgabe Bd. 3, Frankfurt a. M.: Klostermann.

- Heidegger, Martin. 2018. „Was ist Metaphysik? Urfassung.“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 66 (1): 87–97.
- Heinz, Marion. 2019a. „Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit. Zur Kritik von Sein und Zeit im Anschluss an Julius Kraft und Eberhard Grisebach.“ In *„Sein und Zeit“ neu verhandelt. Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*, hrsg. v. M. Heinz und T. Bender, 255–287. Hamburg: Meiner.
- Heinz, Marion. 2019b. „Einbildungskraft und Antiintellektualismus. Zur Kritik von Heideggers Kantbuch.“ In *Konzepte der Einbildungskraft in der Philosophie, den Wissenschaften und den Künsten des 18. Jahrhunderts. Festschrift zum 65. Geburtstag von Udo Thiel*, hrsg. v. R. Meer, G. Motta, G. Stiening, 487–501. Berlin: De Gruyter.
- Henrich, Dieter. 1987. „Die deutsche Philosophie nach zwei Weltkriegen.“ In *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*, 44–65. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Höller, Hans. 1999. *Ingeborg Bachmann. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek: Rowohlt.
- Hühnerfeld, Paul. 1959. *In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie*. Hamburg: Hoffmann u. Campe.
- Kellerer, Sidonie. 2011. „Heideggers Maske. ‚Die Zeit des Weltbildes‘ – Metamorphose eines Textes.“ *Zeitschrift für Ideengeschichte* 5(2): 109–120.
- Kisiel, Theodore. 1997. „Die formale Anzeige: Die methodische Geheimwaffe des frühen Heideggers.“ In *Heidegger – neu gelesen*, hrsg. v. Markus Happel, 22–40. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Kraft, Julius. 1932. *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie*. Leipzig: Hans Buske.
- Kraft, Victor. 1968. *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus. Ein Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte*, 2. Aufl. Wien/New York: Springer.
- Leaman, George. 1993. *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*. Hamburg, Berlin: Argument Verlag.
- Lotter, Konrad. 1990. „Exil und Rückkehr. Deutsche Philosophie vor und nach 1945.“ *Widerspruch* Nr. 18, Restauration in der Philosophie nach 1945, 9–25.
- Maier, Hans. 1995. „Dempff, Alois.“ In *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3, 3. Aufl., hrsg. v. W. Kasper et al, 89. Freiburg: Herder.
- Marcuse, Herbert. 1965. „Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung.“ In *Kultur und Gesellschaft 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Orozco, Teresa. 1995: *Platonische Gewalt. Gadammers politische Hermeneutik der NS-Zeit*. Hamburg, Berlin: Argument Verlag.
- Ott, Hugo. 1988. *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt a. M., New York: Campus Verlag.
- Pichl, Robert. 1986. „Dr. phil. Ingeborg Bachmann: Prolegomena zur kritischen Edition einer Doktorarbeit.“ *Jahrbuch der Grillparzer-Gesellschaft* 16: 167–188.
- Rüthers, Bernd. 1994. „Kontinuitäten. Zur Wirkungsgeschichte von Carl Schmitt in der Bundesrepublik Deutschland.“ *Rechtshistorisches Journal* 13: 142–164.

- Schmaus, Marion. 2020. „Philosophische Essays und Dissertation.“ In *Bachmann-Handbuch*. 2. erw. Aufl., hrsg. v. M. Albrecht und D. Götttsche, 229–234. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Schneeberger, Guido. 1962. *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*. Bern: Selbsverlag.
- Stadler, Friedrich. 2015. *Der Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Logischen Empirismus im Kontext*. Cham: Springer.
- van Laak, Dirk. 1993. *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*. Berlin: Argument Verlag.
- Wallner, Friedrich. 1985. „Nachwort. Jenseits von wissenschaftlicher Philosophie und Metaphysik.“ In *Ingeborg Bachmann. Die Kritische Aufnahme der Existentialphilosophie Martin Heideggers. (Dissertation, Wien 1949)*, hrsg. v. R. Pichl, 177–199. München, Zürich: Piper.
- Weigel, Sigrid. 1999. *Ingeborg Bachmann. Hinterlassenschaften unter Wahrung des Briefgeheimnisses*. Wien: Zsolnay.