

HANS-JOACHIM LINGER

Bewegung. Die Wege Heideggers

Den Terminus der *Bewegung* aus den *Wegen* hervorgehen zu lassen, die diese Bewegung nimmt, einschlägt oder gar bahnt, folgt keineswegs, wie man zunächst annehmen könnte, einem bloßen Spiel von Worten. Verweist doch bereits die Methode, das griechische *met'hódon*, auf jenen Weg, auf dem man einer Sache nachgeht – und damit auf eine Bewegung, in der sich zu zeigen hat, wie es um diese Sache bestellt sein wird. In präziser Weise stellt sich diese „Sache“ also nicht nur selbst „in Bewegung“ dar. Vor allem bedarf sie, um ebenso Bewegung des Denkens wie Denken der Bewegung zu werden, einer Frage nach den Wegen, die sie als Bewegung nimmt, einschlägt oder bahnt. Nur so bestünde Aussicht, diese „Sache“ nicht nur anzutreffen, sondern auf Denkwegen *hervorzubringen*. Dagegen wird diese „Sache“ verfehlen, wer nicht zu unterscheiden vermag zwischen den Wegen, die gegangen, und solchen, die nicht gegangen werden können. – So jedenfalls ließe sich Heidegger verstehen, wenn er im Jahr 1935, in seiner Freiburger *Einführung in die Metaphysik*, auf das Chorlied aus der *Antigone* und das Lehrgedicht des Parmenides zurückkommt. Denn wie wird der Denkende der Wege inne, wie wird er sie unterscheiden können, um nicht in die Irre zu gehen? Und um welche Wege überhaupt geht es?

Freundlich zugewandt jedenfalls, *próphron*, empfängt die Göttin des Parmenides jenen Entrückten, der mit seinem Stutengespann einen Weg genommen hat, wie es bei Parmenides heißt, „der weitab vom üblichen Pfad der Menschen liegt“¹, und zwar, wie die freundlich zugewandte

1 Parmenides: Fragment 4, in: Jaap Mansfeld (Hg.), *Die Vorsokratiker*. Griechisch/Deutsch, Stuttgart: Reclam 1987, S. 315.

Göttin hinzusetzt, nicht aus bösem Geschick, sondern aus Fügung und Recht, *thémis te dike*. Mit Fug und Recht nämlich wird dem derart Entrückten aufgetragen, an die Menschen weiterzugeben,

„welche Wege der Untersuchung einzig zu erkennen sind: die erste, daß es ist und daß nicht ist, daß es nicht ist, ist die Bahn der Überzeugung, denn sie richtet sich nach der Wahrheit; die zweite, daß es nicht ist und dass es sich gehört, daß es nicht ist. Dies jedoch ist, wie ich dir zeige, ein völlig unerfahrbarer Pfad: denn es ist ausgeschlossen, daß du etwas erkennst, was nicht ist, oder etwas darüber aussagt: denn solches läßt sich nicht durchführen.“²

Zunächst handelt es sich also um zwei Wege: um den des Seins und den des Nicht-Seins. Der erste Weg ist die Bahn der Überzeugung; er richtet sich nach der Wahrheit, der *alétheia* oder der Unverborgenheit, wie Heidegger sagen wird. Der zweite Weg dagegen ist der des Nichts; er ist unerfahrbar und unbegehrbar: auf ihm ruht sozusagen ein Tabu. Doch dann gibt es noch einen dritten Weg, vor dem die Göttin den Entrückten warnt: jenen Weg nämlich, wie es bei Parmenides heißt, „den die nichts-wissenden Menschen sich bilden, die Doppelköpfigen. Denn Machtlosigkeit lenkt in ihrer Brust den irrenden Verstand; sie treiben dahin, gleichermaßen taub wie blind, verblüfft, Völkerschaften, die nicht zu urteilen verstehen, denen das Sein und Nichtsein als dasselbe und auch wieder nicht als dasselbe gilt und für die es eine Bahn gibt, auf der alles in sein Gegenteil umschlägt.“³ Dieser dritte Weg ist der einer gewissen Indifferenz. Wer sich auf ihm bewegt, weiß nicht zu unterscheiden zwischen Sein und Nicht-Sein. Hin- und hergeworfen, nichts ahnend dahintreibend, taub und blind, wird er von einer wechselhaften Ordnung des *Scheins* umfassen, die ihn vom Wissen trennt.

Sein, Nicht-Sein und Schein also sind die drei Wege, in die von der Göttin eingeführt wird, wer sich ihrer Weisung aussetzt. Es handelt sich, wie Heidegger in seiner *Einführung* von 1935 erklärt, um einen „Dreiweg“, und dieser „Dreiweg“ gebe im Schiedsspruch der Göttin eine einheitliche Anweisung:

„Der Weg zum Sein ist unumgänglich. Der Weg zum Nichts ist unzugänglich. Der Weg zum Schein ist zugänglich und begangen, aber umgehbar. Ein wahrhaft wissender Mann ist deshalb nicht jener, der blindlings einer Wahrheit nachläuft, sondern nur jener, der ständig alle drei Wege, den des Seins, den des Nichtseins und den des Scheins weiß. Überlegenes Wissen, und jedes Wissen ist Überlegenheit, wird nur dem geschenkt, der den beflügelnden

2 Parmenides: Fragment 6, S. 317.

3 Parmenides: Fragment 9, S. 317f.

Sturm auf dem Weg des Seins erfahren hat, dem der Schrecken des zweiten Weges zum Abgrund des Nichts nicht fremd geblieben ist, der jedoch den dritten Weg, den des Scheins, als ständige Not übernommen hat.“⁴

Aber damit ist Heidegger auf diesem „Dreiweg“ auch schon einen Schritt weitergegangen. Zugänglichkeit, Unzugänglichkeit und Beganntes der Wege verbinden sich offenbar nunmehr mit einer bestimmten Affektenlehre. Der beflügelnde Sturm des Seins – und auf diesen „Sturm“ wird am Schluss noch zurückzukommen sein – begleitet das Unumgängliche. Der abgründige Schrecken geht vom Unzugänglichen des Nicht-Seins aus. Und in ständige Not schließlich versetzt die Ordnung des Scheins, in der jene Völkerschaften hin- und hertaumeln, die nicht zu urteilen vermögen.

Bereits mit dem beflügelnden Sturm, dem abgründigen Schrecken und der ständigen Not jedenfalls führen sich bei Heidegger Kategorien oder Metaphern ein, die nicht mehr nur einer Topografie der Wege gehorchen. In ihnen kündigt sich bereits eine Logik der *Bewegung* an. Zwar steht der Denkende wie in einem Schnittpunkt, in dem sich Heideggers „Dreiweg“ kreuzt. Doch dem Sturm, dem Schrecken und der Not setzt er sich nur aus, um eine bestimmte *Bewegung* des Denkens einzuschlagen, die sich nicht zufällig darin zuspitzen wird, *die Bewegung selbst zu denken*.

Um diesen zentralen Punkt in wünschenswerter oder vielmehr erschreckender Deutlichkeit zu markieren, verlasse ich an dieser Stelle auch den „Dreiweg“ des Parmenides, um einen anderen „Dreiweg“ aufzusuchen. Er schneidet sich dort, wo Heidegger in unmissverständlicher Weise programmatisch wird: „Was heute vollends als Philosophie des Nationalsozialismus herumgeboten wird“, so heißt es in seiner *Einführung*, „aber mit der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung (nämlich mit der Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen) nicht das Geringste zu tun hat, das macht seine Fischzüge in diesen trüben Gewässern der ‚Werte‘ und ‚Ganzheiten‘.“⁵

Innerhalb der „Bewegung“ soll also etwas fehlen, was Heidegger eine „Begegnung“ der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen nennt. Insofern stellt diese Bewegung auch kein einfaches Kontinuum mehr dar. Sie ist in sich selbst unterbrochen oder gespalten, und zwar gerade in dem, was in ihr als „Begegnung“ *aussteht* und ihr deshalb in gewisser Hinsicht noch *bevorsteht*. Sie ist selbst geschnitten von einem „Dritten“, in dem sich ein anderer „Dreiweg“

4 Martin Heidegger: Einführung in die Metaphysik, Tübingen: Niemeyer 1987, S. 86.

5 Ebd., S. 152.

abzeichnet. Denn man hat es, Heidegger zufolge, nicht nur mit einer „Bewegung“ zu tun. Die „Bewegung“ verfehlt sich selbst so lange, wie sie sich dieser „Begegnung“ nicht aussetzt. In gewisser Hinsicht folgt sie also ihrerseits noch dem Weg des Scheins, den irrende Menschen gehen, insofern sie zwischen dem Sein und dem Nicht-Sein nicht hinreichend zu unterscheiden vermögen. Und dies weist dem sie Denkenden einen bestimmten Platz an. Das, was die „Bewegung“ von sich selbst trennt, markiert jenen Abstand, den Heidegger selbst zur ihr einhält. Von Anfang an platziert sich seine Topografie der Wege also im *Horizont* eines bestimmten Nationalsozialismus oder einer nationalsozialistischen „Bewegung“. Heideggers *Einführung* stellt nämlich nicht nur eine *Einführung in die Metaphysik* dar. Mehr noch will sie Einführung in die innerste Bestimmung des Nationalsozialismus sein, der sich seiner „Wahrheit“ und „Größe“ selbst noch nicht inne ist. Und dies unterscheidet Heidegger von jedem „Mitläufer“ des Nationalsozialismus. Gewiss hält er Distanz zur „Bewegung“. Weder teilt er ihre „Werte“ noch ihre „Ganzheiten“. Doch indem er in die „Wahrheit“ und „Größe“ dieser „Bewegung“ einführt, hat er sie selbst auch überholt, spricht er von dem, was in ihr aussteht und ihr bevorsteht, hat er sich also an ihre Spitze gesetzt oder erhebt gar den Anspruch, sie selbst zu führen. Die *Einführung* selbst ist in dieser Hinsicht nichts anderes als ein *Führen*. Und wenn dieses Programm folgerichtig diabolische Züge annimmt, wie Jacques Derrida schreibt, „so deshalb weil es – *nichts dabei ist dem Zufall zuzuschreiben* – das Schlimmste in sich vereint, kapitalisiert, zwei Übel zugleich: es bürgt für den Nazismus und enthält einen Gestus, der noch ein metaphysischer Gestus ist“.⁶

Deshalb wird man es sich nicht zu einfach machen dürfen. Nahe liegend, doch zu leicht etwa wäre es, Heideggers Nationalsozialismus lediglich als beispiellose und ungeheuerliche Verirrung eines Denkens zu verurteilen. Aber reicht das aus? Würde die Rede von der „Verirrung“ nicht ein Wissen um Wege voraussetzen, die einzuhalten die Bewegung des Denkens vor einer solchen „Verirrung“ schützen könnte? Der Hinweis Derridas zumindest dürfte eine Beunruhigung auslösen, die weiter reicht als zu einer bloßen „Verurteilung“ Heideggers. Wenn nämlich „nichts dem Zufall zuzuschreiben“ ist, wie Derrida erklärt, dann müsste von einer tiefen, möglicherweise unauflösbaren Verbindung zwischen diesem Gestus der Metaphysik und einer Bewegungslogik gesprochen werden, die schließlich im national-sozialistischen Terror gipfeln konnte. Dann würde es keineswegs ausreichen, die Verbrechen des National-

6 Jacques Derrida: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, S. 50.

sozialismus anzuprangern und ihm „Werte“ entgegenzusetzen – bestünden sie nun in der Wiederholung einer bestimmten Idee „des“ Menschen oder „der“ Menschlichkeit. Heidegger wäre vielmehr „beim Wort“ zu nehmen, wenn er das innere Wesen, die „Wahrheit und Größe“ des Nationalsozialismus als „Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen“ zu bestimmen sucht. In gewisser Hinsicht – und jene modischen Begriffe der „Globalisierung“, mit denen diese „Begegnung“ heutzutage gefasst wird, um bestimmte „Bewegungen“ mit unangreifbarer Evidenz auszustatten, müssen hier nicht repetiert werden – wäre dieser Nationalsozialismus nämlich bis heute keineswegs „widerlegt“. Schon gar nicht wäre die Verbindung von planetarischer Technik und neuzeitlichem Menschen unterbrochen, in der er sich, Heidegger zufolge, realisieren sollte. Vielmehr müsste das Denken „des“ Menschen ebenso wie das „der“ Technik sozusagen einer Archäologie ihrer eigenen metaphysischen Voraussetzungen ausgesetzt werden. Die Wege der „abendländischen Ontologie“ ebenso wie die Bewegungslogik, die sich in ihr freisetzen, müssten im Innern der „Technik“ ebenso wie in der Idee „des“ Menschen nachgezeichnet und destruiert werden.

Nun würde es an dieser Stelle zu weit führen, die Wege zu rekonstruieren, die Heidegger von *Sein und Zeit* aus dem Jahr 1927 bis zur *Einführung in die Metaphysik* von 1935 zurückzulegen hatte. Doch immerhin muss in Erinnerung gerufen werden, dass bereits in *Sein und Zeit* eine implizite Bewegungslehre oder Kinetik vorliegt, die sich im Rätselbegriff des „Vorlaufens“ abzeichnete. Das „Vorlaufen in den je eigenen Tod“ ratifiziert hier nicht nur die radikale, die unhintergehbare Vereinzelung des „menschlichen Subjekts“. Vor allem bricht sie mit der Vorstellung dieses „Subjekts“ selbst, und zwar in nicht weniger unhintergehbare Weise. Denn dass ich sterblich bin, ist keine Bestimmung unter anderen, und ebenso wenig ist der Tod etwas, was mir irgendwann einmal bevorstünde. Vielmehr spitzt sich die „Krise“ des abendländischen „Subjekts“ in *Sein und Zeit* deshalb in einzigartiger Weise zu, weil sie die Singularitäten aus dem Tod und damit aus einem Zerbrechen auftauchen lässt, das nicht von anderen für mich übernommen werden kann. „Der Tod“, so heißt es bei Heidegger, „gehört‘ nicht indifferent nur dem eigenen Dasein zu, sondern er *beansprucht* dieses *als einzelnes*. Die im Vorlaufen verstandene Unbezüglichkeit des Todes vereinzelt das Dasein auf es selbst. Diese Vereinzelung ist eine Weise des Erschließens des ‚Da‘ für die Existenz. Sie macht offenbar, daß alles Sein bei dem Besorgten und jedes Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das ei-

genste Seinkönnen geht. Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht.“⁷

Heideggers Abschied vom „Subjekt“ vollzieht sich insofern im Zeichen einer äußersten Vereinzelung oder Singularisierung. Sie soll „unbezüglich“ sein, wie Heidegger versichert, also auf keine vorgängigen Beziehungen mehr zurückgeführt werden können. Doch wird sich dies ohne weiteres halten lassen? Entscheidend zumindest ist, dass diese Singularisierung ihrerseits aus einer Kinetik des „Vorlaufens“ erst hervorgeht. Erst im *Vorlaufen* nämlich soll sich verstehen lassen, was als Unbezüglichkeit des Todes zum „Dasein“ vereinzelt. Erst eine bestimmte Kinetik oder Bewegungsweise also versetzt den Vereinzelten in den Stand seines „eigensten Seinkönnens“. Und dies trägt den Wegen und Bewegungen Heideggers von Anfang an eine tiefe Zweideutigkeit ein. Einerseits nämlich widerfährt der Tod den Singulären, ereignet er sich als ein Zerschneiden, das jedes Können aussetzen lässt. Nicht umsonst spricht Heidegger von einer „Geworfenheit“ in den Tod, die in präziser Weise einer transzendentalen Ohnmacht entspricht. Der Tod ist nichts, was einem „Können“ unterstünde, und insofern beschreibt er auch einen „ungangbaren Weg“. Es sei denn, andererseits, dieser ungangbare Weg wäre von Anfang an in eine spezifische Bewegung versetzt oder übersetzt worden – in jene Kinetik des „Vorlaufens“ nämlich, in der sich das „Dasein“ als „Da eines Seins“ *erschließen* und eigens ergreifen soll. Aber dann wäre die Singularität auch nicht mehr irreduzibel. In bestimmter und durchaus fragwürdiger Weise wäre sie ihrerseits aus einem Vorlaufen oder aus einer bestimmten Kinetik abgeleitet.

Spätestens hier kündigt sich deshalb die Frage der Techniken ab, die derart in Bewegung versetzen und die radikale Vereinzelung erst freisetzen. Und nicht weniger sensibel wird man auf die Mehrdeutigkeiten des „Schließens“, „Er-Schließens“ und „Ent-Schließens“ zu achten haben, das bei Heidegger nicht von ungefähr eine prominente Rolle spielt, vor allem in der „Entschlossenheit“. Zunächst nämlich bezeichnet die „Entschlossenheit“ ein sprachliches Privativum, also einen Entzug: das Entschließen als ein Auf-Schließen nämlich, als Öffnung oder Entriegelung. Und doch – ebenso, wie sich der ungangbare Weg bei Heidegger sofort in eine Bewegung übersetzt hatte, wie sich die Ohnmacht also kinetisch in das „eigenste Seinkönnen“ verschiebt, verschiebt sich in *Sein und Zeit* die „Entschlossenheit des Daseins“ seinerseits in eine Entschlossenheit, die auf etwas zielt: in eine Entschlossenheit nämlich, die sich *zu etwas* entschließt oder zu allem entschlossen ist.

7 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 1979, S. 263.

Um dieses Ineinanderspiel von Wegen und Bewegungen eingehender zu verstehen, das sich hier abspielt, wird man jedoch noch einen weiteren Schritt ins Ungangbare gehen müssen. Das „Mitsein mit Anderen“ klang in der erwähnten Passage aus *Sein und Zeit* bereits an. Dieses Mitsein „versagt“, so war zu erfahren, wo es um das „eigenste Seinkönnen“ geht; denn der je eigene Tod kann von einem anderen nicht übernommen werden. Doch mit jener sprachlichen Sensibilität, die gerade bei Heidegger gelernt werden kann, wäre deshalb das unscheinbare Partikel des „Je“ zu befragen, das Heidegger bekanntlich nicht nur an dieser Stelle kultiviert. Zeigt es nicht bereits an, dass der Tod nicht einzig ist, sondern der Tod „je schon“ geteilt ist in meinen Tod und den des Anderen? Und ist es phänomenologisch tatsächlich zwingend, vom „Je“ dieser Teilung ohne weiteres in das „Je Meine“ überzugehen? Spricht dieser Übergang ins Meine, ins Eigene oder die Eigentlichkeit nicht vor allem von einer Unmöglichkeit oder Ungangbarkeit, die noch weiter reicht – nämlich in die Unmöglichkeit, *den Tod des Anderen zu übernehmen*? Und geht die Bewegung Heideggers, die Kinetik des Vorlaufens in den „je eigenen Tod“ deshalb nicht wie aus einer Abwehr hervor, die sich zuvor des Tods des Anderen entledigt hat? Oder was – so könnte phänomenologisch gefragt werden – bleibt das Dasein dem Anderen irreduzibel schuldig, indem es sich dessen Anspruch entzieht und sich ins „je Eigene“ kehrt?

Wie gesagt, solche Fragen können hier nur angedeutet werden. Entscheidend ist, dass sich bereits in *Sein und Zeit* der „ungangbare Weg“ in die Kinetik einer Bewegung übersetzt haben musste, die aus einem vorgängigen Ausschluss des Anderen hervorgeht. Der Bewegungslehre trägt sich auf diese Weise eine Architektur ein, in der das „Je“ des Anderen dem Da-Sein oder die Ethik der Ontologie unterworfen bleibt. „Das Gewissen“, so akzentuiert Heidegger nicht von ungefähr, „ist der Ruf der Sorge aus der Unheimlichkeit des In-der-Welt-seins, der das Dasein zum eigensten Schuldigseinkönnen aufruft.“⁸ Unheimlich, so erfahren wir nämlich, sei das nackte In-der-Welt-sein als Unzu Hause, als Unheimliches und Unvertrautes. Unheimlich sei, dass sich das Dasein ans Besorgen und Mitsein verliere, während es aus diesem Selbstverlust nur als Ruf eines Gewissens auf sich zurückkommen könne, der das Dasein ins eigenste Sein-Können zurückrufe. Definitiv wird das Gewissen hier zu einer Instanz, die mit dem Ausschluss des Anderen abschließt. Denn irreduzibel trägt sich dem Dasein Heideggers mit dem Unheimlichen des Gewissensrufs eine zirkuläre Bewegung ein, die nur vorläuft, um ins Eigenste zurückzukehren. „Der Erschließungscharakter des Ru-

8 Ebd., S. 289.

fes“, so hebt Heidegger in einer Terminologie des Fernmeldewesens hervor, „wird erst voll bestimmt, wenn wir ihn als vorrufenden Rückruf verstehen“.⁹

Acht Jahre später, im Jahr 1935, wird dieser technische Rückruf nämlich eingetroffen sein. Nunmehr, in der *Einführung in die Metaphysik*, geht es um das, was „der Mensch“ sei. Und nunmehr wird das Unheimliche zu dessen eigenster Wesensbestimmung, wie Heidegger ausdrücklich hervorhebt: „Der Spruch: ‚der Mensch ist das Unheimlichste‘ gibt die eigentliche *griechische* Definition des Menschen.“¹⁰ Insofern steht das *Unheimliche* ganz im Horizont dessen, worauf jetzt abgesehen werden soll. Es ist es das, was Heidegger in den Blick nehmen will, um der „Wahrheit und Größe der nationalsozialistischen Bewegung“ innezuwerden. Im „Unheimlichen“ soll aufgesucht werden, was es erlaubt, diese „Bewegung“ einer „Begegnung“ von planetarischer Technik und neuzeitlichem Menschen auszusetzen. Und nachdem er sich zunächst von der freundlich zugewandten Göttin des Parmenides in den „Dreiweg“ von Sein, Nicht-Sein und Schein hatte einweisen lassen, widmet er sich nunmehr jenem Chorlied aus der *Antigone*, in dem über die griechische Wesensbestimmung „des Menschen“ verfügt worden sei:

„Vielfältig das Unheimliche, nichts doch
über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.
Der fährt aus auf die schäumende Flut
beim Südsturm des Winters
und kreuzt im Gebirg
der wütiggeklüfteten Wogen.
Der Götter auch die erhabenste, die Erde,
abmüdet er die unzerstörlich Mühelose,
umstürzend sie von Jahr zu Jahr,
hintreibend und her mit den Rossen
die Pflüge.“¹¹

Man könnte sich an dieser Stelle, und dies gewiss nicht zum letzten Mal, einem gewissen Übersetzungsproblem stellen, das Heidegger aufgibt. Zwar kann das griechische *deinón*, das im Chorlied der *Antigone* auftaucht, auch das „Unheimliche“ bedeuten. Und doch, eher noch ist es das „Ungeheure“, das „Gewaltige“ oder das „Überwältigende“ – und insofern oder *dann auch* das „Unheimliche“. Man könnte also die Frage aufwerfen, welche Wege der Übersetzung es Heidegger vorschreiben,

9 Ebd., S. 280.

10 Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, S. 116.

11 Ebd., S. 112.

hier zwingend von jenem „Unheimlichen“ zu sprechen, das den griechischen Menschen nicht nur in Bewegung versetzen, sondern sein Wesen mit dem *deinón* geradezu in eins setzen soll. Aus der Perspektive von *Sein und Zeit* gelesen, mögen die Gründe immerhin nachvollziehbar sein. Bereits hier hatten sich die Konturen eines gewissen „Dreiwegs“ abgezeichnet, aus dem auch das „Unheimliche“ aufstieg. Die Verlorenheit des In-der-Welt-seins, die Verlorenheit ins „Man“, zu dem das Mitsein anderer verfällt, korrespondiert ganz der Sphäre des Scheins oder Dahintreibens. Der Weg des Seins dagegen führte als Kinetik des Vorlaufens in das eigenste Sein-Können des Daseins ein. Stillschweigend jedoch und ohne dass es zu Wort hätte kommen können, hatte sich in der Topografie von *Sein und Zeit* bereits ein „dritter Weg“ abgezeichnet, der allerdings zurückgewiesen wurde. Denn so sehr mein Tod mich vereinzelt, so wenig ist mein Tod einzig. In einem Sinn, der *ontologisch* freilich nicht mehr aussagbar ist, geht meine Vereinzelung also daraus hervor, den *Tod des Anderen* nicht übernehmen zu können. Dieser Abgrund kann nicht überbrückt werden, er lässt sich von keiner Kinetik des Vorlaufens einholen. Und muss ein „Gewissen“, das seine Eigentlichkeit nur ergreifen kann, indem es den Anderen abweist, nicht einem Gestus der Selbstermächtigung verfallen, in dem das Uneinholbare als „Unheimliches“ wiederkehrt und umgeht? Wird damit das „Unheimliche“, in dem sich die Abwehr einer uneinholbaren Differenz wiederholt, nicht zu etwas, was „nicht geheuer“ ist? Was aber deshalb als „Ungeheures“ auch alle Phantasmen des Überwältigenden und Großen aufruft?

Was diese „Größe“ angeht, so war von ihr allerdings schon in der *Rectoratsrede* von 1933 die Rede gewesen, in der es unter Rückgriff auf die „Vorsokratiker“ auch um die „Größe des Anfangs“ ging.¹² Dieser *Anfang* sollte nämlich niemals etwas gewesen sein, dem man den Rücken kehren könnte, um ihn geraden Weges hinter sich zu lassen: „Der Anfang“, hatte Heidegger hier erklärt, „ist noch. Er liegt nicht *hinter uns* als das längst Gewesene, sondern er steht *vor* uns. Der Anfang ist als das Größte im Voraus über alles Kommende und so auch über uns schon hinweggegangen. Der Anfang ist in unsere Zukunft eingefallen, er steht dort als die ferne Verfügung über uns, seine Größe wieder einzuholen.“¹³ Auch hier rechnet Heidegger also ausdrücklich mit einer Topografie des „Dreiwegs“. Der Anfang ist nicht einfach Anfang einer Bewegung, der sich fixieren ließe. Er hat sich von Anfang an sich selbst entzogen. Er markiert eine Differenz zu sich selbst, und nur deshalb kann er in die Zukunft „einfallen“. Aber was könnte dafür eintreten,

12 Martin Heidegger: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34, Frankfurt/M.: Klostermann 1983, S. 12.

13 Ebd., S. 12f.

dass der sich selbst entzogene Anfang in dieser Zukunft so etwas wie eine „volle Präsenz“ erhalten wird? Wird man nicht vielmehr – allen Versicherungen zum Trotz, die Heidegger ansonsten geben mag – einräumen müssen, dass dieser „Anfang“ zwar *einfällt*, doch mit einer Zukunft deshalb keineswegs schon *zusammenfällt*, die sich einholen oder ins Eins holen ließe? Wiederholt sich im *Entzug* dieses Anfangs nicht vielmehr jene winzige, aber ausschlaggebende Differenz, über die das Eigene oder Eigentliche des „Daseins“ ebenso wenig Macht hat wie eine „Begegnung“, in der sich eine „Bewegung“ zur „Größe und Wahrheit“ ihrer eigenen Zukunft aufschwingen soll?

Entscheidend bei Heidegger jedenfalls ist, dass sich der „Anfang“ als etwas wiederholt, was als dessen Größe *eingeholt* werden soll. Der Anfang wird *gestellt*, so wie man einen Flüchtigen stellt; doch gleichzeitig so, wie man etwas aufbaut, errichtet, aufstellt. Die ferne Verfügung, von der Heidegger spricht, ist von hier aus immer mehrfach konnotiert. Einmal so, dass ins *Eins* geholt werden muss, was als Anfang groß ist; und ein andermal so, dass eingeholt werden muss, was flieht, was sich zeitlich und räumlich entzieht, indem es über uns hinweggegangen und in unsere Zukunft eingefallen ist, ohne sich dort stellen zu lassen. Um in dieses *Eins* zu *holen*, bedarf es immer einer gebieterischen identifikatorischen Hast, wie Lacan vielleicht sagen würde. Und muss das nicht umso mehr dazu herausfordern, diesen „Anfang“ selbst als Differenz zu befragen, die sich ins Eigene oder Eigentliche ebenso wenig wird kehren lassen wie das „Je“ des Anderen? Diese Differenz des Anfangs zu sich muss sich jedem „Anfang“ bereits entzogen haben, der sich fixieren oder ins Werk setzen ließe, und zwar von Anfang an. Die „Frühe dieses Anfangs“, deren Größe Heidegger nicht müde wird, als dessen „Größe“ zu beschwören, würde als *Differenz zu jedem Anfang* insistieren, als anfangsloser Anfang also oder als *Ur-Sprung* im Wortsinn. Und wiederholt sich nicht gerade *darin* der Zuspruch jener freundlich zugewandten Göttin, aus deren Schiedsspruch die *dike* zum entrückten Reisenden im Lehrgedicht des Parmenides spricht?

Zu Recht stellen Gilles Deleuze und Félix Guattari deshalb einerseits fest: Heidegger wollte „zurück zu den Griechen, und zwar über die Deutschen, im schlimmsten Moment ihrer Geschichte: Was gibt es Schlimmeres, so Nietzsche, als vor einem Deutschen zu stehen, wo man einen Griechen erwartete?“¹⁴ Und doch, nicht weniger und allen Versicherungen Heideggers zum Trotz hat sich diese *dike* einer uneinholbaren Differenz auch seiner *Einführung* eingeschrieben, und zwar unauslösch-

14 Gilles Deleuze/Félix Guattari: Was ist Philosophie?, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, S. 126.

lich. Es insistiert in der uneinholbaren Insistenz des Anderen, die jeden Ur-Sprung durchkreuzt. Das unheimliche Wesen, das als griechisch verstandener „Mensch“ aufbricht, gewalttätig und niederwerfend, wie Heidegger feierlich hervorhebt, bleibt in der *Einführung* umso unentrinnbarer der Fügung einer *dike* ausgesetzt, die ihn mit Notwendigkeit stürzen lässt. Und wie könnte es anders sein? Nie wird das unheimliche Menschenwesen aus einem bereits Vertrauten, Heimischen aufgebrochen sein, um sich in das Unvertraute der Fremde zu begeben. Denn der Anfang ist nicht, und wo immer er sich sistieren will, spricht aus ihm das Unheimliche, zu dem sich eine Differenz verschleißt, die jede Möglichkeit eines Einholens und Stellens überfordert. Gewalttätig und niederwerfend, wie Heidegger deshalb beschwörerisch festhält, muss die Unheimlichkeit des Menschenwesens diesen Anfang deshalb selbst erst ins Werk setzen. Es soll die Zukunft stellen und erobern, aufrichten und erbauen. Hochfahrend spricht Heidegger von jenen, die

„als Gewalttätige Gewalt brauchen und Hochragende werden im geschichtlichen Sein als Schaffende, als Täter. Hochragend in der Geschichtsstätte, werden sie zugleich *ápolis*, ohne Stadt und Stätte, Ein-same, Un-heimliche, ohne Ausweg inmitten des Seienden im Ganzen, zugleich ohne Satzung und Grenze, ohne Bau und Fug, weil sie *als* Schaffende dies alles je erst gründen müssen.“¹⁵

Hier jedoch zeichnet sich eine doppelte Frage oder ein dreifacher Schiedsspruch ab. Denn hat sich diese Stättelosigkeit der Schaffenden ohne Satzung und Grenze, ohne Bau und Fug nicht bereits einer Ordnung des Scheins unterstellt? Versetzt es sie nicht selbst in eine äußerste Nähe zu jenen, denen die Göttin des Parmenides zu Beginn attestierte, Machtlosigkeit lenke ihren Verstand und lasse sie dahintreiben wie Völkerschaften, die nicht zu urteilen verstehen? Lässt sich der Weg des Seins und der des Scheins also tatsächlich noch scharf unterscheiden, wie Heidegger unterstellt, wenn das Schaffen selbst nur wie eine haltlose Entscheidung aus einem stättelosen Dahintreiben auftaucht? Satzung und Grenze müssen, wie Heidegger erklärt, von den Schaffenden erst gegründet werden. Aber bedeutet dies nicht, dass sie selbst aus der Stättelosigkeit hervorgehen, einer puren Entscheidung oder Dezision gleich, in der die „Zukunft“ usurpiert wird? Man wird die Phantasmatik dieser Vorstellungen jedenfalls auch heute nicht völlig unvertraut finden, und insofern steht der Bruch mit Heideggers Nationalsozialismus immer aus. Zwar hat sich eine solche Phantasmatik mittlerweile in andere Wege und Bewegungen der Sprache übersetzt, wo sie die Einzelnen etwa auf ihre

15 Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, S. 117.

„Zukunftsfähigkeit“ hin taxiert und abrichten will, um sie beispielsweise „fit für die Zukunft“ zu machen. Unabtrennbar jedoch, so scheint es, begleitet sie eine Bewegungslogik, die aus einer ontologischen Topografie okzidentaler Wege hervorgeht. Denn stets kehrt sie sich ins Eigene, in die Aneignung der Eigentlichkeit; und immer muss diese Bewegung zuvor verworfen haben, was als Differenz des Anderen Eigenes nicht sein wird. Dieser Weg der Differenz nämlich bleibt ontologisch unzugänglich. Aber gerade deshalb stößt über ihn auch jene *dike* zu, die keinem Können einer Bewegung untersteht. Gerade *darin* nämlich durchkreuzt sie jede Bewegung, in der die Unheimlichkeit unheimlichen Wesens begriffen ist. Mehr noch: es verurteilt den derart Schaffenden, wie Heidegger selbst hervorhebt, zum Untergang: „Der Untergang ist ihm das tiefste und weiteste Ja zum Überwältigenden. Im Zerbrechen des gewirkten Werkes, in jenem Wissen, dass es ein Unfug ist und jenes *sárma* (Misthaufen), überlässt er das Überwältigende seinem Fug.“¹⁶

Und deshalb wird *anders* als bei Heidegger oder nach einem *anderen Anfang* der Unterscheidung von Sein und Schein gefragt werden müssen. Wird sich deren Differenz nicht vor allem in der *dike* jenes dritten, ungangbaren Wegs *selbst* zutragen oder ereignen müssen? Eines Weges, der eben keinem Können, sondern einer ontologisch unverfügbaren Ohnmacht des *Empfangens* entspricht? Dieses Empfangen bestünde in einer Passivität, der keine Aktivität und kein Vermögen mehr korrespondiert. Diese Passivität ereignet sich vielmehr immer schon als ein Aussetzen, das den parmenideischen „Weg des Seins“ skandiert und jede Möglichkeit einer Bewegung aus dieser Skansion hervorgehen lässt, *vor* jedem ihrer Anfänge. Darin allerdings besteht die Schwierigkeit, wie Philippe Lacoue-Labarthe notiert. „Die Schwierigkeit liegt, wie immer, im Denken einer ursprünglichen Nachträglichkeit oder vielmehr darin, dass der Ursprung entsprungen, von Anfang an geteilt und im Verzug, in *différance* zu denken ist.“¹⁷

Diese *différance* hat nämlich nicht nur mit jedem Anfang und mit jeder Bewegung einer Zukunft gebrochen, die sich im Namen des „Anfangs“ würde einholen wollen. Zugleich oder von Anfang an bricht sie mit jeder Affektenlehre, von der anfangs die Rede war, als Heidegger vom „Sturm“ sprach, der den Denkenden auf dem „Weg des Seins“ beflügele. Der Sturm und die Größe stehen nicht von ungefähr auch am Ende der *Rektorsrede* von 1933, wo Heidegger Platons *Politeia* zitiert: „*tà [...] megála pánta episphele*“. Heidegger übersetzt: „Alles Große

16 Ebd. S. 125.

17 Philippe Lacoue-Labarthe: Die Fiktion des Politischen. Heidegger, die Kunst und die Politik, Stuttgart: Edition Patricia Schwarz 1990, S. 124.

steht im Sturm.“¹⁸ Derart konnte sich der „Sturm“ und die „Größe“ also zur Sturmabteilung der Philosophie formieren. Aber *sphállein* oder *episphállein* bedeuten gerade nicht, im Sturm zu stehen, sondern anfällig zu sein; und *tò sphalerón* ist das Glatte, das Trügerische und Verführerische. Das Große steht also nicht im Sturm; es ist anfällig, vom Absturz bedroht, denn seine Bahn ist glatt, trügerisch und verführerisch. Jede Bewegung, die sich in der Begegnung von planetarischer Technik und neuzeitlichem Menschen ihrer eigenen Wahrheit und Größe würde versichern wollen, wäre deshalb „von Anfang an“ zum Untergang verurteilt gewesen. Und dies bejaht zu haben, durch einen allerdings unvermeidbaren Übersetzungsfehler hindurch, hat die „Wege Heideggers“ mit der „nationalsozialistischen Bewegung“ verschränkt.

Die Differenz am Anfang oder die Differenz *zu* jedem Anfang dagegen nötigt zu einer anderen Lektüre. Sie sperrt sich jeder Einkehr ins „je Eigene“ oder „Eigentliche“. Sie kehrt sich nicht ins „Sein“, sondern bricht mit der Ontologie im Zeichen einer Ethik des *Anderen*. Und mit diesem unmöglichen Schluss will ich schließen, denn in ihm kündigt sich ein bestimmter Pluralismus an. Das letzte Wort soll also Emmanuel Levinas haben, der in seiner Phänomenologie einer *Zeit des Anderen* schrieb: „Es handelt sich weder darum, eine Reihe von Widersprüchen zu durchlaufen, noch darum, sie zu versöhnen, indem man die Geschichte anhält. Wir möchten uns im Gegenteil auf den Weg machen auf einen Pluralismus zu, der nicht in einer Einheit fusioniert; wir möchten, wenn dies gewagt werden darf, mit Parmenides brechen.“¹⁹

Literatur

- Derrida, Jacques: Vom Geist. Heidegger und die Frage, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: Was ist Philosophie?, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996.
- Heidegger, Martin: Einführung in die Metaphysik, Tübingen: Niemeyer 1987.
- Ders.: Sein und Zeit, Tübingen: Niemeyer 1979.
- Ders.: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34, Frankfurt/M.: Klostermann 1983.
- Lacoue-Labarthe, Philippe: Die Fiktion des Politischen. Heidegger, die Kunst und die Politik, Stuttgart: Edition Patricia Schwarz 1990.

18 Martin Heidegger: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, S. 19.

19 Emmanuel Levinas: Die Zeit und der Andere, Hamburg: Meiner 1984, S. 19.

Levinas, Emmanuel: Die Zeit und der Andere, Hamburg: Meiner 1984.
Parmenides: Fragment 4-9, in: Jaap Mansfeld (Hg.), Die Vorsokratiker.
Griechisch/Deutsch, Stuttgart: Reclam 1987.