

Doris Kiernan

Existenziale Themen bei Max Frisch

Quellen und Forschungen  
zur Sprach- und Kulturgeschichte  
der germanischen Völker

Begründet von

Bernhard Ten Brink und  
Wilhelm Scherer

Neue Folge

Herausgegeben von

Stefan Sonderegger

73 (197)



Walter de Gruyter · Berlin · New York

1978

# Existenziale Themen bei Max Frisch

Die Existenzialphilosophie Martin Heideggers  
in den Romanen *Stiller*, *Homo faber* und  
*Mein Name sei Gantenbein*

von

Doris Kiernan



Walter de Gruyter · Berlin · New York

1978

*CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek*

**Kiernan, Doris**

Existenziale Themen bei Max Frisch: d. Existenzialphilosophie Martin Heideggers in d. Romanen Stiller, Homo faber u. Meid Name sei Gantenbein. – 1. Aufl. – Berlin, New York: de Gruyter, 1978.

(Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker: N. F.;

73 = 197)

ISBN 3-11-007406-0

© 1978 by Walter de Gruyter & Co.,

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer, Karl J. Trübner · Veit & Comp., Berlin 30 · Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Weg (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Satz und Druck: Presse-Druck Augsburg  
Buchbindearbeiten: Lüderitz & Bauer, Berlin  
Printed in Germany

**Meiner Mutter**

Die vorliegende Arbeit ist im Dezember 1976 von der University of California, Berkeley, als Dissertation angenommen worden.

Ich möchte mich an dieser Stelle bei Herrn Prof. Dr. Winfried Kudzus bedanken für viele wertvolle Hinweise und anregende Diskussionen.

Mein ganz besonderer und herzlicher Dank gilt Herrn Prof. Dr. Gerd Hillen, unter dessen Aufsicht diese Arbeit entstand. Sein unschätzbbarer Rat, seine freundliche Geduld und sein ständiges Interesse erleichterten mir den Weg durch diese existenzielle Krise.

## Inhalt

Einleitung . . . . .	I
I. Heidegger: In-der-Welt-sein . . . . .	17
A. Stiller . . . . .	19
B. Homo Faber . . . . .	25
II. Heidegger: Geworfenheit und Befindlichkeit . . . . .	33
A. Stiller . . . . .	35
B. Homo Faber . . . . .	48
III. Heidegger: Alltäglichkeit, Verfallen, Man . . . . .	59
A. Stiller . . . . .	60
B. Homo Faber . . . . .	73
IV. Heidegger: Mitsein, Fürsorge . . . . .	86
A. Stiller . . . . .	88
B. Homo Faber . . . . .	104
V. Heidegger: Tod, Angst, Gewissen . . . . .	133
A. Stiller . . . . .	136
B. Homo Faber . . . . .	152
VI. Schlüsselszenen der Romane und ihre existenziale Bedeutung .	171
A. Stiller: Die Höhlenszene . . . . .	172
B. Homo Faber: Das Leben der Maya . . . . .	189
C. Mein Name sei Gantenbein . . . . .	194
1. Die Eingangsszene: Die Welt des Man . . . . .	199
2. Das Pferd im Granit . . . . .	202
3. Die Schlußszene . . . . .	206
Bibliographie . . . . .	211
Personen- und Sachregister . . . . .	219



## Einleitung

Ausgangspunkt dieser Arbeit ist die These, daß der Romanautor Max Frisch mit der Existenzialphilosophie Martin Heideggers eng vertraut ist und daß die Strukturen der Heideggerschen Daseinsanalyse, vor allem wie sie in „Sein und Zeit“ entwickelt wurden, den thematischen Aufbau der Romane „Stiller“, „Homo faber“ und „Mein Name sei Gantenbein“ bestimmen.

Für diesen Sachverhalt zeugen Besonderheiten in der Problemstellung der Romane, die häufige wörtliche Anführung Heideggerscher Begriffe (auf die im Laufe der Interpretation noch hingewiesen wird), sowie vor allem die weitgehende Kongruenz des von Heidegger erstellten existenzial-ontologischen Modells und der in den drei zur Diskussion stehenden Romanen entwickelten Daseinsthematik.

Auf die existenziellen Züge im Werk von Max Frisch ist in der Kritik schon häufig hingewiesen worden.<sup>1</sup> Solche Hinweise beschränken sich in den meisten Fällen auf gelegentliche Randbemerkungen, die existenzielles Gedankengut bei Max Frisch zwar bestätigen, aber nicht näher durchleuchten.

Eine der wenigen Arbeiten, in der die existenzielle Problematik im Mittelpunkt der Erörterung steht, ist W. G. Cunliffes „Existentialist Elements in Frisch's Works“.<sup>2</sup> Cunliffe berücksichtigt in seinem Aufsatz die Romane „Stiller“, „Homo faber“, „Mein Name sei Gantenbein“, sowie ausgewählte Dramen Max Frischs.

Cunliffes Arbeit leidet daran, daß sie Autoren im Umkreis der Existenzphilosophie allzu willkürlich zum Vergleich mit Frisch heran-

<sup>1</sup> Vgl. u. a.: Bänzinger, Hans, *Frisch und Dürrenmatt*, Bern/München, 6. Aufl., 1971, S. 132,

Burgauner, Christoph, „Versuch über Max Frisch“, in: *Mercur*, 28 (1974), S. 448, Kaiser, Joachim, „Max Frisch und der Roman. Konsequenzen eines Bildersturms“, in: *Über Max Frisch*, hrsg. von Th. Beckermann, Frankfurt a. M., 1971, S. 46,

Kurz, Paul Konrad, „Identität und Gesellschaft. Die Welt von Max Frisch“, in: P. K. K., *Über moderne Literatur*, Bd. II, Frankfurt a. M., 1969, S. 143, S. 173 f.,

Stromsik, Jiri, „Das Verhältnis von Weltanschauung und Erzählmethode bei Max Frisch“, in: *Philologica Pragensia*, 132 (1970), S. 80,

Wintsch-Spiess, Monika, „Zum Problem der Identität im Werk Max Frischs“, Diss. Zürich, 1965, S. 97.

<sup>2</sup> *Monatshefte*, 62, No. 2 (1970), S. 113–122.

zieht. Der Autor definiert an keiner Stelle, was er unter „existentialist thought“ versteht; er bringt Zitate aus Werken von Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Sartre und Camus, die kein zusammenhängendes geistiges Konzept beschwören, sondern auf den momentanen Anklang an die Frischtexte gerichtet sind. Selbst die durch mehrere Werke Frischs hindurch verfolgten „characteristically existentialist problems of freedom and choice“ (S. 144) bleiben vage und oberflächlich, wenn sie als Infragestellen der „adequacy of convictions and systems of belief in general“ (ebd.) beschrieben werden. Unter dieser weitgefaßten Definition lassen sich dann eine ganze Kette Frischscher Motive, vom „Bildnis-Verbot“ und der Ablehnung starrer Gesellschaftsformen bis zu Frischs eigener „rejection of compromise solutions“ (S. 116) unterbringen. Man vermißt ein einheitliches kritisches Konzept, eine Analyse des spezifischen Verhältnisses von Frisch und der zum Vergleich herangezogenen Autoren.

Die von Cunliffe herausgestellten Ähnlichkeiten sind ja in sich selbst nicht allzu überraschend. Wenn man davon ausgeht, daß Frisch sich mit existenziellen Problemen auseinandersetzt, so ist zu erwarten, daß sich in seinen Werken Anklänge an eine ganze Reihe moderner Philosophen finden. So hat etwa Kierkegaard, der Vater der Existenzphilosophie, Martin Heideggers Denken mitbestimmt, und von Heidegger wiederum gingen starke Impulse auf Sartres Philosophie aus. Wenn Cunliffe etwa in der auf Stiller bezogenen Wendung „Werden, was man ist“ den Einfluß Nietzsches erkennt (S. 120), so übersieht er, daß dieser Gedanke schon der Antike vertraut war und unter anderem auch bei Kierkegaard und Heidegger wieder erscheint. Wichtiger als das Aufzeigen dieser Gemeinsamkeit wäre die Frage, ob bei Nietzsche und Frisch eine verwandte gedankliche Konzeption hinter diesem Zitat steht und welche.

Zwei Kritiker, die Frischs Romane unter einem einheitlichen existenzphilosophischen Gesichtspunkt betrachten, sind Philip Manger und Wolfgang Stemmler. Beide Autoren gehen davon aus, daß Frisch unter dem Einfluß Sören Kierkegaards steht.

Philip Mangers Aufsatz „Kierkegaard in Max Frisch's Novel *Stiller*“<sup>3</sup> interpretiert die existenzielle Problematik im Roman „Stiller“ an fünf Kategorien aus Kierkegaards Werken: „Despair, Resignation, Repetition, Choice and the Leap“ (S. 122).

Wolfgang Stemmler analysiert im ersten Teil seiner Dissertation „Max Frisch, Heinrich Böll und Sören Kierkegaard“<sup>4</sup> die Romane „Stiller“ und „Mein Name sei Gantenbein“. Stemmler beschreibt seine

<sup>3</sup> *German Life and Letters*, 20 (1967), S. 119–131.

<sup>4</sup> Diss. (Fotodruck) München, 1972, S. 1–109.

„Stiller“-Interpretation in folgenden Worten: „Die für die Deutung des ‚Stiller‘ wichtigen Übereinstimmungen mit Kierkegaard beschränken sich im wesentlichen auf die im Werk beider Autoren gleichermaßen zentrale und ihrer Struktur nach in vielem vergleichbare Problematik der Selbstwahl.“ (S. 51)

Aufgrund der oben bereits erwähnten Einflüsse Kierkegaards kehren Probleme wie Selbstwahl, Wiederholung, Angst unter veränderten Vorzeichen auch bei Heidegger wieder.

Heidegger weist in „Sein und Zeit“ ausdrücklich auf Kierkegaard hin und hebt dessen „erbauliche Schriften“ hervor, von denen „philosophisch mehr zu lernen“ sei „als von den theoretischen – die Abhandlung über den Begriff der Angst ausgenommen.“<sup>5</sup>

Alois Fischer<sup>6</sup> beschreibt Heideggers Kierkegaard-Rezeption:

Heidegger steht auf den Schultern Kierkegaards. [...] [Aber er] sieht von einer Seinsschicht des Menschen völlig ab, und zwar gerade von der für Kierkegaard entscheidenden, nämlich der religiösen (bzw. ethischen). [...] Damit trennt ihn, mögen seine Begriffe auch noch so kierkegaardisch klingen, eine tiefe Kluft von Kierkegaard. Für diesen ist ja „ein wirklicher Mensch aus Unendlichkeit und Endlichkeit zusammengesetzt“. [...] Die Kategorien des menschlichen Seins (Streben, Wahl, Entscheidung, Schuld, Sünde, Angst usw.) sind ihm daher Begriffe von durch und durch religiöser Art, d. h. sie bestimmen den Menschen in seinem Bezug zu Gott. Bei Heidegger dagegen wird von der Beziehung des Menschen zu Gott gänzlich abgesehen. Seine Begriffe vom Menschen bleiben vollständig innermenschlich-immanent. Man kann das Verhältnis Heideggers zu Kierkegaard kurz so zum Ausdruck bringen: Heidegger ist der säkularisierte Kierkegaard.

Mag man diese Aussage als überspitzt betrachten – sie bezieht sich im übrigen auf die frühe, von der Existenzanalyse ausgehende Philosophie Heideggers, die auch in der vorliegenden Arbeit ausschlaggebend ist – so treten in ihr doch zwei Hauptpunkte zutage: einmal weist sie auf den Anklang Heideggers an Kierkegaard hin und zum anderen stellt sie einen Hauptunterschied zwischen den beiden Philosophen heraus, der im Religiösen liegt.

Vor allem in der Frage des Religiösen unterscheidet sich dann auch diese an Heidegger orientierte Frisch-Interpretation von den an Kierkegaard angelehnten Analysen Mangers und Stemmlers.

Die religiöse Thematik bei Max Frisch wirft Probleme auf. Von den hier besprochenen Romanen enthält nur „Stiller“ spezifisch religiöse Formulierungen, und diese werden von der Kritik durchweg metaphorisch verstanden. So spricht etwa Hans Bänziger von der Faszination des „Spätromantikers“ Frisch für Kierkegaards Thema der Selbstwahl, er-

<sup>5</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 11. Aufl., 1967, S. 235, Fußnote.

<sup>6</sup> *Die Existenzialphilosophie Martin Heideggers. Darlegung und Würdigung seiner Grundgedanken*, Leipzig, 1935, S. XII.

kennt jedoch „Frischs verständliche Hemmungen, sich zu diesem religiösen Schriftsteller offen zu bekennen“ (a. a. O., S. 132).

Monika Wintsch-Spiess sieht in den religiösen Andeutungen des Stillers-Romans lediglich den äußeren Einfluß Kierkegaards; sie bemerkt in diesem Zusammenhang: „Frisch verführt mit einigen Äußerungen dazu, die ‚absolute Instanz‘ mit dem christlichen Gott gleichzusetzen. Dennoch ist seine ‚absolute Realität‘ frei von allen dogmatischen Inhalten. Sie sei der Raum ewiger Wahrheit und ‚die Summe wirklichen Lebens‘ (St, 85) — so lauten die nur andeutenden Aussagen des Dichters.“ (a. a. O., S. 97)

In der Tat redet ja Stillers Freund Rolf von „Gott“ durchweg im metaphorischen Sinne: anfänglich „meidet“ (St, 427) er dieses Wort und erklärt auch noch am Ende der „Nachtwache“, nach all seinen religiös anmutenden Mahnungen, daß Stiller „so etwas“ wie Gott annehmen müsse (St, 570). Rolf säkularisiert seine Hinweise auf eine höhere Wahrheit schließlich explizit — und in der Nähe zu Heidegger — wenn er diese Wahrheit mit dem Leben (Sein) gleichsetzt: „Du bist nicht die Wahrheit. Du bist ein Mensch und oft bereit gewesen, eine Unwahrheit aufzugeben, unsicher zu sein. Was heißt das anderes, Stiller, als daß du an eine Wahrheit glaubst? Und an eine Wahrheit, die wir nicht ändern und nicht einmal töten können — die das Leben ist.“ (St, 570) Es sei in diesem Zusammenhang auf folgende Aussage Heideggers hingewiesen: „Sein ist das transcendens schlechthin. Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten Individuation liegt.“ (SZ, 38)<sup>7</sup>

Der in der vorliegenden Interpretation nachgewiesene Einfluß Heideggers auf Frisch findet nach dem oben Angedeuteten vielleicht so seine Erklärung, daß Frisch in Heideggers Daseinsanalyse eine Philosophie vorfand, in der die für ihn wichtigen Themen Kierkegaards wiederkehren, ohne daß das Paradox der Existenz in einer christlichen Synthese aufgehoben werden müßte. Der „Sprung“, der bei Heidegger erforderlich ist, ist nicht mehr der Glaubenssprung, sondern der Schritt in die „radikalste Individuation“, in das „eigentliche Selbstsein“.

Bei Manger und Stemmler, die sich in ihren Frisch-Interpretationen auf Kierkegaards drei Existenzstufen des Ästhetischen, Ethischen und Religiösen stützen, müssen die Hauptgestalten der von ihnen besprochenen Romane von vornherein als Gescheiterte oder doch Unvollendete angesehen werden, und zwar nicht unter dem Gesichtspunkt, daß Exi-

<sup>7</sup> SZ = *Sein und Zeit*. (Für eine vollständige Liste der in dieser Arbeit zitierten Schriften Heideggers und ihrer Sigel s. Kap. I, Anmerkung I, Seite 17.)

stieren ein dynamischer, nie vollendeter Prozeß ist, sondern unter dem formalen Aspekt, daß sie die von Kierkegaard geforderte höchste Stufe des Religiösen nicht erreichen.

So schreibt etwa Manger: „Stiller's third and final crisis with the death of Julika should logically coincide with the step into freedom, in other words with the transition from the ethical stage in life to the religious stage. It does coincide with the highest degree of despair imaginable. For obvious reasons, Frisch breaks off here and leaves us with a question.“ (S. 131)

Wolfgang Stemmlers Analyse des Romanschlusses von „Stiller“ geht in der religiösen Terminologie weit über das hinaus, was sich aus dem Text selbst schließen ließe: „Offen bleibt auch am Ende, ob Stiller später die Kraft gefunden hat, durch das Einbekenntnis seiner Schuld sich in sich selbst und in Gott zurück zu reuen.“ (S. 76)

Sogar in bezug auf „Gantenbein“ wirft Stemmler das Problem des Glaubens auf, obwohl es dort nicht einmal implizit angeschnitten wird. Er macht es dem erzählenden Ich geradezu zum Vorwurf, daß es seinen Gantenbein aus der „ästhetischen“ Haltung dem Leben gegenüber nicht in den Glauben, also in den Kierkegaardschen Systemzwang, treten läßt:

Kommunikation mit anderen Menschen sei unmittelbar nicht möglich, sondern nur im Glauben, sagten wir in den einleitenden Abschnitten. Mit Gantenbein steht das Buch-Ich vor der gleichen Konsequenz, die auch Kierkegaard als einzigmögliche Lösung der Aporien des ästhetischen Daseins erkannt hat; dann macht es jedoch im entscheidenden Augenblick wieder die Wendung nach rückwärts: statt in personal verantwortetem Glauben gegen die erkannte objektive Ungewißheit sich dem Schwung einer unbedingten Kommunikationsbereitschaft hinzugeben, klammert es sich verzweifelt an sich selbst fest, indem es sich entscheidet, diesen Glauben zu spielen, und macht so aus der Not eine höchst zweifelhafte Tugend. (100)

Eine gewisse thematische Ähnlichkeit vor allem des „Stiller“-Romanes mit Werken Kierkegaards, wie sie von beiden Autoren herausgestellt wird, ist jedoch nicht zu verkennen, und Frischs Vertrautheit mit diesem Philosophen ist — wie oben bereits angedeutet und wie auch das Motto zu „Stiller“ bestätigt — nicht zu bezweifeln. Beide Autoren gehen jedoch in der Art, wie sie auf der Kongruenz von Frisch und Kierkegaard beharren, teilweise über die Romane selbst hinaus, während sie andererseits genötigt sind, viele wichtige Motive bei Max Frisch unbeachtet zu lassen.

Die Interpretation der Romane mit Hilfe Kierkegaardscher Konzepte schließt eine Orientierung an Heidegger nicht aus, dessen teilweise von Kierkegaard gefärbten, existenzialphilosophischen Grundgedanken sich bis in Einzelheiten der Romane verfolgen lassen. Mangers Analyse zu Kierkegaards „Despair and Resignation“ (S. 122) im Roman „Stiller“ deckt sich dann auch in großen Zügen mit unserer Auffassung der Hei-

deggerschen „Angst“ und „Nichtigkeit“ im gleichen Zusammenhang, und auch die Interpretation der „Repetition“ (Kierkegaard), bzw. der „Wiederholung“ (Heidegger) im Roman „Stiller“ kommt zu ähnlichen Ergebnissen.

Es fällt jedoch auf – wie oben bereits angedeutet – daß Mangers und Stemmlers Analysen sich auf die großen Wendepunkte der Romane beschränken müssen. Themen, die von Mangers ausgewählten Kierkegaard-Kategorien, bzw. Stemmlers Themenkreis der Selbstwahl nicht berührt werden, bleiben unerwähnt. So wird etwa – um das augenfälligste Beispiel zu nennen – die Alltagswelt in all ihren Manifestationen übergangen, obwohl sie sozusagen das Rückgrat der Frischschen Romane bildet. Bei Heidegger ist gerade diese Alltagswelt in allen Einzelheiten analysiert worden. Auch die zwischenmenschlichen Beziehungen, vor allem die Kompliziertheit von Stillers Verhältnis zu Julika, sowie das Eigenleben von Gestalten wie Julika, Rolf und Sibylle, bleiben fast völlig außer Betracht.

Stemmlers Interpretation von „Mein Name sei Gantenbein“ geht dagegen mehr ins Detail und gibt – wenn man einmal von dem religiösen Pathos absieht – eine ganze Reihe neuer Einsichten und Ansatzpunkte. Die enge Verwandtschaft des Romanes „Homo faber“ mit „Stiller“ und „Mein Name sei Gantenbein“ wird in keiner der beiden Arbeiten berührt.

Die vorliegende Interpretation möchte sich nicht darauf beschränken, den in der Kritik aufgezeigte Parallelen zwischen Frisch und der Existenzphilosophie lediglich eine neue Variante hinzuzufügen. Die Orientierung an Heidegger hat nicht allein deshalb ihre Berechtigung, weil Frisch sich mit den Grundzügen seiner Existenzialphilosophie eng vertraut zeigt; sie führt vor allem zu einer vertieften Sicht der Romane, in denen sich „Höhepunkte“ und scheinbar „Nebensächliches“ zu einer engen thematischen Ganzheit fügen, wie sie in so dichter Form bisher nicht gesehen wurde.

Heideggers strukturierte Sprache erweist sich als ein ausgezeichnetes Mittel, Zusammenhänge und geheime Fäden, die sich durch Frischs Romane hindurchziehen, präzise zu erfassen. Probleme in Frischs Romanen, die bisher als Einzelphänomene quasi für sich behandelt wurden, sowie Textstellen, die als bloße Füllsel galten, können dank dieses Hilfsmittels in ihrer thematischen Verspannung gezeigt werden.

Es soll dabei keineswegs behauptet werden, daß Frischs Romane gewissermaßen in Literatur „übersetzte“ Philosophie seien. Frisch könnte die existenzielle Thematik kaum in so vielen überzeugenden Variationen vorführen, wenn nicht sein Verständnis für das, was Heidegger in seiner Daseinsanalyse beschreibt, letzten Endes auch intuitiv wäre, seinen

eigenen Lebensbeobachtungen und Erfahrungen entsprungen. Es gilt hier ganz allgemein, was Erich Franzen über „Stiller“ geschrieben hat (wenn er dessen Gestaltung mit dem „intellektuellen Spiel“ des themenverwandten „Il Giocatore“ von Ugo Betti vergleicht): „Für Frisch [...] bedeutet die Wahl, die er seinem Stiller auferlegt, eine existenzielle Entscheidung. Dadurch ändern sich Motiv und Charakter der Geschichte vollständig. Persönliches dringt ein, und die Gestalten, genährt vom Blut des Dichters, erwachen zum Leben.“<sup>8</sup>

In diesem Zusammenhang muß darauf hingewiesen werden, daß Teilaspekte der vorliegenden Interpretation bereits auf anderem methodischem Weg erarbeitet worden sind. Solche Arbeiten – auf die an den entsprechenden Stellen verwiesen wird – bestätigen die hier zugrundeliegende Auffassung, daß die existenzielle Problematik in den Romanen Max Frischs aus der inneren Notwendigkeit des Romangeschehens selbst erwächst. Die Daseinsproblematik der Romane ließe sich prinzipiell auch ohne eine Orientierung an Heidegger analysieren; ein integriertes Gesamtbild aber scheint erst durch den hier gefundenen Zugang möglich.

In bezug auf Heidegger selbst muß schließlich noch gefragt werden, ob es überhaupt statthaft ist, einen Philosophen zur Interpretation konkreter Romaninhalte heranzuziehen, der so ausdrücklich wie er zwischen dem „Ontisch-Existenziellen“ und dem „Ontologisch-Existenzialen“ unterschieden hat.<sup>9</sup> Um Heidegger gerecht zu werden, sei zunächst betont, daß er die existenzialen Strukturen in „Sein und Zeit“ nicht entwickelt, um die Existenz des Menschen zu erklären, sondern daß er umgekehrt seine Begriffe von „ontischen“ Inhalten befreit wissen will, um einen zwar im Existenziellen fundierten, aber möglichst reinen Unterbau für eine Ontologie des Seins zu gewinnen, die einmal nicht in existenziellen Problemen steckenbleibt.

Obwohl Heidegger bereits zu Beginn von „Sein und Zeit“ ausdrücklich erklärte: „Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von ‚Sein‘ ist die Absicht der folgenden Abhandlung“ (SZ, 1), so blieb dieses Endziel seines Denkens in der öffentlichen Heidegger-Rezeption weitgehend unbeachtet. „Sein und Zeit“ (1927), zusammen mit den zwei Jahre später erschienenen Schriften „Was ist Metaphysik?“, „Kant und das Problem der Metaphysik“ und „Vom Wesen des Grundes“ wurde im Sinne einer konkreten Beschreibung der menschlichen Existenz verstanden, als eine Art „Wesenslehre vom Menschen“. Auf diesem

<sup>8</sup> „Über Max Frisch“, in: *Über Max Frisch*, a. a. O., S. 69.

<sup>9</sup> Der Begriff „ontisch-existenzial“ bezieht sich auf die jeweils konkreten Existenzbedingungen, der Begriff „ontologisch-existenzial“ auf deren Deutung und Seinsstruktur.

existenziell-anthropologischen Verständnis der frühen Werke Heideggers beruht der umfassende Einfluß, den Heidegger auf seine Zeitgenossen, weit über die Grenzen der Philosophiewissenschaft hinaus, ausübte und noch ausübt.<sup>10</sup> Otto Pöggeler schreibt dazu:

Die Wirkung von *Sein und Zeit* blieb keineswegs auf die engeren Kreise der Philosophierenden beschränkt. Das Werk wurde weithin Anstoß zu grundsätzlichen Entscheidungen [. . .]. Vielen jungen, suchenden Menschen wurde *Sein und Zeit* eine Wegweisung, sei es auch nur so, daß sie aus diesem Werk lernten, im Dunkel der Revolutionen und Kriege doch noch — auf dieser oder jener Seite — „ihren“ Tod zu sterben. Heidegger selbst konnte in der Zuwendung zu seinem Werk [. . .] nur ein Mißverständnis seines eigentlichen Anliegens sehen.<sup>11</sup>

Im Lichte dieses existenziell-anthropologischen Verständnisses ist auch Frischs Rezeption der Heideggerschen Daseinsanalyse zu verstehen. Bei diesem „Mißverständnis“ handelt es sich im übrigen keineswegs um eine grobe Verzerrung von Heideggers Gedanken, sondern eher um ein allzu konkretes, auf die menschliche Situation in der Welt gerichtetes Verständnis, das nur dann negativ zu bewerten ist, wenn es als das zentrale oder gar einzige Anliegen Heideggers gesehen wird und dadurch den Blick auf sein eigentliches Denkziel verstellt. Dagegen hat Heidegger sich gewehrt, während er die Auslegung als solche nie ausdrücklich für „falsch“ erklärt hat. Er hat sie sogar implizit unterstützt, indem er etwa seinem Freund Medard Boss „ungezählte Nachhilfestunden“ für den Entwurf einer daseinsanalytischen Tiefenpsychologie gab.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Näheres über den Einfluß Martin Heideggers, der von der Literaturwissenschaft über Kunstwissenschaft und Theologie bis zur Psychologie und Physik reicht, findet sich in folgenden Schriften:

*Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag.* Frankfurt a. M., 1950,

*Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften. Aus Anlaß seines 60. Geburtstages* verfaßt von Carlos Astrada u. a., Bern, 1949,

*Martin Heidegger zum 70. Geburtstag.* Festschrift, hrsg. von Günther Neske, Pfullingen, 1959.

Heideggers spezifischer Einfluß auf die Literaturwissenschaft spiegelt sich in folgenden Werken, die zum Teil aufgrund Heideggers eigener Beschäftigung mit Dichtern wie Hölderlin und Rilke entstanden:

Allemann, Beda, *Hölderlin und Heidegger*, Zürich/Freiburg i. Br., 1956, 2. Aufl. (Die 2. Aufl. enthält zusätzlich: „Heidegger und die Literaturwissenschaft“),

Buddeberg, Else, *Denken und Dichten des Seins. Heidegger, Rilke*, Stuttgart, 1956,

Jaeger, Hans, „Heidegger's Existentialphilosophy and Modern German Literature.“ In: *PMLA*, 67 (1952), S. 655–685,

Staiger, Emil, *Grundbegriffe der Poetik*, Zürich, 5. Aufl., 1961,

Ders., *Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters*, Zürich, 2. Aufl., 1953.

<sup>11</sup> *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963, S. 7.

<sup>12</sup> „Medard Boss“, in: *Martin Heidegger im Gespräch*, hrsg. von Richard Wisser, München, 1970, S. 20–22.

Hans Kunz,<sup>13</sup> der in diesem Zusammenhang sehr treffend von einem „produktiven Mißverständnis“ (S. 38) spricht, erläutert, daß die Gründe dafür in Heideggers Daseinsanalyse, also „in der Sache selbst“, angelegt seien (S. 41). Er führt aus:

Zur Vorbereitung der Durchführung der eigentlichen Absicht, nämlich die Frage nach dem Sinn von Sein zu klären, weist nun Heidegger eine Anzahl von Phänomenen — In-der-Welt-sein, Verstehen, Sprache, Sorge, Alltäglichkeit, Verfallen, Man, Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit, Stimmung, Befindlichkeit, Wahrheit, Unwahrheit, Eigentlichkeit, Uneigentlichkeit, Entschlossenheit, Freiheit, Schuld, Gewissen, Tod u. a. — auf, die er als „Existenzialien“ bezeichnet und die vor allem das anthropologische Mißverständnis der Daseinsanalytik genährt haben. [...] Wenn jedoch die Existenzialien den spezifischen Seinscharakter des Daseins [...] bestimmen, das Dasein faktisch immer zugleich Menschsein ist, dann müssen notwendigerweise die Existenzialien stets auch Charaktere des Menschseins sein, und daraus resultiert die unvermeidliche Doppeldeutigkeit aller existenzialen, daseinsontologischen Explikate. (S. 48 f.)

Auch die Einleitungsabschnitte zu den ersten fünf Kapiteln dieser Arbeit, die einen kurzen Abriss der daseinsanalytischen Grundbegriffe Heideggers geben, halten sich bewußt im Rahmen einer darstellenden Existenzanalyse, bei der die weiterführenden Schritte, die auf das Ziel einer Fundamentalontologie, bzw. einer seinsgeschichtlichen Untersuchung gerichtet sind, nicht mitvollzogen werden. Heideggers Intentionen sollen dabei nicht geleugnet werden. Es geht in dieser Untersuchung jedoch nicht um eine kritische Beleuchtung der Heideggerschen Schriften, sondern um die Frage, wie die existenziell-anthropologische Auslegung seiner Daseinsanalyse in Max Frischs Romanen fruchtbar geworden ist.

Es sollen nun — mit Verweis auf die oben erwähnten Einleitungsabschnitte zu den fünf Kapiteln — einige vorläufige Hinweise auf die Frischsche Adaption der Heideggerschen Gehalte gegeben werden. Dabei soll besonders betont werden, daß die existenziellen Themen bei Max Frisch in der Tat spezifisch von Heidegger beeinflusst sind, da sie Einzelheiten seines Denkens umfassen, die sich weder bei Kierkegaard noch bei anderen Existenzphilosophen nachweisen lassen.

Heidegger bezeichnet die Existenz des Menschen („Dasein“) als „In-der-Welt-sein“. Diese Wortverbindung soll anschaulich machen, daß von vornherein ein Seinsbezug gegeben ist, durch den das Dasein in einem vertrauten Verhältnis zu allem Seienden steht. Damit wird die traditionelle Frage der Metaphysik, wie denn das in sich abgekapselte Ego aus

<sup>13</sup> „Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für die Psychologie und die philosophische Anthropologie“, in: *Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften*, a. a. O. S. 37–57.

seinem Inneren nach „draußen“ gelange, gar nicht erst zum Problem. Im In-der-Welt-sein „versteht“ das Dasein sein Sein in der Welt dank eines konstitutiven Seinsverständnisses. Jegliche „Entfremdung“ vom umweltlich Seienden ist demnach vom Dasein selbst herbeigeführt, ist Folge seiner Freiheit, sich auch als „uneigentliches“ zu wählen. Der Mensch kann sich daher, sofern er für den „Ruf“ offen ist – entweder des eigenen Gewissens, wie in „Sein und Zeit“ oder des „Seins selbst“, wie beim späteren Heidegger – in den vertrauten Seinszusammenhang zurückholen, der ihm von Hause aus immer schon zukommt. Bei Frisch nimmt dieser „Ruf“ dichterische Gestalt an in Enderlins „Ruf“ nach Harvard, in dem Lautsprecheraufruf, dem Walter Faber zu entfliehen sucht und in dem Ruf, der Stiller nach seinem Selbstmordversuch trifft. Das mögliche Auf-sich-zurückkommen, das ein solcher Ruf bewirkt, wird sowohl von Heidegger als auch von Frisch als ein „Werden, was man ist“ bezeichnet (SZ, 145; St, 537).

Die Entfremdung des Menschen und seine Suche nach einer „wirklichen“ Existenz nehmen bei Frisch eine zentrale Stellung ein. Daß Frischs „wirkliche“ Existenz eng mit Heideggers Phänomen des In-der-Welt-seins verbunden ist, zeigt sich etwa in „Stiller“, wenn gegen Ende des Romanes gesagt wird: „Er selbst fing an, in der Welt zu sein.“ (St, 538) Gantenbein, der der Welt derart skeptisch gegenübersteht, daß er nicht nur in der Entfremdung verharret, sondern sie durch seine Rolle bewußt fördert, bemerkt in Stunden, in denen er seiner Rolle überdrüssig wird: „Ich möchte aus meiner Einbildung heraus, ich möchte in der Welt sein.“ (Gantenbein, 419) Und in „Homo faber“ schließlich wird die Art Walter Fabers, sich von allen lebendigen Bezügen abzuschneiden, als Gegenteil des In-der-Welt-seins gesehen und mit dem Heideggerschen Terminus „Weltlosigkeit“ gekennzeichnet (Faber, 211).

Auch Heideggers Definition des „Man“, als implizite Kritik an der Diktatur der breiten Öffentlichkeit, hat bei Frisch zentrale Parallelen, so in der Stillerschen Beschreibung des „Zeitalters der Reproduktion“, in Walter Fabers Leben von Gnaden einer amerikanisch geprägten, technischen Welt oder in den vielbesprochenen Szenen, in denen die Schweiz als Institution kritisiert wird. Während solche Szenen in der Frisch-Kritik durchweg als so etwas wie Sozialkritik am Rande des „eigentlichen“ Geschehens betrachtet werden, zeigen sie sich im Zusammenhang der daseinsanalytischen Interpretation als eng verbunden mit dem Zentralthema Max Frischs: der Suche des Einzelnen nach sich selbst. In daseinsanalytischer Sicht erweist sich diese Suche als eine Suche nach der „Eigentlichkeit“, das heißt nach einem Zurückfinden zu einem Leben, das nicht von außen her, vom „Man“, von der Umwelt, von dem, was modern ist, geprägt wird, sondern von den eigensten und „eigentlichen“

Seinsmöglichkeiten. Über seine Lebensbedingungen von außen her entscheiden zu lassen, etwa von den modernen Kommunikationsmitteln oder von dem, was „man“ tut, was im eigenen Lande „Tradition“ ist, ist „uneigentliche“ Existenz, Untreue zum eigenen Selbst.

Der Sog des „Man“, der dem Einzelnen die Verantwortung für grundlegende Entscheidungen durch allgemeine Regeln erleichtert, ist so stark, daß es einer besonderen „Entschlossenheit“ (Wahl) bedarf, um sich aus dem Zustand des „Verfallens“ zurückzuholen. Dieses „Verfallen“ können wir zum Beispiel an Walter Faber beobachten, der sein Selbst der Rolle des Technikers opfert, in der er Erleichterung und Entschuldigungsgründe für seinen beziehungslosen Lebensstil findet. Fabers Prozeß der Rückkehr zu sich selbst beginnt bezeichnenderweise mit der Verfluchung des „Man“ („Mein Zorn auf Amerika“) und mit dem „Entschluß“, anders zu leben (Faber, 218).

Ein derartiger „Entschluß“ kommt nicht von ungefähr, sondern ist, gemäß Heidegger, mögliches Ergebnis einer Grundstimmung des Menschen, der Angst. Der Mensch begreift sein Dasein nie theoretisch, sondern er „versteht“ sich, indem er weiß, wie er sich „befindet“. Die Leere eines „uneigentlichen“ Lebens zum Beispiel kann sich in Stimmungen wie „Überdruß“ oder „Langeweile“ niederschlagen. Walter Faber etwa befindet sich ständig auf der Flucht vor dem, was die „Stimmungen“ ihm zu verstehen geben: hierher gehört der gesamte Komplex von Fabers Träumen, sowie seine bewußte Leugnung von Gefühlen als technischen Ermüdungserscheinungen.

Die „Angst“ nun ist diejenige Stimmung, die die ganze Existenz des Menschen durchzieht. Sie stellt den Menschen vor die Grundbedingungen seiner Existenz, das heißt vor die Tatsache, daß er „des Seienden, das er je selbst ist, im Grunde nie mächtig“ ist (KPM, 206)<sup>14</sup>. Die Angst zeigt dem Menschen seine „Nichtigkeit“ (SZ, 283) („Nichtigkeit“ ist das große Thema bei Stillers Suche nach sich selbst), das heißt seine Endlichkeit und Sterblichkeit. Angst — im Heideggerschen Sinne — ist daher immer Todesangst, Flucht vor sich selbst ist Flucht vor der Endlichkeit und Ohnmacht des Daseins.

Die Verleugnung der eigenen Endlichkeit und Begrenztheit wird besonders deutlich in Fabers Anspruch auf absolute technische Erdherrschaft, ein Ziel, das der Künstler Marcel als Leben ohne „Seele“ (Sein) bezeichnet (Faber, 52 f.).

Im Gantenbein-Roman wird die Flucht vor den eigenen Lebensbe-

<sup>14</sup> KPM = *Kant und das Problem der Metaphysik*. (Für eine vollständige Liste der in dieser Arbeit zitierten Schriften Heideggers und ihrer Sigel s. Kap. I, Anmerkung 1, Seite 17.)

dingungen zu einer expliziten Flucht vor dem Tod, wenn Enderlin — trotz direkter Konfrontation mit der Möglichkeit seines Todes — seine Sterblichkeit verleugnet und mit einer Swimming-pool- und Spanferkel-Party sein Leben von Gnaden des „Man“ bis zur Karikatur verfestigt.

Wie das öffentliche „Man“ sich zum Tode stellt, ist bezeichnend: nach dem Ermessen des „Man“ bin nie ich derjenige, der stirbt, sondern „man stirbt“, der Tod trifft immer nur „die anderen“, nie mich selbst. Dieses Ausweichen des „Man“ vor dem stets möglichen Tode wird von Frisch — in sehr enger Anlehnung an Heidegger — besonders in den Davoser Szenen um Julikas Sanatoriumsaufenthalt geschildert. Und Julika ihrerseits wird von Rolf im Zustand des „nackten Daß“ der Todesangst beschrieben.

Diese Kette der (teilweise wörtlichen) Anklänge Frischs an Heidegger und das Aufzeigen eines inneren Zusammenhanges Frischscher Romanmotive am roten Faden der Heideggerschen Daseinsanalyse könnte weiter fortgesetzt werden; doch es soll der Interpretation selbst nicht zu weit vorgegriffen, sondern nur kurz angedeutet werden, inwiefern der Vergleich von Frisch und Heidegger nicht nur legitim ist, sondern auch lohnend.

Es bedarf schließlich noch einer kurzen Erklärung für diejenigen Heidegger Zitate, die nicht den frühen Werken Heideggers entstammen (das heißt „Sein und Zeit“, „Kant und das Problem der Metaphysik“, „Was ist Metaphysik?“ und „Vom Wesen des Grundes“), sondern späteren Schriften, in denen Heideggers Denken sich gewandelt und weiterentwickelt hat.

Es handelt sich hierbei einmal um Zitate, die zwar aus dem späteren Werk Heideggers kommen, die jedoch die in „Sein und Zeit“ entwickelten Begriffe lediglich präzisieren oder ergänzen. Ein Beispiel dafür ist etwa das im Stiller-Teil des I. Kapitels verwendete Zitat aus dem relativ späten Aufsatz „Bauen, Wohnen, Denken“ (1952), in dem der Begriff des In-der-Welt-seins im Sinne eines „Bauens“ und eines gärtnerischen „Hegens und Pflegens“ erweitert wird. Obwohl der Aufsatz schließlich mit der Beschreibung eines Wohnens im „Geviert“ endet, einer Definition, die weit über die im Rahmen unserer Interpretation behandelte Daseinsproblematik hinausgeht, so widerspricht doch nichts in dem für die Interpretation verwendeten Zitat der ursprünglichen existenzialanalytischen Sicht des In-der-Welt-seins als eines vertrauten Umganges mit meiner Welt.

Die angeführten Zitate über die „Technik“, die ebenfalls aus einer späteren Denkphase Heideggers stammen, an die jedoch „Homo faber“ in seinem Grundtenor anklingt, können zum Teil als Weiterführung der Idee des „Man“ angesehen werden: erst das technische Zeitalter be-

sitzt und verwendet die umgreifenden Mittel, mit denen die Massengesellschaft zur wachsenden Herrschaft über das Individuum gelangt. Sowohl Heidegger als auch Frisch betonen immer wieder die entfremdende Macht etwa der Flugzeuge oder der Nachrichteninstrumente, und beide sehen im „Amerikanismus“ das Paradebeispiel für die vollendete Selbstentfremdung. Bei Heidegger hat allerdings die Analyse des technischen Zeitalters nicht vorrangig (aber doch unumgänglich und implizit) einen anthropologischen oder soziologischen Sinn, sondern sie steht im Zeichen einer seinsgeschichtlichen Betrachtung, in der die geschichtlichen Konsequenzen der Seinsvergessenheit (das technische Zeitalter als vollendete Metaphysik) sichtbar gemacht werden. Heidegger kommt dann im Laufe seiner Analysen des technischen Zeitalters zu dem Begriff des „Gestells“<sup>15</sup> und stellt dabei die Frage, ob vielleicht die Technik nur deshalb bedrohlich erscheint, weil sie noch nicht in ihrem Wesen (Sein) erfahren wurde; von dem „Abgrund“, an dem dieses Zeitalter steht, erhofft er sich möglicherweise eine „Rettung“ (Holzwege, 273), ohne daß er jedoch zu sagen vermöchte, ob und wie diese Rettung vor sich gehen könnte, ob und wie die Bereiche des „Gevierts“ und des „Gestells“ jemals zu versöhnen seien.

Bei Frisch finden sich Ansätze zu einer solchen „Versöhnung“ in der Schlußszene von „Gantenbein“, in der sich staubbedeckter Wagen und singende Telephondrähte mühelos in eine mythisch-idyllische Szene ursprünglichen Existierens einfügen. Hier wird sozusagen die in „Homo faber“ (durch den Mund Marcells) postulierte und an Heidegger anklingende Untergangsprognose für den Augenblick aufgehoben, indem die Möglichkeit eines auch im technischen Zeitalter rückhaltlos vom Sein durchstimmten, ganzen Daseins aufleuchtet.

Vor allem im VI. Kapitel dieser Arbeit schließlich wird verschiedentlich aus Werken Heideggers zitiert, die die Daseinsanalytik hinter sich lassen und das „Sein selbst“ in den Mittelpunkt rücken. Was jedoch auch in diesen späteren Schriften geblieben ist, ist die Konstellation der Dreiheit von Sein, Dasein und (nichtdaseinsmäßigem) Seienden.

<sup>15</sup> Otto Pöggeler schreibt über die Begriffe des „Gevierts“ und des „Gestells“: „Wenn Heidegger als maßgebliche Fügungen z. B. Gestell und Geviert herausstellt, dann ist dieses Miteinander von Gestell (Welt der Wissenschaft und Technik) und Geviert (Welt der Kunst und Religion) gedacht als eine Konstellation, die geschichtlich gerade unsere Epoche bestimmt. Seiendes kann sich in der Tat erst in unserer Zeit in der Welt des ‚Gestells‘ als bestellbarer Bestand der Technik zeigen, doch wurde die Technik durch die ‚metaphysische‘ Geschichte des Abendlandes vorbereitet; es ist eine geschichtlich zu entscheidende und heute noch offene Frage, ob und wie sich die Welt als Geviert zusammen mit der Welt als Gestell behaupten kann...“ (343) (Otto Pöggeler, „Heideggers Topologie des Seins“, in: *Man and World*, 2 (1969), S. 331–357).

Während in „Sein und Zeit“ das Sein noch vom Dasein abhängig war, konstituieren sich jetzt umgekehrt alle Verhältnisse und Bezüge von der Instanz des Seins her.

Obwohl bei Frisch die Hauptbetonung auf der Selbstwahl liegt, dem eigenen Entwurf von Existenz und Seinsbezügen, ist auch bei ihm eine eigenartige Doppeldeutigkeit zu beobachten, wobei die Gedanken zu einer „wirklichen“ Existenz zwischen reiner Selbstverwirklichung und der Idee einer „höheren Instanz“ („absolute Realität“, „Wahrheit“, „Götter“, „Schicksal“) schwanken.

Wichtig bleibt bei beiden Autoren die generelle Auffassung, daß der Mensch — ob durch sich selbst zurückgerufen oder sich öffnend einer Macht, die ihn ruft — die Möglichkeit zu einer Existenz im Sein hat und diese Möglichkeit nicht zu verwirklichen vermag, wenn er nicht auch „von sich aus“ auf diese Möglichkeit eingeht oder antwortet.

Im Zusammenhang mit „Homo faber“ wird im VI. Kapitel — der offensichtlichen Parallelen wegen — aus Heideggers „Humanismus-Brief“ (1947) zitiert, um Marcells Prognose über das katastrophale Ende des technischen Zeitalters und die Wiederkehr der alten Götter mit Aussagen Heideggers über das Sein und die Götter zu vergleichen. Obwohl auf die Parallelität der angeführten Stellen nicht bis ins Einzelne beharrt werden soll, so ist doch die allgemeine Affinität Frischs auch zu diesen Gedanken Heideggers nicht zu übersehen. Die Parallelität liegt vor allem darin, daß bei beiden Autoren zunächst weltimmanent gefragt wird, ausgehend von dem, was sich alltäglich zeigt, daß das Denken dann jedoch umschlägt in transzendente Fragen, die, ohne sich wirklich festzulegen, zu einer autonomen Instanz vorzudringen suchen.

Neben dem „Homo faber“-Teil enthalten auch der „Stiller“- und „Gantenbein“-Teil des letzten Kapitels Zitate aus dem späteren Werk Heideggers. Für „Stiller“ wird aus verständlichen Gründen Heideggers Interpretation von Platons Höhlengleichnis herangezogen. Es handelt sich bei Heideggers Interpretation um eine Analyse, die den seinsgeschichtlichen Wandel im Wesen der Wahrheit erklären soll. Die Frage der Wahrheit, die eine Frage nach der „Unverborgenheit“ des Seins ist, ging bei Heidegger schon seit „Sein und Zeit“ mit der Seinsfrage Hand in Hand. Während in „Sein und Zeit“ Wahrheit (wie Sein) noch von der „Entdeckung“ des Daseins abhängig war, hat sich in „Platons Lehre von der Wahrheit“ (1942) Heideggers Denken soweit gewandelt, daß es nun das Sein selbst (bzw. die Wahrheit des Seins) ist, die sich zeigt oder verbirgt. Näheres über diese Beziehungen ist in den entsprechenden Fußnoten des „Stiller“-Abschnittes ausführlicher erläutert. Heideggers Höhlengleichnis-Interpretation soll im übrigen nicht dazu dienen, um Frischs Beeinflussung durch Heidegger bis ins kleinste inhaltliche Motive

nachzuweisen (schließlich könnte Frisch ja auch von Plato direkt ange-regt worden sein), sondern um der Interpretation eine mögliche Betrachtungsweise hinzuzufügen.

Wenn schließlich in der vorliegenden Arbeit bei Heidegger weit Auseinanderliegendes simultan behandelt wird, so soll damit Heideggers Denkweg „von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte“<sup>16</sup> nicht ge-leugnet werden. Es ist jedoch auf der einen Hand — bei der fortgesetzten und noch andauernden Diskussion darum, inwiefern und wo bei Hei-degger eine gedankliche „Kehre“ begonnen hat, inwiefern und auf welche Weise Heideggers Denken sich seit „Sein und Zeit“ gewandelt hat<sup>17</sup> — in diesem Rahmen nicht möglich, den jeweiligen Stellenwert eines jeden Werkes zu bestimmen, und auf der anderen Hand ist deut-lich zu erkennen, daß Frisch nicht nur von „Sein und Zeit“ beeinflusst wurde, sondern daß er auch spätere Schriften Heideggers in seinen Themenkreis integriert hat. Wir jedenfalls sind überzeugt, daß Frischs Werke starke Anklänge an spätere Schriften Heideggers, wie „Über den Humanismus“, „Die Frage nach der Technik“, „Überwindung der Metaphysik“, „Bauen, Wohnen, Denken“ u. a. aufweisen, und zwar im anthropologisch gefärbten Sinne — der ohne weiteres auch in den Auf-sätzen mitschwingt — und nicht im seinsgeschichtlichen, wie von Heideg-ger postuliert.

Zum Schluß muß noch gefragt werden, warum Frisch, wenn er in so enger Beziehung zu Heidegger steht, zu Beginn seines „Stiller“-Romanes Kierkegaard zitiert und nicht Heidegger. Dies ist nur so zu deuten, daß

<sup>16</sup> Vgl. Winfried Franzen, *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, Meisen-heim am Glan, 1975.

<sup>17</sup> Näheres zu dieser Auseinandersetzung in:

Beda Allemann, *Hölderlin und Heidegger*, a. a. O., S. 67,

sowie in:

Winfried Franzen, a. a. O., S. 156,

und in:

Otto Pöggeler, „Heideggers Topologie des Seins“, a. a. O., S. 353, Anmerkung 14.

Winfried Franzen betrachtet die Deutung der Heideggerschen „Kehre“ bei P. Für-stenau, F. Wiplinger, O. Pöggeler und W. J. Richardson, die dafür plädieren, daß das spätere Denken Heideggers dem gleichen „Grund“ entspringe wie das frühere, als zweifelhaft, da sie das Faktum eines „Seinsgeschicks“ voraussetzen, das Franzen selbst nicht akzeptieren kann. O. Pöggeler seinerseits betrachtet die Deutung, daß die „Kehre“ in einer „Wendung vom menschlichen Dasein zu einem hypostatisierten Sein“ bestehe, als „groben Unfug“. Diese Deutung wird in der Sekundär-literatur von Franzen und einer großen Reihe anderer Kritiker vertreten. Beda Allemann schließlich bezeichet die Deutungen von O. F. Bollnow und Karl Löwith, die die „Kehre“ Heideggers als seine Wandlung vom „Existentialisten“ zum „Seins-philosophen“ sehen, als „Mißverständnis“. Ein einheitliches oder gar endgültiges Urteil über die Entwicklung in Heideggers Denken ist in der Sekundärliteratur jedenfalls nicht zu finden.

das vorangestellte Kierkegaard-Motto eine „Eulenspiegelerei“ Frischs darstellt, die seines Romanhelden Stiller wert wäre. Bezeichnenderweise sind die Kierkegaard-Zitate so gewählt, daß sie sich ohne weiteres in den Kontext der Heideggerschen Daseinsanalyse einfügen lassen.

Was schließlich den Aufbau der Arbeit betrifft, so wurde – wie oben bereits erwähnt – den Kapiteln I bis V jeweils eine philosophische Erläuterung vorangestellt, um dem Leser nach und nach einen kurzen Überblick über die wichtigsten Grundbegriffe der Daseinsanalyse zu geben. Es sollte auf diese Weise eine allzu lange und dadurch verwirrende philosophische Gesamteinführung vermieden werden.

Die Analyse der Romane Max Frischs folgt in den Kapiteln I bis V den jeweils behandelten existenzialphilosophischen Themen, deren dichterische Adaption durch die Romane „Stiller“ und „Homo faber“ hindurch verfolgt wird. Die Interpretation beschränkt sich zunächst auf diese beiden Romane, um in einer möglichst ausführlichen Analyse die Stimmigkeit der Heideggerschen Themen sowohl für die Einzelinterpretation als auch für die vergleichende Betrachtung der Romane im Detail nachzuweisen.

Der Roman „Mein Name sei Gantenbein“ wird im VI. Kapitel behandelt, und zwar in einer Übersicht über seine Gesamtanlage, an die sich eine Interpretation ausgewählter Episoden anschließt. Dieses letzte Kapitel, das auch für die Romane „Stiller“ und „Homo faber“ jeweils eine intakte Szene in ihrer existenzialen Sinnstruktur beschreibt, sollte noch einmal verdeutlichen, daß die in den früheren Kapiteln schrittweise eingeführten Themen Heideggers nicht „eindimensional“ sind, sondern geeignet, komplexe Textzusammenhänge als Ganzes zu erfassen.