Ulrich Schmid

Heidegger in Russland

Rezeptionslinien und Aktualisierungen

In der Sowjetunion war Martin Heidegger verfeindet. Seine Schriften wurden weder ins Russische übersetzt, noch durfte man sich in der akademischen Philosophie mit ihm beschäftigen. Bereits in den 1980er Jahren setzte aber in Russland eine intensive Heidegger-Rezeption ein, die vor allem die erweiterten Ausdrucksmöglichkeiten der deutschen Existenzphilosophie begeistert aufgriff. Heute stellen in erster Linie konservative Autoren Beziehungen zu Heideggers Werk her. In der russischen Philosophiegeschichte bestehen überdies zahlreiche Anknüpfungspunkte zu Heideggers Denken, vor allem in der Konzeptualisierung der Begriffe „Sein“, „Sprache“, „Volk“ und „Gott“.

Am 26. September 2019 strahlte der Fernsehkanal *Rossija Kul'tura* eine Diskussionsendung aus Anlass des 130. Geburtstags von Martin Heidegger aus. Einer der Teilnehmer, Aleksandr Michajlovskij, Philosophiedozent an der HSE Moskau, behauptete, dass das deutsche Fernsehen dieses Jubiläum stillschweigend übergangen habe. Er erklärte, Heidegger sei in der späten Sowjetzeit eine wichtige Funktion zugekommen: Dank ihm sei es der russischen Philosophie gelungen, sich von der übermächtigen Hegel- und Marx-Tradition zu lösen und ein neues Denken zu eröffnen, in dessen Zentrum die Hermeneutik und die Ontologie standen.¹

Überhaupt gibt es zahlreiche Affinitäten zwischen Heidegger und Russland. Zeitlebens stand Heidegger der lateinischen Welt kritisch gegenüber und begriff Deutschland als geistigen Erben der antiken griechischen Kultur. Schon mit der Ablehnung des „Westens“ ist eine wichtige Gemeinsamkeit zwischen Heidegger und zahlreichen konservativen russischen Denkern gegeben. Der Autor der *Schwarzen Hefte* weist selbst darauf hin, dass seine „Besinnung auf das Russentum“ bereits vor dem Abitur eingesetzt habe.² Zu den wenigen ausländischen Autoren, die er zustimmend zitiert,

Ulrich Schmid (1965), Dr. phil., Professor für Kultur und Gesellschaft Russlands, Universität St. Gallen

Von Ulrich Schmid erschien in OSTEUROPA u.a. Kandra, Kobra, Kalligaro. György Konráds Autobiographien, in: OE, 12/2019, S. 91–110. – Ein eigener Ton. Svetlana Aleksievič, das Belarussische und die russische Kultur, in: OE, 1–2/2018, S. 135–148. – Polnische Opfergeschichten. Die Filme *Miasto 44*, *Smoleńsk* und *Wołyń*, in: OE, 11–12/2016, S. 135–148.

Mein Dank gilt Nikolaj Plotnikov für die kritische Lektüre dieses Aufsatzes und zahlreiche wertvolle Hinweise. Eine frühere Fassung dieses Aufsatzes erschien in: Emmanuel Alloa, u.a. (Hg.): *Quertreiber des Denkens. Dieter Thomä – Werk und Wirken*. Bielefeld 2019, S. 21–49.

¹ Nabljudatel'. Martin Chajdegger. *Rossija Kultura*, 26.9.2019, <tvkultura.ru/video/show/brand_id/20918/episode_id/2204169/video_id/2225546/>.

² Martin Heidegger: *Überlegungen XIII* (1939–41), in: Ders.: *Überlegungen XII–XV* (Schwarze Hefte 1939–1941). Frankfurt/Main 2014, S. 75–166, hier S. 148. (Gesamtausgabe Bd. 96)

gehören deshalb nicht zufällig Dostoevskij und Tolstoj. Lev Tolstoj's Erzählung „Der Tod des Iwan Iljitsch“ erwähnt er in einer Fußnote in *Sein und Zeit* (1927) als gültige Darstellung des „Man“ im Angesicht des Todes. Noch wichtiger für Heidegger ist aber Dostoevskij. Bereits 1920 hob er in einem Brief an seine Frau hervor, dass ihm erst Dostoevskij klargemacht habe, was „Heimat“ bedeute.³ Als Heidegger 1928 seine Professur in Freiburg antrat, kümmerte er sich persönlich darum, dass die Universitätsbibliothek die deutsche Dostoevskij-Ausgabe des *Piper-Verlags* komplett anschaffte. Auf seinem Schreibtisch stellte er sogar ein Porträt des russischen Schriftstellers auf.⁴ Dagegen stießen die Oktoberrevolution und der Bolschewismus bei Heidegger auf radikale Ablehnung. In den *Schwarzen Heften* begründete er diese Haltung mit der fehlenden Verwurzelung des Sowjetsystems im russischen Volk:

Der „Bolschewismus“ hat nichts zu tun mit dem Asiatischen und noch weniger mit dem Slaventum der Russen – also mit dem arischen Grundwesen – er entspringt der abendländisch-westlichen neuzeitlichen rationalen Metaphysik. Wie, wenn der Bolschewismus das Russentum zerstörte, wie, wenn die Gleichsetzung von Russentum und Bolschewismus diese Zerstörung vollends sicherstellte?⁵

Noch deutlicher wurde Heidegger in seiner Schrift *Überwindung der Metaphysik* (1938/39): „Ob wir das hinreichend erkennen, dass alles Grauenhafte im Amerikanismus liegt und gar nicht im Russentum?“⁶ Heidegger ging so weit, dass er die öffentliche Ankündigung des Hitler-Stalin-Paktes am 23. August 1939 mit einem Faustschlag auf den Tisch begrüßte und die Vereinigung der Geistes Traditionen von Goethe und Dostoevskij willkommen hieß.⁷ In seiner *Geschichte des Seyns*, die er 1940 abschloss, stellte er eine enge Verbindung zwischen Deutschland und Russland her:

Die Geschichte der Erde der Zukunft ist aufbehalten im noch nicht zu sich befreiten Wesen des Russentums. Die Geschichte der Welt ist aufgetragen der *Besinnung* der Deutschen.⁸

Heidegger forderte, Deutschland müsse

Russland [. . .] zu seinem Wesen [. . .] befreien und ihm die Weite seiner Erlebenskraft eröffnen zur Wesentlichkeit einer wesentlichen Rettung der Erde.⁹ [Im Russentum findet] die vollendete Metaphysik die gemäßige Stätte ihrer Rückgebur.¹⁰

³ Mein liebes Seelchen! Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede. München 2005, S. 106.

⁴ Ulrich Schmid: Heidegger and Dostoevsky. Philosophy and Politics, in: Dostoevsky Studies. New Series, 15/2011, S. 37–45, hier S. 37f.

⁵ Heidegger, Überlegungen XIII [Fn. 2], S. 147.

⁶ Martin Heidegger: Überwindung der Metaphysik, in: Ders.: Metaphysik und Nihilismus. Frankfurt/Main 1999, S. 3–174, hier S. 150. – Vgl. auch: Meine Beseitigung (1946), in: Ders.: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976). Frankfurt/Main 2000, S. 421–422, hier S. 421. (Gesamtausgabe Bd. 16)

⁷ Jean Grondin: Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie. Tübingen 1999, S. 237.

⁸ Martin Heidegger: Die Geschichte des Seyns. Frankfurt/Main 1998, S. 108.

⁹ Ebd., S. 119.

¹⁰ Martin Heidegger: Überlegungen XV, in: Ders.: Überlegungen XII–XV [Fn. 2], S. 249–276, hier S. 276.

Diese Sätze waren noch unter dem Eindruck der militärischen Annäherung im Hitler-Stalin-Pakt geschrieben. Deshalb hielt Heidegger während des Kriegs auch Widerrede gegen die Schreckensvision „Die Russen kommen doch und dann ist's zu Ende“.¹¹ Unmittelbar nach der Kapitulation des Deutschen Reichs verfasste er ein „Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Russland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren“. Darin dreht sich das Mentorverhältnis um: Nun ist es Russland, das dem deutschen „Volk der Dichter und Denker“ dazu verhilft, zu sich selbst zu kommen.¹² Ein weiterer Aspekt, der Heidegger in die Nähe der russischen Kultur rückt, ist seine Ablehnung des Neukantianismus. Zwar beschäftigte er sich intensiv mit Kant selbst und nahm ihn gegen die Vereinnahmung durch den Neukantianismus in Schutz. Er hob aber vor allem jene Elemente bei Kant hervor, die zu seinem eigenen Denken passten. Heidegger ging es nicht darum, die Bedingungen der Möglichkeit des menschlichen Erkennens zu benennen, sondern um eine Ergründung des Seins in all seinen Erscheinungsformen. Zu dieser Haltung finden sich in der russischen Geistesgeschichte zahlreiche Parallelen. Nach Überzeugung vieler russischer Denker habe Kant zwar einen wichtigen Beitrag zur Gnoseologie geleistet, doch die wichtigsten Fragen der menschlichen Existenz seien außerhalb seines Gesichtskreises geblieben. In der russischen Philosophie des frühen 20. Jahrhunderts wurde der Name „Kant“ nachgerade zu einem roten Tuch, weil er metonymisch für den als rationalistisch kritisierten Neukantianismus stand.

Rezeption in der Sowjetunion und in Russland

In der Sowjetunion war Heidegger wegen seiner offen antimarxistischen Haltung weitgehend tabu. Immerhin konnte Piama Gajdenko (geb. 1934) auf dem Höhepunkt der Chruschtschew'schen Tauwetterpolitik im Jahr 1962 an der Moskauer Universität eine Dissertation über Heideggers Geschichtsphilosophie verteidigen und einen Artikel in der renommierten Fachzeitschrift *Voprosy filosofii* veröffentlichen. Einem breiteren Publikum brachte sie Heidegger näher in ihrem Buch *Der Existenzialismus und das Problem der Kultur. Eine Kritik der Philosophie Martin Heideggers* (1963).¹³ Gajdenko stand in der Tradition der russischen Religionsphilosophie und maskierte ihre „Kritik“ in den etablierten Kategorien des marxistischen Referenzsystems. Sie bezeichnete Heidegger als Erben der „bürgerlichen Romantik“.¹⁴ Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus änderte Gajdenko ihre Bewertung von Heidegger radikal und widmete ihm in einem Buch über Zeitlichkeit ein ganzes Kapitel.¹⁵

¹¹ Martin Heidegger: Anmerkungen I (1942–48), in: Ders.: Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948). Frankfurt/Main 2014, S. 1–106, hier S. 53.

¹² Martin Heidegger: Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Russland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren, in: Ders.: Feldweg-Gespräche (Erdachte Gespräche 1944/45). Frankfurt/Main 1995, S. 203–240. (Gesamtausgabe Bd. 77)

¹³ Piama P. Gajdenko: Ekzistencializm i problema kul'tury. Kritika filosofii M. Chajdeggera. Moskva 1963.

¹⁴ P.V. Alekseev: Filosofija Rossii XIX–XX stoletij. Biografii, idei, trudy. Moskva 1999, S. 183.

¹⁵ Piama P. Gajdenko: Vremja, dlitel'nost', večnost'. Problema vremeni v evropejskoj filosofii i nauke. Moskva 2006, S. 283–413.

Je östlicher, desto Heidegger. Ostfildern 1989.

Viktor Molčanov (geb. 1948) hatte der Sowjetideologie bereits 1988 mit seinem Buch *Zeit und Bewusstsein. Eine Kritik der phänomenologischen Philosophie* einen Stoß versetzt. In drei Kapiteln stellte der Autor darin dem russischen Publikum die Grundlagen der Phänomenologie dar. Das letzte Kapitel war ausschließlich Heidegger gewidmet und zitierte ausführlich aus *Sein und Zeit*.¹⁶ Schon zwei Jahre zuvor hatte Aleksandr Dobrochotov (geb. 1950) in seinem Buch *Die Kategorie des Seins in der klassischen westeuropäischen Philosophie* einen Überblick über die Seinsphilosophie bei Sokrates, Platon, Aristoteles, Plotin, Kant, Fichte, Schelling und Hegel gegeben. Dobrochotov stützte sich stark auf Heideggers Interpretationen der griechischen Philosophie und ließ auch Heideggers Deutungskategorien in seine Argumentation einfließen.¹⁷ Valerij Podoroga (geb. 1946) veröffentlichte 1993 sein Buch *Die Metaphysik der Landschaft. Kommunikative Strategien in der philosophischen Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts*. Darin analysierte er neben Kierkegaard, Nietzsche und Adorno auch die späte Geophilosophie Martin Heideggers.¹⁸

Zu Beginn der 1990er Jahre erschienen erste Texte von Heidegger in der Übersetzung des Germanisten Aleksandr Michajlov, namentlich *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935–36).¹⁹ Die erste Gesamtübersetzung von Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit* legte allerdings erst Vladimir Bibichin (1938–2004) im Jahr 1997 vor. Der langjährige Mitarbeiter des Philosophieinstituts der Akademie der Wissenschaften verfolgte mit besonderer Aufmerksamkeit Themen abseits des marxistischen Mainstreams. Von 1970 bis 1972 arbeitete er als persönlicher Sekretär des Religionsphilosophen Aleksej Losev (1893–1988).²⁰ Bibichin setzte sich für eine Erneuerung des religiösen Denkens in Russland ein und kritisierte im Anschluss an Heidegger die Entfesselung der Technik in einer globalisierten Welt.²¹ Zu Beginn der 1990er Jahre hielt er an der Moskauer Universität eine vielbeachtete Vorlesung über den frühen Heidegger und löste damit eine regelrechte Heidegger-Begeisterung unter russischen Philosophen aus. Aus Bibichins Feder stammt auch die bekannteste russische Einführung in Heideggers Leben und Werk. Einen Aspekt hebt der Autor besonders hervor: Heideggers „beständiger und im Grunde genommen einziger Gedanke“ laute: „Weshalb sieht der Mensch all das Viele, das er sieht?“ Deshalb beschäftige ihn nicht das zentrale Problem von Nikolaj Černyševskij, Lev Tolstoj oder Vladimir Lenin: „Was tun?“ Ihn interessiere vielmehr die Frage: „Wie beginnt man zu denken?“²²

Die vielleicht originellste und innovativste russische Heidegger-Deutung stammt von Aleksej Černjakov (1955–2010). Er versuchte, den Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein, der ja gerade in der Zeit besteht, sowohl durch mathematische als

¹⁶ Maryse Dennes: Husserl – Heidegger. Influence de leur œuvre en Russie. Paris 1998, S. 254.

¹⁷ Ivan Martov: „Poststrukturalizm – éto v osnovnom bredjatina“. Čitatel'skaja biografija filosaфа Aleksandra Dobrochotova, in: Gor'kij, 22.2.2017, <gorky.media/intervyu/ poststrukturalizm-eto-v-osnovnom-bredyatina>.

¹⁸ Valerij Podoroga: Metafizika landsafta. Kommunikativnye strategii v filosofskoj kul'ture 19–20 vekov. Moskva 1993.

¹⁹ Martin Chajdegger: Izbrannye raboty. Moskva 1993.

²⁰ Kristina Štekl': Vladimir Bibichin. Biografičeskie zametki i moskovskij krug religioznych intelektualov, in: Stasis, 1/2015, S. 400–407, S. 401.

²¹ Vladimir Bibichin: Der andere Anfang. Berlin 2018.

²² Ebd.: Delo Chajdeggera, in: Ders.: Filosofija Martina Chajdeggera i sovremennost'. Moskva 1991, S. 166–171.

auch durch theologische Argumente zu begründen. Er wandte die Seinsfrage direkt auf die Zeit selbst an und entwarf eine „Ontologie der Zeit“. Dabei behandelte er den zumindest vordergründigen Sinnverlust des posttotalitären Lebens. Er beschäftigte sich mit Themen wie „Gott ohne Sein“, „das Ich auf der Jagd nach sich selbst“ oder „das Wesen des Verzweifels an der eigenen Existenz“.²³

Der wohl bekannteste und zugleich stark verrufene russische Autor, der sich eingehend mit Heidegger auseinandersetzte, ist Aleksandr Dugin (geb. 1962). Sein Denken ist geprägt von der Esoterik-Szene der späten Sowjetzeit. 1992 gründete er gemeinsam mit dem Skandalschriftsteller Eduard Limonov (geb. 1943) die Nationalbolschewistische Partei, die als provozierendes Emblem die Naziflagge mit Hammer und Sichel statt des Hakenkreuzes führt.²⁴ Seit der Jahrtausendwende engagiert sich Dugin für die Erneuerung der eurasischen Bewegung, die er als zivilisatorisches Projekt gegen den Westen in Anschlag bringt. Der Neo-Eurasismus denkt in geopolitischen Großräumen und stellt der atlantischen „Wasserkultur“ mit ihren Handel treibenden Republiken eine eurasische „Landkultur“ entgegen, in der die Menschen tief verwurzelt seien.²⁵

Im Jahr 2008 bündelte Dugin seine Ansichten zu einer philosophischen Synthese. Seine „Vierte Politische Theorie“ grenzt sich von den drei klassischen politischen Systemen der Moderne ab. Liberalismus, Sozialismus und Faschismus sind aus Dugins Sicht in ihrer reinen Ausprägung an ein Ende gekommen. Den Faschismus habe man „in seiner Jugend erschlagen“, der Sozialismus sei „an Altersschwäche eingegangen“, der Liberalismus habe sich selbst aufgelöst und werde in der Gegenwart als „globale Marktgesellschaft“ wiedergeboren.²⁶

Mit seinem eigenen Ansatz will Dugin die traditionellen gesellschaftspolitischen Ideologien überwinden und einen neuen Gesamtentwurf vorlegen. Das historische Subjekt sei im Liberalismus das „Individuum“, im Sozialismus die „Klasse“ und im Faschismus die „Rasse“. Dugin schlägt als historisches Subjekt für seine „Vierte Theorie“ dagegen das Heideggersche „Dasein“ vor.²⁷ In diesem emphatischen Begriff vereinigten sich alle Aspekte des menschlichen Seins, das sich um sich selbst Sorge. Dugin stimmt Heideggers Kritik an der modernen Industriegesellschaft zu, die in ihrer Geschäftigkeit in eine prekäre Seinsvergessenheit geraten sei.²⁸

²³ Alexei Chernyakov: *The Ontology of Time. Being and Time in the Philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger*. Dordrecht 2002 [= *Phaenomenologica*, 163].

²⁴ Ulrich Schmid: Five Limonovs, in: Sonja Koroliov, Helmut Weinberger, Dennis Scheller-Boltz, Kurt Scharr (Hg.): *Am Zug – Aufbruch, Aktion und Reaktion in den Literaturen und Kulturen Ost- und Südosteuropas*. Innsbruck 2019, S. 51–62.

²⁵ Zu Dugin und den ihm nahestehenden Politikern und Spin-Doktoren siehe: Roland Götz: *Die andere Welt*. Im Izborsker Klub: Russlands antiwestliche Intelligencija, in: *OSTEUROPA*, 11–12/2016, S. 15–37.

²⁶ Alexander Dugin: *Die Vierte Politische Theorie*. London 2013, S. 17.

²⁷ Ebd., S. 36–41.

²⁸ Ulrich Schmid: *Technologien der Seele. Vom Verfertigen der Wahrheit in der russischen Gegenwartskultur*. Berlin 2015, S. 216f.

DIE VIERTE POLITISCHE THEORIE

ALEXANDER DUGIN

Globales Sein: Dugin auf Deutsch bei Arktos (London), dem Zentralverlag der internationalen Neuen Rechten

Im Jahr 2014 hat Dugin seine Arbeiten zu Heidegger in einem umfangreichen Band mit dem Titel *Martin Heidegger. Der letzte Gott* zusammengefasst.²⁹ Der Titel nimmt Bezug auf Kapitel VII von Heideggers *Beiträgen zur Philosophie* aus den Jahren 1936–1938, die erst postum veröffentlicht wurden. Dugin betrachtet Heidegger als den Totengräber der westlichen Philosophietradition, der in der korrekten Diagnose des Untergangs selbst untergeht. Wie auch in anderen Fällen geht Dugin in seiner Deutung sehr eklektisch vor. Er setzt Heidegger vor allem als Stichwortgeber für seine eigene „Vierte Politische Theorie“ ein, die einen „anderen Anfang“ des philosophischen Denkens jenseits westlicher Rationalität markieren soll.³⁰ Bewusst blendet er Heideggers zeitweise Nähe zum Naziregime aus und verwendet dessen Daseinsphilosophie als Grundlage für sein eigenes antiliberales Gesellschaftsprojekt.³¹ Die politische Vereinnahmung Heideggers durch Dugin überschattet oft die differenzierte Rezeptionsgeschichte des Freiburger Philosophen in Russland. Dabei gibt es in den Entwürfen der russischen Denker gerade zu Heideggers zentralen Analyse kategorien „Sein“, „Sprache“, „Volk“ und „Gott“ zahlreiche Berührungspunkte.

Sein

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts spielte sich in Russland eine heftige Debatte über die philosophischen Grundlagen der menschlichen Existenz ab. Der Marxismus hatte seinen Siegeszug bei der akademischen Jugend eben erst begonnen. Zahlreiche engagierte Studenten begeisterten sich für die marxistische Lehre von der ökonomischen Basis, die alle gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Erscheinungen des Überbaus determiniere. In den Jahren 1895 bis 1899 arbeitete etwa der spätere liberale Publizist Petr Struve (1870–1944) intensiv mit Lenin zusammen und formulierte 1898 sogar die wichtigsten Thesen für den ersten Kongress der Russischen Sozialdemokratischen Arbeiterpartei, aus der später die Bolschewiki hervorgingen. Allerdings kam es bald zum Bruch. Struve sagte sich von der materialistischen Geschichtsauffassung los und betonte die Wichtigkeit einer Konzeptualisierung der Wirklichkeit, die auch metaphysische Werte berücksichtige. Struve war nur der auffälligste Fall eines Denkers, der eine Wende vom Materialismus zum Idealismus vollzog. Sein enger Freund, der Philosoph Semen Frank (1877–1950) hatte ebenfalls nach einer marxistischen Phase die Wichtigkeit eines göttlichen Prinzips betont, das die Welt mit einem „unerreichbaren“ Sinn ausstatte. Auch Sergej Bulgakov (1871–1944), der zunächst als „christlicher Sozialist“ in der Duma saß und sich 1918 zum Priester weihen ließ, versuchte in seiner frühen *Philosophie der Ökonomie* (1912) eine Synthese von marxistischer Analyse und religiöser Sinnstiftung zu erreichen.³²

²⁹ Aleksandr Dugin: *Martin Chadjegeger. Poslednij bog*. Moskva 2014.

³⁰ Jeff Love: *The Post-Soviet Heidegger*, in: Jeff Love (Hg.): *Heidegger in Russia and Eastern Europe*. London, New York 2017, S. 249–272, hier S. 255.

³¹ Gaëtan Peni: *Aleksandr Dugin, otkrytoe i odnovernenno skrytoe chajdeggerianstvo*, in: Marlen Larjuel, Émmanuel Faj (Hg.): *Chajdegger. „Černye tetradi“ i Rossija*. Moskva 2018, S. 283–304.

³² Texte von Struve, Frank und Bulgakov, die diesen Wandel dokumentieren, finden sich in dem Band: *De profundis. Vom Scheitern der russischen Revolution*. Berlin 2017.

Vor der Oktoberrevolution forderten zahlreiche russische Philosophen von der Gesellschaft radikal mehr ein als nur die Befriedigung der ökonomischen Bedürfnisse der Menschen. Das menschliche Leben sollte mit Sein gesättigt sein. Die Machtergreifung der Bolschewiki änderte freilich alles. Gemäß der offiziellen Ideologie reduzierte sich der Sinn des Lebens fortan auf den Aufbau des Sozialismus. Dieser titanischen Aufgabe sollten alle übrigen biographischen Gestaltungsmöglichkeiten untergeordnet werden.

Umso energischer trieben die russischen Denker, die mit wenigen Ausnahmen ins Exil gegangen waren, ihre eigenen intellektuellen Projekte voran. Der von Heidegger formulierte Gedanke, dass das Sein sich vom Seienden abhebe, bot den Vertriebenen bisweilen Erleichterung. Eher unzugänglich für solchen Trost zeigte sich allerdings der Philosoph und Literaturkritiker Lev Šestov (1866–1938), der immer wieder davor warnte, an ein irdisches Glück zu glauben. Seine Lebensaufgabe sah er darin, den Geltungsanspruch der wissenschaftlich begründeten Rationalität radikal in Frage zu stellen. Gegen ein solches arrogantes Denken, das die Wirklichkeit kurzerhand mit dem identifiziere, was der Fall sei, brachte Šestov eine mystische Weltschau in Anspruch, der er einen höheren Wahrheitsgehalt zutraute. Die Gegenüberstellung von Logik und Intuition fasste er in die Metapher „Athen“ vs. „Jerusalem“. Dem „Irrweg“ des abendländischen logischen Argumentierens stellte er die jüdische Tradition der Kabbala und des Alten Testaments gegenüber. Exemplarisch zeige sich dieser Gegensatz im Verhältnis von Sokrates und Hiob zum Tod: Während Sokrates in der Apologie ein ganzes metaphysisches Sinnsystem entwerfe und noch seinen Selbstmord philosophisch rechtfertige, stehe Hiob fassungslos vor der existenziellen Erfahrung des Todes und könne nur die absolute Inadäquatheit menschlicher sprachlicher Kategorien angesichts seines Leids feststellen. Mit seiner antirationalistischen Position übte Šestov, der seit 1921 in Paris lebte, auch einen nachhaltigen Einfluss auf Georges Bataille und Albert Camus aus.³³

Es war Edmund Husserl, der Lev Šestov die Lektüre von *Sein und Zeit* empfahl und ihn im November 1928 persönlich mit Heidegger bekannt machte. Šestov fand Heideggers philosophischen Stil „schwierig“, beteuerte aber, dass es ihm um die „aufgewandte Zeit und Arbeit“ nicht leid tue.³⁴ Später schrieb er, er habe erst durch eine intensive Kierkegaard-Lektüre einen Zugang zu Heidegger gefunden.³⁵ Obwohl Heidegger noch zwei Briefe an Šestov schrieb, in denen er sich für die Vorbereitung von Vorträgen in Paris bedankte, kam es zu keinem engeren Kontakt zwischen den beiden Philosophen.

Nikolaj Berdjaev (1874–1948) reagierte 1930 mit einer Rezension auf die Publikation von *Sein und Zeit*.³⁶ In seiner eigenen Zeitschrift *Put'*, die in Paris erschien, bezeichnete er Heidegger als bemerkenswertesten zeitgenössischen Philosophen in Deutschland,

³³ Ulrich Schmid: *Das Ich und die Welt. Georges Bataille und die russische Philosophie*, in: Gun-Britt Kohler (Hg.): *Blickwechsel: Perspektiven der slawischen Moderne: Festschrift für Rainer Gröbel*. München 2010, S. 201–212.

³⁴ Natal'ja Baranova-Šestova: *Žizn' L'va Šestova. Po perepiske i vospominanijam sovremennikov*. Paris 1983, II, S. 17.

³⁵ Lev Šestov: *Kierkegaard i ekzistencial'naja filosofija*. Moskva 1992, S. 240.

³⁶ George Pattison: *Eschatologija i ontologija: Chajdegger i Berdjaev*, in: Vladimir Porus (Hg.): *N.A. Berdjaev i edinstvo evropejskogo ducha*. Moskva 2007, S. 179–194.

der in der Tradition der großen deutschen Denker stehe. Seine Philosophie sei aber düster und übertreffe sogar Schopenhauers pessimistische Weltanschauung.³⁷ In seiner philosophischen Autobiographie aus dem Jahr 1940 schrieb Berdjaev über den Unterschied zwischen sich und Heidegger:

Die grundlegende metaphysische Idee, zu der ich am Ende meines philosophischen Weges [...] gelangte, ist die Idee des Primats der Freiheit über das Sein. Das bedeutet auch den Primat des Geistes, der nicht Sein, sondern Freiheit ist. Das Sein ist gewissermaßen die erstarrte Freiheit, die zur Statik gewordene Freiheit. Der Primat des Seins über die Freiheit führt zum Determinismus und zur Verneinung der Freiheit.³⁸

In der Tat hatte Berdjaev fast sein ganzes philosophisches Schaffen dem Thema der Freiheit gewidmet – allerdings nicht einer Freiheit im Sinn des Liberalismus. Vielmehr forderte er vom Menschen eine religiös fundierte schöpferische Tätigkeit. Für die totalitären Gesellschaftsprojekte des 20. Jahrhunderts brachte Berdjaev einiges Verständnis auf. Auch für die Faszination autoritärer Führungsfiguren wie Lenin oder Mussolini war er durchaus anfällig. Nach dem Zweiten Weltkrieg versöhnte er sich sogar mit dem „sowjetischen Vaterland“ und deutete den Stalinismus im Sinn der von ihm ersehnten religiösen Ganzheit um.³⁹

Besonders gründlich setzte sich Semen Frank (1877–1950) mit Heideggers Philosophie auseinander. In seinen Notizen zu *Sein und Zeit* hob er als Heideggers wichtigste Leistung „das Erkennen der verborgenen Existenz, der Urprinzipien des Seins“ hervor. Heidegger wolle von der „Erkenntnis des Seienden zur Erkenntnis des Seins“ voranschreiten. Frank erkannte die Substanz von Heideggers Denken an, war aber zunächst nicht überzeugt von dessen Ansatz. Ihm fehlte in *Sein und Zeit* vor allem die Liebe. Heideggers Philosophie sei „eine Philosophie der äußersten Einsamkeit und damit der äußersten Verzweiflung“. ⁴⁰ Kurz vor seinem Tod las Frank allerdings die Essays in den *Holzwegen* und änderte seine Meinung über Heidegger daraufhin radikal. Er schrieb an den befreundeten Psychiater Ludwig Binswanger (1881–1966):

Sie wissen, was mich bei Heidegger abstieß: Seine Vorstellung über die Abgeschlossenheit der Seele, das „Existieren“ in einem luftleeren Raum – das direkte Gegenteil meiner metaphysischen Vorstellung vom Leben. Und trotzdem liegt der Sinn des neuen Buchs darin, dass Heidegger sich aus dieser Dunkelkammer befreit und ins Freie findet, den Weg zum wahren Sein. Dieser Weg war für die gesamte deutsche Philosophie der letzten hundert Jahre verborgen.⁴¹

³⁷ Nikolaj Berdjaev: O novejšich tečenijach v nemeckoj filosofii. Gejdigger, in: Put', 24/1930, S. 115–121, hier S. 120.

³⁸ Nikolaj Berdjaev: Samopoznanie. Opyt filosofskoj avtobiografii. Moskva 1991, S. 101.

³⁹ Susanne Pocai: Das deutsche und das russische Sonderbewusstsein. Parallelgeschichtliche Studien zur Geschichtsphilosophie Oswald Spenglers und Nikolaj Berdjaevs. Stuttgart 2016, S. 252, 286.

⁴⁰ Nikolaj Plotnikov: S.L. Frank o M. Chajdeggera. K istorii vosprijatija Chajdeggera v russkoj mysli, in: Voprosy filosofii, 9/1995, S. 169–185.

⁴¹ Pis'mo Semena Franka k Ljudvigu Binsvangeru ot 30 avgusta 1950 g., in: Logos, 3/1992, S. 267–268.

In seinem Hauptwerk *Das Unergründliche* (1939) legte Frank eine „ontologische Einführung in die Philosophie der Religion“ vor. Er zitierte zwar Heidegger nicht explizit, aber der Aufbau des Buchs und die verwendete Terminologie legen ein deutliches Zeugnis von seiner Beschäftigung mit dessen Philosophie ab.⁴² So bezeichnet Frank das „Unergründliche“ als „unbedingtes Sein“. Allerdings erweitert er Heideggers Seinsanalyse um die Kategorie des persönlichen Gottes und beschreibt die Paradoxie des Lebens als ein „Ich-mit-Gott-sein“. Frank schrieb sein Buch ursprünglich auf Deutsch, erweiterte es aber später in einer russischen Fassung um fast ein Drittel.⁴³ Nach Franks Tod bemühte sich Heidegger auf Bitten Ludwig Binswangers sogar um eine deutsche Publikation von Franks Buch im *Günter Neske-Verlag*, der in den 1950er Jahren zahlreiche Werke Heideggers veröffentlicht hatte. Doch der Plan, *Das Unergründliche* auf Deutsch herauszubringen, zerschlug sich wegen fehlender Druckkostenzuschüsse.⁴⁴

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

Die Realität [...] konstituiert zuallererst den Begriff des objektiven Seins, des In-sich-Seins [bytie-v-sebe], unabhängig von dem auf sie gerichteten erkennenden Blick.⁴⁵

Damit wird deutlich, dass Semen Frank in seinem Spätwerk die Heideggersche Daseinsanalyse mit seinen eigenen religionsphilosophischen spekulativen Überlegungen vereint.

Alexandre Kojève (1902–1968) fügte in seine umfangreiche *Einführung in das Denken Hegels* eine längere Fußnote ein, in der er die Konzipierung einer dualen Ontologie als Heideggers größtes philosophisches Verdienst würdigte.⁴⁶ Allerdings blieb Kojève mit Heideggers Vorlage unzufrieden und wartete auf den angekündigten zweiten Band von *Sein und Zeit*, in dem er diese innovative Konzeption weiter ausgearbeitet sehen wollte. Bereits 1936 hatte Kojève in einer Notiz Hegel und Heidegger gegenübergestellt. Heidegger habe die abendländische Denktradition auf eine neue Stufe geführt, weil er dem menschlichen Dasein und der natürlichen Realität einen gleichwertigen ontologischen Status zubillige:

⁴² Peter Ehlen: Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank. Das Gott-menschliche des Menschen. Freiburg, München 2009, S. 135.

⁴³ Alexander Haardt: Einleitung, in: Semen Frank: *Das Unergründliche*. Freiburg, München 1995, S. 11–20, hier S. 12.

⁴⁴ Aleksandr Cygankov, Tereza Obolevič: Istorija sem'i i tvorčestva S.L. Franka v perepiske L. Binsvanger i T.S. Frank, in: Filosofija. Žurnal Vysšej školy ekonomiki, 11/2018, S. 134–155, hier S. 142.

⁴⁵ Semen Frank: Real'nost i čelovek. Sankt-Peterburg 1997, S. 365.

⁴⁶ Alexandre Kojève: Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit, professées de 1933 à 1939 à l'EHE, réunies et publiées par Raymond Queneau. Paris 1947, S. 478.

Das Neue [an Heideggers Philosophie] ist die entschiedene Annahme eines ontologischen *Dualismus*, der wesentlichen und ontologisch irreduziblen Differenz zwischen dem menschlichen Wesen (*Dasein*) und dem natürlichen Sein (*Vorhandensein*). Natürlich ist diese Differenz oft erkannt worden, vor allem seit Beginn des jüdisch-christlichen Denkens; aber wir kennen bis heute keine *Ontologie*, die zwei irreduzible Modi des Seins zuließe.⁴⁷

Natürlich schreibt Kojève Heidegger hier einen Grundsatz seines eigenen Denkens zu. Kojève war überzeugt, dass die erfahrbare Welt von zwei Seinsordnungen geprägt sei: von der Natur und vom Menschen. Beide konstituieren ein je eigenes Sein. Natur und Mensch treten jedoch – und dies ist der eigentliche Sinn von Kojèves Deutung des Zusammenhangs zwischen Sein und Zeit⁴⁸ – nicht gleichzeitig, sondern nacheinander auf: Zuerst die Natur, dann der Mensch. Kojèves eigenwillige Heidegger-Adaption schlägt sich auch in seinem Nachdenken über den Atheismus nieder, der aus seiner Sicht auf ein ähnliches Problem wie der Theismus stößt: Wenn der Theist seinen Gott in unzulässiger Weise nach den Bedürfnissen einer menschlichen Ontologie ausrichtet, dann ist auch der Atheist nicht vom Vorwurf frei, das Nichts in einen metaphysischen Rang zu erheben.⁴⁹

Sprache

Die russische Sprachphilosophie speist sich aus zwei Traditionen: der Grammatiktheorie und der theologischen Dogmatik. Der einflussreichste Sprachtheoretiker war Aleksandr Potebnja (1835–1891), der beim Wort drei Seiten unterschied: lautliche Hülle, abstrakte Bedeutung und bildhafte Vorstellung. Potebnja ging es nicht so sehr um eine rein semiotische Beschreibung des sprachlichen Zeichens. Ganz in der romantischen Tradition von Wilhelm von Humboldt verwies er auf die weltstiftende Funktion des Wortes:⁵⁰ „Indem der Mensch Wörter gebraucht, schafft er eine neue Welt aus dem Chaos der Eindrücke.“⁵¹

Die wichtigste theologische Spielart der Zeichentheorie in Russland war die sogenannte Namensverehrung („imjaslavie“), die zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch oft philosophisch formuliert wurde.⁵² Ihren Anfang nahm diese Strömung mit dem Buch *Auf den Bergen des Kaukasus* (1907) des Mönchs Ilarion. Im Zentrum dieses Texts steht eine mystische Erfahrung, die durch die unablässige Aussprache des Namens Jesu

⁴⁷ Alexandre Kojève: Note sur Hegel et Heidegger, in: Rue Descartes, 7/1993, S. 35–46, S. 37.

⁴⁸ Dominique Pirotte: Alexandre Kojève, lecteur de Heidegger, in: Les Études philosophiques, 2/1993, S. 205–221.

⁴⁹ Jeff Love: The Black Circle A Life of Alexandre Kojève. New York 2018.

⁵⁰ Boris Gasparov: From the Romantic Past to the Modern World: Historical-Cultural Underpinnings of Potebnja's Thought on Language, in: Harvard Ukrainian Studies, 18/1994, S. 94–103, hier S. 96.

⁵¹ Aleksandr Potebnja: Èstetika i poëtika. Moskva 1976, S. 302.

⁵² Michael Hagemeister: Imjaslavie – Imjadestvie. Namensmystik und Namensmagie in Russland (1900–1930), in: Tatjana Petzer, Sylvia Sasse, Franziska Thun-Hohenstein, Sandro Zannetti (Hg.): Namen: Benennung, Verehrung, Wirkung. Positionen der europäischen Moderne. Berlin 2009, S. 77–98.

Christi zustande kommt. Dabei ist die Nennung des Namens kein semiotischer, sondern ein ontologischer Akt: „Im Göttlichen Namen ist Gott selbst anwesend – mit Seinem ganzen Wesen und mit all Seinen unendlichen Eigenschaften.“⁵³ Die Namensverehrung stieß auf den erbitterten Widerstand der offiziellen orthodoxen Kirche, die diese Bewegung als Häresie verurteilte. 1913 wurden mehrere Hundert Mönche unter dem Vorwurf der „Namensvergötzung“ aus dem Kloster Athos vertrieben und in verschiedenen russischen Klöstern angesiedelt.⁵⁴

In der russischen Sprachphilosophie hat die Namensverehrung trotz ihrer kirchlichen Verdammung eine wichtige Spur hinterlassen. Aleksej Losev (1893–1988) zog weitreichende ontologische Konsequenzen aus der Essenz des Namens. Für ihn war Wirklichkeit nicht einfach die Gegebenheit der Realität, sondern die „unzerstörbare Einheit von Idee und Materie“. Daraus ergibt sich ein fast magisches Sprachkonzept. Die Bezeichnung eines Gegenstandes, sein Name, ist nicht nur ein Etikett, mit dem man auf ein Ding verweisen kann, sondern der Name konstituiert die „Erscheinung“, sogar das „Aufscheinen“ des Dings.⁵⁵ Explizit wiederholt Losev die Position der Namensverehrung in einem Brief vom 30. Januar 1923 an den Religionsphilosophen Pavel Florenskij (1882–1937): „Die göttliche Wesensenergie ist untrennbar von Gott und sie ist Gott selbst . . . Der Name Gottes ist Gott selbst, aber Gott selbst ist kein Name.“⁵⁶

Auch Pavel Florenskij beschäftigte sich in den 1920er Jahren intensiv mit dem Verhältnis von Sein und Sprache. In seinem Aufsatz „Die Zauberkraft des Wortes“ stellt Florenskij der herkömmlichen Identifikation des Wortes mit dem Sinn die Identifikation des Wortes mit der Erscheinung gegenüber. Das Wort ist laut Florenskij eine Art Amphibie, die sowohl in der inneren, subjektiven wie auch der äußeren, objektiven Welt lebt.⁵⁷ In einem ausführlichen Traktat mit dem Titel „Die Namensverehrung als philosophische Voraussetzung“ deutet er das Wort als wichtigstes ontologisches Bindeglied zwischen dem Ich und der Außenwelt. Es sei nicht einfach eine Kategorie der Semiotik, sondern der Weltkonstitution überhaupt:

Aufgrund seiner psychophysiologischen Natur ist das Wort nicht Schall und Rauch, sondern verbindet uns von Angesicht zu Angesicht mit der Wirklichkeit und kann folglich – indem es in Kontakt mit seinem Gegenstand tritt – mit gleicher Berechtigung auf die Offenbarung des Gegenstands in uns als auch auf unsere Offenbarung im und vor dem Gegenstand bezogen werden.⁵⁸

⁵³ Schimonach Ilarion (Domračev): Na gorach Kavkaza. Beseda dvuch starcev podvižnikov o vnutrennem edinenii s Gospodom čerez molitvu ĭisus Christovu, ili Duchovnaja dejatel'nost' sovremennykh pustynnikov. Batalpašinsk 1907.

⁵⁴ Zabytye stranicy russkogo imjaslavija. Sbornik dokumentov i publikacij po afonskim sobytijam 1910–1913 gg. i dviženiju imjaslavija v 1910–1918 gg. Moskva 2001. – Georgij Florenskij: Puti russkogo bogoslovija. Pariž 1937, S. 571f.

⁵⁵ Aleksej Losev: Vešč' i imja, in: Ders.: Imja. Sočinenija i perevody. Sankt-Peterburg 1997, S. 168–245, hier S. 173, 211.

⁵⁶ L.G. Gogotšvili: Religiozno-filosofskij status jazyka, in: A.F. Losev: Bytie – imja – kosmos. Sankt-Peterburg 1992, S. 906–923, hier S. 910.

⁵⁷ Pavel Florenskij: Magičnost' slova, in: Ders.: Sočinenija v četyrech tomach. Moskva 1999, III/1, S. 230–249, hier S. 230, 240.

⁵⁸ Pavel Florenskij: Imeslavie kak filosofskaja predposylka, in: Ders.: Sočinenija v četyrech tomach. Moskva 1999, III/1, S. 252–287, hier S. 252.

Der verpixelte Martin: Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1941–1938). Moskau 2016

Auch in den Diskussionen des philosophischen Zirkels um Michail Bachtin (1895–1975), speziell in dem daraus entstandenen Buch *Marxismus und Sprachphilosophie* (1929), kommt dem Wort eine prominente Funktion als Trägerelement von Ideologien zu:

Auch wenn die Realität des Worts wie bei jedem Zeichen zwischen Individuen angesiedelt ist, wird das Wort gleichzeitig mit den Mitteln des individuellen Organismus hervorgebracht, ohne Hilfe irgendwelcher Instrumente oder nicht-körperlichen Materials. *Dadurch wurde das Wort zum Zeichenmaterial des inneren Lebens – des Bewusstseins* (innere Rede). Denn das Bewusstsein konnte sich nur entwickeln, indem es über ein elastisches und körperlich-expressives Material verfügte. Ein solches war das Wort.⁵⁹

Bachtins eigenes Denken weist einige typologische und terminologische Ähnlichkeiten zu Heideggers Philosophie auf. So prägte der frühe Bachtin die Formel vom „Ereignis des Daseins“ (sobytie bytija), die wörtlich auch als „Mit-sein des Seins“ übersetzt werden kann. Auch der Begriff der „Außerhalbbeifindlichkeit“ (vnenachodimost') klingt an Heideggers Denken an. Bachtin lehnt sich bei seiner Prägung an die wörtliche Bedeutung des lateinischen Worts „Existenz“ (Herausstehen) an. „Außerhalbbeifindlichkeit“ ist aus Bachtins Sicht eine notwendige Voraussetzung für die Erfahrung des eigenen Selbst. Nur wer sich von einer Außenposition beobachtet, kann eine Aussage über das eigene Sein machen. Ein ähnliches Argument findet sich bei Heidegger. Er definierte Existenz als „das Sein desjenigen Seienden, das offen steht für die Offenheit des Seins, in der es steht, indem es sie ‚aus-steht‘“.⁶⁰ Allerdings scheint Heidegger dem russischen Denker letztlich fremd geblieben zu sein. Das hat wohl damit zu tun, dass die zwei zentralen Bachtin-Themen der Dialogizität und des Karnevals bei Heidegger nicht anschlussfähig waren. Bereits in *Sein und Zeit* hatte Heidegger das Dasein mit dem Schweigen verknüpft und menschliche Gemeinschaft gerade nicht mit dem Dialog verbunden:

Um schweigen zu können, muss das Dasein etwas zu sagen haben, das heißt über eine eigentliche und reiche Erschlossenheit seiner selbst verfügen. Dann macht Verschwiegenheit offenbar und schlägt das „Gerete“ nieder. Verschwiegenheit artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, dass ihr das echte Hören-können und durchsichtige Miteinandersein entstammt.⁶¹

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

Wenn ich zur Zeit der Arbeitspause abends mit den Bauern auf der Ofenbank sitze oder am Tisch im Herrgottswinkel, dann reden wir *meist gar nicht*. Wir rauchen schweigend unsere Pfeifen.⁶²

⁵⁹ V.N. Vološinov: *Marksizm i filosofija jazyka. Osnovnye problemy sociologičeskogo metoda v nauke o jazyke*. Moskva 1993, S. 19.

⁶⁰ Martin Heidegger: *Was ist Metaphysik?* Frankfurt/Main 1969, S. 15.

⁶¹ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1967, S. 165.

⁶² Martin Heidegger: *Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?* (1933), in: Ders.: *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910–1976). Frankfurt/Main 1983, S. 9–13, hier S. 10. (Gesamtausgabe Bd. 13)

Sogar weitreichende Entscheidungen wie die Annahme des Rufs an die Berliner Universität wurden nicht besprochen, sondern beschwiegen. Zumindest nach Heideggers eigener Darstellung entschied ein kaum merkliches Kopfschütteln eines Bauern über die Ablehnung der traditionellen Krönung einer deutschen Philosophenlaufbahn. Solch schweigende Konzentration auf das Dasein war Bachtin fremd.⁶³ In einem Brief vom 6. Juli 1962 schrieb er an Vadim Kožinov:

Heidegger selbst kenne ich leider nur wenig. Von den Schülern Husserls (den ich enorm schätze und der auf mich einen prägenden Einfluss ausgeübt hat), war mir Max Scheler mit seinem Personalismus am nächsten. Heidegger blieb fast ganz außerhalb des Feldes meiner philosophischen Sympathien.⁶⁴

Insgesamt bewegen sich die grammatikalischen und theologischen Sprachkonzepte aus der russischen Tradition oft in großer Nähe zu Heideggers Sprachauffassung. Diese äußert sich am deutlichsten in seinen Hölderlin-Interpretationen.⁶⁵ Im Zentrum von Heideggers Überlegungen steht Hölderlins Gedicht „Andenken“ mit der berühmten letzten Zeile „Was bleibet aber, stiften die Dichter“.⁶⁶ Heidegger hat diesen Text zum Anlass genommen, „Dichtung als werthafte Stiftung des Seins“ zu bezeichnen.⁶⁷ Von hier führt eine direkte Linie zu seinem *Brief über den Humanismus*, in dem die Sprache als „Haus des Seins“ erscheint:

In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren.⁶⁸

Diese wirklichkeitsschaffende Wirkung von Sprache gehört zu den wichtigsten Gemeinsamkeiten zwischen Heidegger und zahlreichen russischen Sprachphilosophen. Andererseits ist Heideggers Sprachkonzeption von russischen Philosophen auch heftig kritisiert worden. So beklagte sich bereits Nikolaj Berdjajev über die „unerträgliche Terminologie“ Heideggers.⁶⁹ Alexandre Koyré (1892–1964) hob denselben Punkt hervor, der bereits für Bachtin problematisch war: die mangelnde Dialogizität von Heideggers Sprachphilosophie. Wahrheit ist bei Heidegger immer mit dem Sein verbunden und konstituiert sich nicht im Dialog mit anderen. Heidegger scheitert aus Koyrés Sicht, weil er als wahrheitsfähige

⁶³ David Patterson: Bakhtin and Heidegger. Word and Being, in: Ders.: Essays on Bakhtin and His Contemporaries. Lexington, KY 1988, S. 128–154, hier S. 128.

⁶⁴ Michail Bachtin: *Sobranie sočinenij*. Bd. 2. Moskva 2000, S. 693.

⁶⁵ Welche eminente Rolle der Dichter für sein Denken spielte, hat Heidegger etwa in seinem Interview mit dem „Spiegel“ aus dem Jahr 1966 ausgeführt: Hölderlin sei „der Dichter, der in die Zukunft weist“ und dürfe deshalb nicht nur ein Gegenstand der Literaturgeschichte unter vielen sein. Nur noch ein Gott kann uns retten. Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966, in: *Der Spiegel*, 23/1976, S. 193–219, hier S. 214.

⁶⁶ Christoph Jamme: Hölderlin und das Problem der Metaphysik. Zur Diskussion um „Andenken“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 42/1988, S. 645–665.

⁶⁷ Martin Heidegger: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt/Main 1971, S. 148.

⁶⁸ Martin Heidegger: Über den Humanismus. Frankfurt/Main 1949, S. 5.

⁶⁹ Berdjajev, *Samopoznanie* [Fn. 35], S. 104.

Sprachformen des Seins nur das Schweigen oder die Dichtung anerkenne. Damit reiße er aber den Menschen aus der Geschichte heraus, die nur als Dialog verschiedener Positionen denkbar sei.⁷⁰ Deshalb ist es wenig erstaunlich, dass es auch im wirklichen Leben zu keinem Zwiegespräch zwischen Koyré und Heidegger kam. Als Koyré Heidegger 1929 zu einem Vortrag nach Paris einlud, lehnte Heidegger ab. Als Heidegger 1955 aber tatsächlich in Paris auftrat, kam Koyré nicht – er hatte bereits 1933 Heideggers Nähe zu den Nationalsozialisten kritisiert.⁷¹

Volk

Die Deutschen waren für Heidegger das einzige „geschichtliche“ und „metaphysische“ Volk, das in der Lage sei, sich der technologischen Selbstvergessenheit der Moderne zu entziehen. Allerdings sei diese Fähigkeit gefährdet, weil sich das Land in einer „Zangenstellung“ zwischen einem blind fortschrittsgläubigen Amerika einerseits und einem technikkbegeisterten, durch den Bolschewismus selbstentfremdeten Russland befinde.⁷² Sowohl in den USA als auch in der Sowjetunion vollziehe sich das Leben der „Normalmenschen“ jenseits der seinsverbundenen Kategorien des Bodens und des Volkes. Heideggers Parteinahme für den Nationalsozialismus beruhte wesentlich auf der Hoffnung, dass das deutsche Volk sich nicht wie die anglo-romanen Zivilisationen in der reinen Gegenwart auflöse, sondern zu dem werde, was es eigentlich sei.⁷³ „Die Wahrheit eines Volkes“, so dozierte er in seiner Hölderlinvorlesung aus dem Jahr 1934/1935, „ist jene Offenbarkeit des Seins, aus der heraus das Volk weiß, was es geschichtlich will, indem es sich will, es selbst sein will.“⁷⁴ Zu dieser Wahrheit und zu seiner eigentlichen Mission als Erbe der griechischen Kultur müsse das deutsche Volk erst noch vordringen – und Heideggers eigene Philosophie wäre dabei natürlich der wichtigste Wegweiser.

Den Begriff des Volkes hatte Heidegger schon am Ende von *Sein und Zeit* eingeführt, als „Geschick“ oder als „Geschehen der Gemeinschaft“.⁷⁵ Allerdings gelang es ihm nicht recht, den Subjektcharakter des Volkes oder die Seinsweise des Staates adäquat zu bestimmen. „Das Schicksal unseres Volkes in seinem Staat“ blieb eher eine diffuse Zukunftserwartung als ein politisches Handlungsprogramm.⁷⁶

⁷⁰ Alexandre Koyré: L'évolution de Heidegger, in: Alexandre Koyré: *Études d'Histoire de la Pensée Philosophique*. Paris 1961 [= *Cahiers des Annales*, 19], S. 247–278, hier S. 276.

⁷¹ Paola Zambelli: Alexandre Koyré. Present Trends of French Philosophical Thought, in: *Journal of the History of Ideas*, 59/1998, S. 521–530.

⁷² Martin Heidegger: Die Grundlage der Metaphysik (1935), in: Ders.: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910–1976). Frankfurt/Main 2000, S. 40f., 48f. (Gesamtausgabe Bd. 16)

⁷³ Heidegger hat Karl Löwith gegenüber 1936 die Annahme bestätigt, dass seine Parteinahme für die Nationalsozialisten in seiner Philosophie begründet sei: Die Grundlage für sein politisches Engagement sei seine Auffassung von „Geschichtlichkeit“. Siehe Karl Löwith: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*. Ein Bericht. Stuttgart 1986, S. 57.

⁷⁴ Martin Heidegger: Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“ (Wintersemester 1934/35). Frankfurt/Main 1980, S. 144, vgl. auch S. 284. (Gesamtausgabe Bd. 39)

⁷⁵ Heidegger, *Sein und Zeit* [Fn. 58], S. 384.

⁷⁶ Dieter Thomä: Heidegger und der Nationalsozialismus. In der Dunkelkammer der Seinsgeschichte, in: Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch*. Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart, Weimar 2003, S. 141–161, hier S. 148f.

Dazu kamen die verschwommenen Umriss des von Heidegger beschworenen „deutschen Volkes“. Was war unter dem Begriff überhaupt zu verstehen? Der offizielle Staatsname der Weimarer Republik lautete „Deutsches Reich“. Nach der Katastrophe des Ersten Weltkriegs verfügte Deutschland über kein zusammenhängendes Staatsgebiet mehr und hatte wichtige Territorien verloren.

Schon darin zeigte sich die Inkongruenz des deutschen Staates mit dem Machtanspruch, der mit der Reichsidee einhergeht. Die deutschen Gebietsverluste schmerzten Heidegger. Auch die Dominanz Preußens in der Weimarer Republik störte den Freiburger Philosophen. In einem Beitrag für eine Freiburger Studentenzeitung fragte er 1934 sogar explizit: „Bleiben wir in der südwestlichen Grenzmark der Verlagerung des politischen Willens der Deutschen nach dem Nordosten gewachsen?“ Als Gegengewicht zu Berlin propagierte er ein „unverbrauchtes Alemannentum“, das den „nationalsozialistischen Staatswillen“ befördern sollte.⁷⁷

Ähnlich unscharf waren im Übrigen auch die Konturen des „russischen Volkes“, das im deutschen Sprachgebrauch vor 1917 entweder im engeren Sinn die Russisch sprechenden Großrussen oder aber die gesamte Bevölkerung des Zarenreichs bezeichnen konnte. Mit der Gründung der Sowjetunion im Jahr 1922 kam eine weitere Kategorie hinzu, die in ideologische Konkurrenz zum „Russentum“ trat: das „sowjetische Volk“. Auch der Zerfall des Sowjetimperiums hat das grundlegende Problem nicht gelöst: Der offizielle Name des Nachfolgestaats lautet „Russländische Föderation“ und signalisiert so die multiethnische Heterogenität. Seit einigen Jahren lässt sich jedoch beobachten, dass der Kreml eine „russländische Nation“ schaffen will, die einen russischen Kulturkern aufweist.⁷⁸ Bei der Umsetzung dieses Projekts lässt sich eine Eigentümlichkeitshetorik im Stile Heideggers nutzbringend einsetzen.

Heideggers ursprüngliche Erwartung, dass der Nationalsozialismus das deutsche Volk zu sich selbst bringen könne, ist in den *Schwarzen Hefen* dokumentiert. Deren Veröffentlichung in den Jahren 2014 und 2015 hat auch in Russland eine breite Diskussion ausgelöst. Diese drehte sich im Wesentlichen um die Frage, ob Heideggers gesamte Philosophie durch die antisemitischen und nationalsozialistischen Passagen entwertet sei oder ob er als Philosoph weiterhin ernst genommen werden könne. Die Doyenne der russischen akademischen Philosophie, Nelja Motrošilova (geb. 1934) schlug in einer ersten Reaktion vor, Heideggers Schriften aufzuteilen – in das seriöse philosophische Werk und die kurzsichtige politische Essayistik:

Heideggers ideelles Erbe besteht nicht aus Einzelteilen, sondern zerfällt in Einzelteile, von denen der eine, d.h. der philosophisch-theoretische Teil, im großen Ganzen (bei allen Änderungen, Kehren, Wiederholungen) eines herausragenden und originellen Denkers würdig ist und der andere, der sich (vorwiegend) mit gesellschaftlichen, politischen, philosophisch-historischen Fragen beschäftigt, bisweilen so aussieht, als sei er von einem anderen Menschen ausgedacht worden, der nicht selten in die übelsten Stereotype und Überzeugungen (vor allem der Nazizeit) verfällt.⁸⁰

⁷⁷ Martin Heidegger: Das unverbrauchte Alemannentum (1934), in: Ders.: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976). Frankfurt/Main 2000, S. 240. (Gesamtausgabe Bd. 16)

⁷⁸ Erwin Oberländer (Hg.): Sowjetpatriotismus und Geschichte. Dokumentation. Köln 1967.

⁷⁹ Ulrich Schmid: Die russische Kulturpolitik im Dienst der Schließung der Gesellschaft, in: Russland-Analysen 342/2017, S. 2–4, <laender-analysen.de/russland/pdf/RusslandAnalysen 342.pdf>.

⁸⁰ Nelja Motrošilova: „Černye tetrady“ M. Chajdeggera. Po sledam publikacij, in: Voprosy filosofii, 4/2015, S. 131–162, hier S. 159.

Doch diese Haltung lässt sich schwer mit Heideggers Selbstdeutung vereinbaren. Motrošilova weist selbst darauf hin, dass Heidegger verfügt habe, die *Schwarzen Hefen* dürften erst publiziert werden, wenn die Gesamtausgabe seiner Werke vorliege. Das bedeutet jedoch nicht, dass Heidegger sich von den *Schwarzen Hefen* distanzieren wollte, sondern vielmehr, dass er sie im Kontext seiner gesamten Schriften verstanden wissen wollte. In Heideggers eigener Sicht stellen die *Schwarzen Hefen* einen integralen Bestandteil seines Werks dar.

Die russische Übersetzung der *Schwarzen Hefen*, die in drei Bänden in den Jahren 2016, 2018 und 2020 erschien,⁸¹ hat der schillernde Moskauer Philosophieprofessor Oleg Matvejev (geb. 1970) angeregt und gefördert. Dieser gibt auf seiner Internetseite an, seit 2006 Mitarbeiter der Präsidialverwaltung zu sein und rühmt sich, 2014 und 2018 für seine Leistungen eine Anerkennungsurkunde von Präsident Putin erhalten und 2018 zu Putins Wahlkampfteam gehört zu haben.⁸² Matvejev sieht in Heidegger eine wichtige Inspirationsquelle für die aktuelle Ideologie des Kreml. Den Vorwurf der Kollaboration mit den Nationalsozialisten, die gegen den Philosophen erhoben werden, wischt er mit Verweis auf dessen spezifische Sicht der Dinge kurzerhand vom Tisch:

Selbst wenn man Heideggers Mitgliedschaft in der NSDAP für gegeben annimmt, darf man nicht vergessen, dass Heidegger sich in seinem Verständnis dieser NSDAP von allen anderen Mitgliedern der Partei unterschied und deshalb wohl kaum dafür Verantwortung trägt, wie deren Mehrheit sich verhielt.⁸³

Vorsichtiger äußert sich der Herausgeber der russischen Übersetzung der *Schwarzen Hefen*, Valerij Anašvili:

Die *Schwarzen Hefen* wirken stellenweise bedrückend, ja. Für mich nicht einmal in erster Linie deswegen, weil Heidegger darin sein Rektorat und andere Fehler rechtfertigt und alle möglichen Menschen beschuldigt, nur nicht sich selbst. Sondern weil er so schreibt, als wollte er seine Person ein für allemal vor der Zukunft verstecken – jenen kleinen, lebendigen Heidegger, der in der Schale des gewaltigen, unzugänglichen 100-Bände-Autors namens „Heidegger“ sitzt. Umso interessanter ist es aber, in den *Schwarzen Hefen* die Spuren seiner echten, noch nicht vom Geklapper einer längst ausgedörrten Sprache übertönten, lebendigen Seele zu finden. Und zu sehen, was die verkümmerte und kleinmütige Seele dieses großen Philosophen wirklich sagen wollte.⁸⁴

⁸¹ Martin Chajdegger: Razmyšlenija II–VI (Černye tetrady 1931–1938). Moskva 2016. – Ders.: Razmyšlenija VII–XI (Černye tetrady 1938–1939). Moskva 2018. – Ders.: Razmyšlenija XII–XV (Černye tetrady 1939–1941). Moskva 2020.

⁸² <<https://matveychev.ru>>.

⁸³ Oleg Matvejev: Chajdegger i nacizm. Moe interv'ju o „Černych tetradjach“. 4.4.2017, <matveychev-oleg.livejournal.com/5160027.html>.

⁸⁴ Stas Naranović: Kolossal'nyj opyt i sčast'e, čto fjučer probudil novuju dejstvitel'nost'. Martin Chajdegger: simpatii k nacizmu i zabota o bytii, in: Gor'kij, 3.10.2016, <gor-ky.media/context/kolossalnyj-opyt-i-schaste-cto-fyurer-probudil-novuyu-dejstvitelnost>.

Gott

Bereits Nikolaj Berdjaev hob in seiner frühen Reaktion auf *Sein und Zeit* die Gottverlassenheit von Heideggers Philosophie hervor:

Heidegger ist ein ehemaliger Katholik, der in einer katholischen Schule erzogen wurde, aber seinen Glauben verloren hat. Seine ganze Philosophie ist von den Wahrheiten der christlichen Offenbarung und der christlichen Glaubenslehre durchzogen. Sie beruht auf theologischen Voraussetzungen, wie vehement er das auch abstreiten mag. Der Form nach phänomenologisch, ist diese Philosophie eigentlich eine christliche Metaphysik ohne Gott, hinter der sich eine religiöse Unruhe verbirgt. Heidegger bezeichnet die Welt als eine abgefallene und verlassene, aber man weiß nicht, wovon abgefallen und von wem verlassen. Seine Philosophie ist durchzogen von der Lehre der Erbsünde mit all ihren Folgen für die Existenz in der Welt, aber ohne Gott. Gefallenheit und Verlassenheit sind für Heidegger das Wesen des Seins.⁸⁵

Es wäre jedoch falsch, Heideggers Philosophie als atheistisch zu bezeichnen. Gott kommt in seinem Denken zwar nicht als Akteur vor, aber als Kategorie sehr wohl. Allerdings ist dieser Gott – der „letzte Gott“ – dezidiert nicht christlich, er steht über allen Theismen („Mono-Theismus“, „Pan-Theismus“ und „A-Theismus“) und ist begrifflich unfassbar.⁸⁶ Der moderne Mensch erwartet zwar den Gott, der kommen soll (und muss), aber das Warten selbst wird zur zentralen Signatur des menschlichen Daseins. Heidegger zieht aus dieser pessimistischen Diagnose jedoch nicht den Schluss, dass sich das Warten nicht lohne. Im Gegenteil: Gerade in der Erwartung des Gottes erhebe sich der Mensch über das „Gestell“ der technischen Welt. Auch Heideggers eigene Philosophie kommt letztlich nicht ohne Gott aus, selbst wenn sich dessen Abwesenheit als endgültig herausstellen sollte. Entscheidend ist für Heidegger bei diesem Argument, dass die Abwesenheit oder die Nichtexistenz Gottes für den prekären Zustand der Welt zwar auf dasselbe hinauslaufen, nicht aber für das menschliche Dasein. In seinem *Spiegel*-Interview mit Rudolf Augstein im Jahr 1966 formulierte Heidegger große Zweifel an der Leistungsfähigkeit der Philosophie angesichts der Seinsvergessenheit der modernen Gesellschaften.⁸⁷

Die Philosophie wird keine unmittelbare Veränderung des jetzigen Weltzustandes herbeiführen können. Dies gilt nicht nur von der Philosophie, sondern von allem menschlichen Sinnen und Trachten. Nur noch ein Gott kann uns retten. Uns bleibt die einzige Möglichkeit, im Denken und Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang; dass wir im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen.⁸⁸

⁸⁵ Berdjaev, O novejšich tečenijach [Fn. 34], S. 119f.

⁸⁶ Martin Heidegger: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1939), in: Ders.: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938). Frankfurt/Main 1989, S. 54, 411. (Gesamtausgabe Bd. 65)

⁸⁷ Lutz Hachmeister: Heideggers Testament. Der Philosoph, der „Spiegel“ und die SS. Berlin 2014.

⁸⁸ Nur noch ein Gott kann uns retten [Fn. 62], S. 209.

Im selben Interview äußerte Heidegger immerhin die Vermutung, dass in Russland oder China „alte Überlieferungen“ wach würden, die „dem Menschen ein freies Verhältnis zur technischen Welt ermöglichen“ könnten.⁸⁹

Bereits in den *Schwarzen Heften* findet sich wiederum im Zusammenhang mit Russland eine Verbindung vom Volk zu Gott: „Dostoevskij sagt am Schluss des 1. Kapitels der *Dämonen*: Wer aber kein Volk hat, der hat auch keinen Gott.“ Und wenig später heißt es: „Im Wesen des Russentums liegen Schätze der Erwartung des Gottes verborgen, die alle Rohstofflager wesentlich übertreffen.“ Allerdings konstatiert Heidegger bitter, dass sich das eigentlich seinsnahe christliche Russland in der Geiselhaft des jüdischen Bolschewismus befinde. Der kommunistische Internationalismus halte das russische Volk davon ab, sich selbst und seinen eigenen, spezifisch russischen Gott zu finden. Heidegger geht aber noch einen Schritt weiter. Das Christentum tritt ja – wie der Bolschewismus – mit dem Anspruch auf, die gesamte Welt zu erlösen. Aus dieser Gedankenfigur zieht er den radikalen Schluss, dass „das Christentum im Grunde bolschewistisch“ sei.⁹⁰

Ähnlich wie das Volk sich erst noch finden muss, so muss auch der Gott noch „entborgen“ werden. Von dieser Einstellung rührt wohl auch Heideggers Antikatholizismus her: Weil die offizielle Kirche vorgibt, Gott und sein Heilsversprechen bereits erkannt zu haben, bleibt für den Menschen nichts mehr zu tun. Damit aber wäre alles Denken und Dichten sinnlos und überflüssig.

Umso größere Sympathien hegte Heidegger für die russische Sophienspekulation, die ihm in einem positiven Sinn „magisch“ erschien.⁹¹ Auch umgekehrt ließ sich die russische Mystik an Heidegger anschließen. So erlebte die religiöse Feministin Tat'jana Goričeva (geb. 1947) ihre eigene Bekehrung auf der Grundlage von Heideggers Philosophie. Goričeva hatte in den 1970er Jahren im Philosophiestudium an der Leningrader Universität mit einer Arbeit über Heidegger abgeschlossen. 1974 fand der Internationale Hegel-Kongress in Moskau statt. Die junge Philosophin schlich sich in das groß angelegte akademische Event ein und traf auf zahlreiche westliche Heidegger-Spezialisten. Darauf schrieb sie Heidegger einen Brief, den er auch beantwortete. Auf einen weiteren Brief reagierte Heidegger mit der Zusendung einiger unveröffentlichter Gedichte aus seiner *Föder*.⁹² 1976 übersetzte Goričeva Heideggers Bemerkungen über die Sprache sowie seinen Vortrag „Phänomenologie und Theologie“, in dem der Glaube vom Wissen scharf geschieden wird.⁹³

⁸⁹ Ebd., S. 214.

⁹⁰ Martin Heidegger: Überlegungen XIII [Fn. 2], S. 123, 129. (Gesamtausgabe Bd. 96)

⁹¹ Martin Heidegger: Die Armut (1945), in: Ders.: Zum Ereignis-Denken. Frankfurt/Main 2013, S. 869–884, hier S. 875. (Gesamtausgabe Bd. 73)

⁹² Marija Nesterenko: Patriarchal'naja, nekrofil'skaja civilizacija pobeždaet. Interv'ju s filosofom Tat'janoj Goričevoj, in: Gor'kij, 21.6.2018, <gorky.media/context/patriarhalnaya-nekrofil'skaya-tsvilizatsiya-pobezhdaet>.

⁹³ Martin Chajdegger: Jazyk (sokrashennyj perevod), in: 37, 2/1976, S. 185–192. – Martin Chajdegger: Fenomenologija i teologija, in: 37, 3/1976, S. 129–150a.

Russische Muse des Romantikers aus Meßkirch? Tat'jana Goričeva (links) mit Tat'jana Beljaeva und Natal'ja Malachovskaja. 1980. Goričeva, Beljaeva und Malachovskaja gaben gemeinsam 1979 im Samizdat die feministische Zeitschrift „Ženščina i Rossija“ (Die Frau und Russland), nach deren Verbot 1980 die Zeitschrift „Marija“ heraus.

Foto: Valentin Til', Maria Samarin

Tat'jana Goričevas eigene Erleuchtung lässt sich als Beispiel für eine synthetisierende Aneignung von Heideggers philosophischen Kategorien im Kontext russischer Kulturtraditionen lesen. Goričeva beschreibt ihre Entdeckung des christlichen Glaubens so:

Müde und lustlos verrichtete ich meine Yogaübungen mit den Mantren. [...] Aber da wurde in einem Yogabuch ein christliches Gebet, und zwar das „Vater unser“, als Übung vorgeschlagen. Ausgerechnet das Gebet, das unser Herr selbst betete! Ich begann, es als Mantra vor mich hinzusagen, ausdruckslos und automatisch. Ich sprach es so etwa sechsmal, und dann wurde ich plötzlich vollständig umgekrempelt. Ich begriff – nicht etwa mit meinem lächerlichen Verstand, sondern mit meinem ganzen Wesen –, dass Er existiert.⁹⁴

In dieser Szene erzeugt die Sprache (hier in Gestalt einer Yoga-Übung) ganz im Sinne der russischen Namensphilosophie gleichzeitig das Sein Gottes wie auch das „Ich-Mit-Gott-Sein“ im Verständnis Semen Franks.

⁹⁴ Tatjana Goritschewa: Von Gott zu reden ist gefährlich. Meine Erfahrungen im Osten und im Westen. Freiburg, Basel, Wien 1984, S. 26f.

Resümee

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

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

In den 1990er Jahren überragte Heidegger in der russischen philosophischen Diskussion alle anderen Denker. Vor allem Fragen der Übersetzung von Heideggers Terminologie standen im Vordergrund der Diskussion. Außerdem wurde versucht, Heidegger in die lange verschüttete Tradition der russischen Religionsphilosophie einzupassen.

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