

Das Unheimliche Heideggers

Tod

In einer Art unausgesetzter Meditation hat Heidegger in *Sein und Zeit* das Unheimliche eines Un-Zuhause thematisiert, das dem Dasein im »Ruf seines Gewissens« widerfährt. »Dasein« ist Name einer Singularität, die jeder transzendentalen Sicherung verlustig ging. Seitdem eine Metaphysik zerfiel, die das Zusammen der Vielen in einer Welt des Intelligiblen hatte stabilisieren wollen, wurde zum Signum der Situation, was der frühe Lukács deren transzendente Obdachlosigkeit genannt hatte: jene Vertreibung, die alles Heimisch-Sein vom Unheimlichen gezeichnet sein lässt. Im Zeichen dieser Vertreibung kann es nicht mehr darum gehen, eine Wesenschau zu vollenden, das Ende der Philosophie einzuleiten oder mit diesem Enden abzuschließen. Was bleibt, das ist, die Metaphysik sich *wiederholen* zu lassen. Nicht, weil sich in der Wiederholung eine Wahrheit preisgeben würde, die der Metaphysik immer immanent gewesen, in ihr jedoch nie manifest geworden wäre. Vielmehr spricht die Wiederholung innerhalb der Metaphysik von dem, was sich in ihr doch nicht sagen lässt, und deshalb kann sich Heideggers Denken als deren Archäologie einführen. Seine Meditation berührt die Voraussetzungen, aus denen Idee, Substanz, Geist oder Subjekt auftauchen konnten, um eine Welt für sich zu beanspruchen. Was eine Welt-Anschauung ist, lässt sich hier lernen wie nirgends sonst. Denn dieses Schauen ist nicht nur problematisch und fragwürdig, sondern unmöglich geworden. Und dies verlangt nach einer Destruktion der Konstellationen, in denen es sich zutragen konnte.

Auch, wenn das Ende bereits über sich hinaus ist, oder vielmehr *gerade* dann, wenn es über es hinaus ist, bleibt es dem Denken aufgegeben. Es bleibt »Aufgabe einer historischen Destruktion der Geschichte der Philosophie«¹, jenen Abschied zu *nehmen*, der sich in der Philosophie stets mit-bedeutet hatte. Diese Hinnahme des Abschieds wird darin bestehen, für einen Unterschied empfänglich

1. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 392.

zu werden, aus dem die Philosophie spricht, ohne ihn denken zu können. Es bedeutet, sich jener »ontologische Differenz« auszusetzen, die das Sein einem jeden Denken des Seienden entzogen sein läßt. Zunächst also: Sein »ist« nichts Seiendes. Virulenter aber noch als diese Differenz ist, was sich in ihr freisetzt. Denn »Sein« ist auch kein Substantiv, das – im Wortsinn eines *substare* – »unterhalb« des Seienden stehen könnte, um ihm so etwas wie eine Synthesis des Mannigfachen zu bieten. Es ersetzt also nicht, was als Idee, Substanz, Geist oder Subjekt hatte gedacht werden sollen. Es ist im präzisen Sinn Zeit-Wort, das alles, was sich als Phänomen gibt, aus einer Zeitlichkeit gewärtigt, die ihrerseits nicht »ist«. Es ist ein »Zeitigen dieser Zeitlichkeit«; und das einzigartige Gewicht, das Heidegger dem Tod beimißt, findet hier seinen ontologischen Sinn. Denn dem Dasein geht es in seinem Sein um es selbst. Darin ist es nicht nur dem Tod ausgesetzt. Es »ist« *wesentlich dieses Ausgesetzt-Sein*. Insofern eröffnet sich die Seinsfrage im Horizont einer Zeitlichkeit, die »selbst zur Verfassung des Seienden gehört, das wir Dasein nennen«². Diese Endlichkeit enthebt das Dasein jedes Vermögens, das ihm die philosophische Tradition attestiert hatte. Es »ist« in gewisser Weise die Ohnmacht des Todes. Der Tod ist seine innerste wie äußerste Möglichkeit. Aber indem er Möglichkeit einer Unmöglichkeit von Da-Sein ist, bricht er mit allem, was die Tradition als »Subjekt« hatte denken wollen. Deshalb wird ein Denken, das diese Ohnmacht auf sich nehmen wird, keine Philosophie und kein Denken eines »Subjekts« mehr sein können. Vielmehr setzt die Wiederholung der Philosophie als Denken des Daseins ein, und zwar im Horizont einer Frage seiner »Eigentlichkeit«. »Eigentlich« ist Heidegger zufolge jene Ohnmacht im Vorzeichen des Todes, die unteilbar ist und deshalb von keinem anderen Dasein stellvertretend für das eigene übernommen werden kann. Diese nicht-substituierbare, nicht-teilbare Möglichkeit des eigenen Tods ist auch nicht, was das Dasein »irgendwann« einmal betreffen wird. Er ist, was das Dasein »eigentlich« auszeichnet: eigenste und nicht-hintergehbare, unüberholbare Möglichkeit dieses Daseins. »Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Sein-können bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens. Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es *völlig* auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen. So sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge zu ande-

2. Ebd., S. 231.

rem Dasein gelöst.«³ Sich bevorstehend also und unüberholbar. Darin beruht, was Heideggers Singularität genannt werden könnte: Abgebrochen-Sein aller Beziehungen und nicht weniger Bruch des Daseins in sich. Die transzendente Obdachlosigkeit des Denkens gibt so eine Singularität frei, die nicht etwa nur dem Tod ausgesetzt ist, sondern jene Aussetzung »selbst« ist, die Heidegger »Geworfenheit« nennt.

Und doch, wenn der Tod »je« eigen ist, so kann es nicht *einen einzigen* Tod geben. Es gibt nur je-weils andere Tode und meinen *als* einen anderen. In »den« Tod muß sich stillschweigend bereits eine Alterität eingetragen haben, die den gebrochenen Horizont erschüttert, in dem sich Heideggers »Eigentlichkeit« fundieren will. Anders oder genauer: sollte sich das »letzte Wort«, das eine Destruktion der Philosophie sprechen könnte, tatsächlich auf die Nicht-Substituierbarkeit des *eigenen* Todes zurückziehen können, so müßte diese Nicht-Substituierbarkeit ihrerseits unersetzbar oder einzig sein, um »letztes Wort« bleiben zu können. Es könnte dann nur *einen* Tod geben. Um im Sinn Heideggers von dessen Nicht-Ersetzbarkeit sprechen zu können, würde es also nicht genügen, daß meine eigenste Möglichkeit in meinem Sterblich-Sein besteht. Es müßte sich zeigen lassen, daß ich Einziger darin bin, sterblich zu sein, und das hieße auch: daß ich *als Einziger* sterblich bin und damit einzig. Aber dies wäre selbstwidersprüchlich, denn ich kann nicht als einziger einzig sein. Alle Einzigkeit setzt Andere voraus, eine Teilung und Verteilung, die »uns« als radikal Vereinzelte *gemeinsam* »sein« läßt. Diese »Gemeinsamkeit«, Berührung aus unüberbrückbarer Ferne, ist keine Bestimmung dieser Gemeinsamkeit. Der Entzug ihrer Bestimmung ist vielmehr unhintergebar, und unüberhörbar demonstriert sich das im Partikel des »Je«, das Heideggers Duktus kultiviert. Denn hat das »Je« etwa nicht schon auf Andere, auf mich als Anderen unter Anderen verwiesen, *bevor* das »Eigene« ins Spiel kommen kann? Geht ihm nicht eine Pluralität voraus, die sich erst nachträglich soll aneignen lassen können? Welchen andern, freilich nicht zeigbaren »Sinn« sollte das »Je« haben, wenn nicht den, dem Denken mit dem Tod des »je« *einen* auch den des »je« *anderen* zuzumuten? Gewiß, diese Alterität wäre nichts, was sich als Eigenes aneignen ließe. Um so disparater aber hat sich deshalb im »Je« schon ein Unterschied angemeldet, der nicht mit jener Spaltung zusammenfällt, die Heidegger zufolge das Dasein auszeichnet. Vielmehr handelt es sich um einen Einschnitt, der den eigenen Tod erst *im Unterschied zum Tod eines Anderen* nicht-sub-

3. Ebd., S. 250.

stituierbar macht. Es ist deshalb nicht die Nicht-Substituierbarkeit des Eigenen, sondern die Nicht-Substituierbarkeit eines anderen Unterschieds, der das Eigene »je schon« vom Anderen getrennt haben muß. Es wäre jener Bruch, der das Symbol auszeichnet. Es »ist« *symbolon*, Gastmarke, indem sich deren Partikel um einen Riß fügen und so die Möglichkeit einer Partizipation erst chiffrieren: »Symbol« ist, was über einen Bruch am Offenen partizipiert und so zur Chiffre wird.«⁴

Um so weniger aber ist die Nicht-Substituierbarkeit die Lösung von jeder Beziehung zu Anderen oder – wie Heidegger in einer Sprache finanzieller Transaktionen sagt – von allen »Bezügen«. Heideggers Loslösung oder Absolution des Daseins hat das »Je« vergessen, das sein eigener Duktus beschwört. Offenbar ist dessen *télos* das Eigene, und deshalb inszeniert es den folgenreichen Rückzug des »Je«. Im »Je« markierte sich, daß die Nicht-Substituierbarkeit nicht einfach, sondern geteilt ist. Nicht nur ich bin sterblich, sondern auch der Andere. Nicht nur ich bin meinem Tod ausgesetzt, sondern der Andere einem anderen. Es gibt einen und einen anderen unverortbaren Platz des »Bevorstehens«. Gewiß, der Tod hat das Dasein gespalten, ausgesetzt, sich selbst uneinholbar gemacht. Aber diese Spaltung einer Immanenz wiederholt nur eine andere, die ihm als ganz anders uneinholbare Differenz gleichsam vorgegeben ist: diejenige, die den Tod des Anderen nicht-substituierbar macht. Die Lücke, die hier aufreißt, ist nicht ins Eins holbar. Sie macht weder den Platz des Einen einzig noch den des Anderen. Sie enteignet sie ihrer Einzigkeit. Sie teilt den Platz »je« auf eine Weise, die Singuläre als plural angrenzen oder sich einander als Sterbliche aussetzen läßt – als *Trauer um den Anderen*. Das »fundamentalontologische« Vergessen des »Je« ist also nicht nur der Verlust dieser Trauer. Es ist die Homogenisierung einer Teilung, die sich in ihm als Alterität vorausgeschickt haben muß. Insofern ist es gleichbedeutend mit einer Einebnung der Differenz des Anderen. Es glättet oder vergißt einen Bruch, der vorausgesetzt sein muß, damit mein Tod »je eigener« sein kann. Und insofern führt sich an diesem Ort eine Unschärfe ein, die alle Ontologie des Daseins bereits ins *Zwielicht* des Eigenen getaucht hat. Die Ontologie kreist um die Konstruktion einer Nicht-Substituierbarkeit, die ihrerseits schon Substitut ist. Denn sie hat sich an den unverortbaren Platz geschoben, der sich im Tod des Anderen nur symbolisieren ließe. Der eigene Tod wird bei Heidegger zur Metapher, über die sich *jeder* Tod, *jeder* andere Tod, *jede* Möglichkeit von Dasein, Welt und Anderem eröffnen sollen. Dieser Tod beschreibt eine Tilgung des Symbo-

4. Hans-Dieter Bahr: *Die Sprache des Gastes*, S. 233.

lischen, das die Partikularität des Einen wie die des Anderen erst im Bruch des Partikularen sich abzeichnen läßt. Tilgung der Trivialität also, daß mein Tod einzig nur im Zeichen meiner Trauer um den Tod des Anderen sein kann: »Was wirklich unsere Zerrissenheit ausmacht, ist die Darstellung der Endlichkeit in der Gemeinschaft und durch sie – die Darstellung meiner dreifachen Trauer: Trauer um den Tod des anderen, Trauer um meine Geburt und Trauer um meinen eigenen Tod. Zur Gemeinschaft gehört diese dreifache Trauer (ich würde nicht unbedingt behaupten, sie sei diese dreifache ›Trauerarbeit‹, zumindest ist sie nicht nur dies: es gibt da in dieser trauernden Gemeinschaft etwas Weitreichenderes und weniger Produktives.«⁵

In folgenreicher Weise trägt das Vergessen dieser Alterität dem Zeitwort *Sein* eine Hierarchie ein, die seine ganze Architektur beherrschen wird. Sobald sich das Eigene im Horizont dieses Vergessens zu fassen sucht, erscheint ihm die Alterität vor allem als Gefahr, sich in ihr zu verlieren. Geworfen, so Heidegger, sei das Dasein, doch darin erst sei es ihm auch möglich, eigentlich zu sein. Die abgewiesene Alterität wird hochfahrend ins »Man« abgedrängt, in den Bezirk der Möglichkeit verschoben, sich ans »Man« zu verlieren und damit zu »verfallen«. Diese Opposition von Eigentlichkeit und Verfallen, in der sich die Ontologie einrichten will, ist jedoch nicht ursprünglich. Sie geht aus einem Vergessen des »Je« hervor, das den Anderen in Bezirke des »Man« abdrängt. Die ontologische Konstellation, die sich damit einstellt, folgt Figuren einer Abwehr. Sie schreibt sich als Signum einer Instanz, die sich gegen das Abgedrängte errichtet und eine komplexe Ökonomie des Drängens, Andrängens und Verdrängens einsetzt. Stillschweigend unterstellt sie, daß die Beziehungen des Einen und des Anderen vom »Je« nicht skandiert sind. Nur so läßt sich beschwörerisch schärfen, was Heidegger als »eigentlich« ins ungreifbare Zentrum seiner Meditation rückt. Das Vergessen des »Je« muß jene Differenz *erarbeitet* haben, die sich dann als ekstatisches Vorlaufen in den eigenen Tod ereignen wird. Um so weniger aber sind »Eigentlichkeit« und »Verfallen« deshalb »ursprüngliche« Opposition. Diese Opposition ist nachträglich, stellt sich im Vergessen des *symbolon* erst her, und dies allerdings disponiert sie zur Wiederkehr des Verworfenen. Wenn sich in Heideggers Phänomenologie der Zeit die Unmöglichkeit eines Gleichzeitig-Seins mit dem Anderen anzeigt, so nur, weil die Frage bereits umgangen wurde, worin das »Je« des Anderen die Zeit des Einen unterbrochen haben muß. Sie setzt sich dem Entzug einer Zeit nicht aus, der sie als Zeit auf den Einen erst zukommen läßt.

5. Jean-Luc Nancy: *Die undarstellbare Gemeinschaft*, S. 66f.

Das Fehlen dieser Frage aber ist im strengen Sinn unheimlich. Sie läßt etwas hinzukommen, was zunächst im Blick auf die Uhr als ihr eigenes Fehlen und Verfehlen wiederkehrt: »Gerade das Dasein, das mit der Zeit rechnet, mit der Uhr in der Hand lebt, dieses mit der Zeit rechnende Dasein sagt ständig: ich habe keine Zeit. Verrät es damit nicht sich selbst in dem, was es mit der Zeit macht, sofern es ja selbst die Zeit ist? Die Zeit verlieren und sich dazu die Uhr anschaffen! Bricht hier nicht die Unheimlichkeit des Daseins auf?«⁶

Von Anfang an bindet sich das Unheimliche jedenfalls an die Wiederkehr einer gewissen Alterität, die zum »Man« verfiel. Aus dem Tod vertrieben, geht sie als Unheimliches im Eigenen um. Die Uhrzeit sei, so Heidegger, was »man« mit der Zeit macht; in ihr verfehle sich gerade, daß Dasein selbst Zeit sei. Die Uhrzeit, sei jene Zeit, die sich der herrschenden Auslegung von Moden, Strömungen und dem hingegeben hat, was gerade so los ist. Es ist die homogenisierte Zeit, die das Dasein nicht es selbst sein läßt, sondern dem ausgesetzt hat, was »man« ist. »Das Dasein ist in der Alltäglichkeit nicht das Sein, das *ich* bin, vielmehr ist die Alltäglichkeit des Daseins dasjenige Sein, das *man* ist. Und demnach ist das Dasein die Zeit, in der *man* miteinander ist: die ›Man‹-Zeit. Die Uhr, die *man* hat, jede Uhr zeigt die Zeit des Miteinander-in-der-Welt-seins.«⁷ In gewisser Weise fallen homogenisierte Zeit, Miteinander und Unheimliches also zusammen. Zumindest berühren sie sich an einer gemeinsamen Grenze. Sie beschreiben eine Verlorenheit, in der es dem Dasein nicht mehr um es selbst gehe, in der sich ihm vielmehr eine bestimmte Selbstvergessenheit zugetragen hat. In dieser Verlorenheit entlastet es sich von sich selbst, flieht sich, um sich nicht »stellen« zu müssen. Und damit hat Heidegger eine Entscheidung getroffen, die sein Denken unauflösbar mit dem Unheimlichen verstrickt hält. Sie inszeniert den Abschied von der Philosophie, den Abschied *der* Philosophie von sich im Zeichen einer Verdrängung des Anderen und dessen Zustellung ins Eigene. Und damit im Zeichen einer unheimlichen Wiederkehr, die schließlich einen Horizont der Katastrophe freisetzen wird.

Denn was sollte es erlauben, sich in dieser Weise von der Alterität zu dispensieren? Das Dasein ist, als sterblich, von einer Ohnmacht gezeichnet, die keine Hierarchie zuläßt. Es ist dem Tod ausgesetzt, und diese Passivität, die sich auf keine Möglichkeit einer Aktivität mehr beziehen läßt, autorisiert zu nichts. Viel eher wäre es die Entautorisierung des Eigenen, eine Entgründung des Selbst, zu

6. Martin Heidegger: *Der Begriff der Zeit*, Tübingen: Vittorio Klostermann 1989, S. 22f.

7. Ebd.

der erst etwas hinzutreten muß, um die trügerische Rede vom »Eigentlichen« möglich zu machen. Unter der Hand muß sich etwas zugetragen haben, was das Dasein aus seiner Ohnmacht gleichsam hat erwachen lassen und armiert hat. Techniken müssen eingesetzt haben, die ihm über sein Gebrechen hinweghelfen, das es im »Je« versehrt hatte. Das, was es sich als leeren, apräsenten Platz dieses »Je« nicht aneignen konnte, muß durchlaufen worden sein, so als wäre es je eigenes. Und dies macht jene implizite Kinetik in *Sein und Zeit* lesbar, die man insofern »technisch« nennen kann, als sie mit Bewegungen und Geschwindigkeiten zu tun hat. »In seinem Tod muß sich das Dasein schlechthin »zurücknehmen«. Dessen ständig gewiß, das heißt *vorlaufend*, gewinnt die Entschlossenheit ihre eigentliche und ganze Gewißheit.«⁸ Erst in diesem »Vorlaufen« also *gewinnt* die Entschlossenheit, was ihr »zuvor« fehlte: jenes Ständige einer Gewißheit, das sie zum Stehen bringt oder es erlaubt, sich zu stellen. Dieser Gewinn spricht von einer Ökonomie, die mit der Technik des Vorlaufens *ins Werk gesetzt wird*. Doch unterstreicht dies nicht um so schlagender, daß die »eigentliche« Gewißheit nichts Erstes oder Ursprüngliches war? Sie geht aus einer Technik hervor, die das »Je« verworfen hat. Sie verdankt sich einer Kinetik, die diese »eigentliche Gewißheit« produziert. Sie geht aus einer Bewegung hervor, die sie freisetzt und so als ein Zweites oder als sich selbst gegenüber verspäteten, nicht-ursprünglichen Ursprung ausweist. Dies aber macht jede Opposition fragwürdig, die das »Eigentliche« dem »Verfallen« entgegensetzen will. Das Trauma ihrer Nicht-Ursprünglichkeit erschüttert diese Opposition oder läßt sie immer schon schütter sei. In gewisser Weise ist das »Eigentliche«, weil technisch erzeugt, selbst schon ein Verfallen. Die kinetische Technik hat das begriffliche Gefüge, aus dem sie hervortrat, nicht nur verschoben, sondern erzeugt. Sie hat die tödliche Ohnmacht in eine Aktivität transformiert oder sich als Gewinn übersetzt, der einst das »Subjekt« charakterisierte. Eignet dem Terminus der Entschlossenheit zunächst noch eine gewisse Ambiguität, so gewinnt er im Zeichen kinetischer Techniken die Eindeutigkeit eigentlicher und ganzer Gewißheit. Von einer »Ent-Schlossenheit«, die eine Öffnung, eine Empfänglichkeit, eine Nicht-Verschlossenheit nahelegen würde, verschiebt sich der Terminus des Vorlaufens in den einer Finalität, die der Ohnmacht des Sterblichen eine spezifische Macht eintragen wird: »Die vorlaufende Entschlossenheit ist kein Ausweg, erfunden, um den Tod zu »überwinden«, sondern das dem Gewissensruf folgende Verstehen, das dem Tod die Möglichkeit freigibt, der *Existenz* des Daseins *mächtig* zu werden und jede flüchtige

8. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 308.

Selbstverdeckung im Grunde zu zerstreuen. Das als Sein zum Tode bestimmte Gewissen-haben-wollen bedeutet auch keine weltflüchtige Abgeschiedenheit, sondern bringt illusionslos in die Entschlossenheit des ›Handelns‹.⁹

Im Zeichen einer Mobilität, einer Mobilisierung, vielleicht sogar einer Mobilmachung, wird sich das Dasein seiner technisch gewiß. Technisch armiert, holt es ein, was sich der Ohnmacht seiner Empfänglichkeit noch als unüberholbar bedeutet hatte. Der Ruf des Gewissens autorisiert, fordert heraus oder nötigt dazu, das »Eigentliche« des Daseins in einer Technik des Vorlaufens ohne jede Illusion in die Entschlossenheit des Handelns zu bringen. Insofern ist es technisches Gewissen. Nicht nur kommt es ohne Andere aus; es hat Andere bereits verworfen. Das »Eigentliche« betritt die Bühne als sein eigener Doppelgänger. Ganz so, als gälte es, sich gegen das zu firmieren, was ihm – als Unterschied des Anderen, im *symbolon* des Todes des Anderen – immer entgangen sein wird, ertönt der Ruf des Gewissens im fahlen Licht einer Entschlossenheit, der es in sich selbst unheimlich geworden ist. »Der Rufer ist in seinem Wer ›weltlich‹ durch *nichts* bestimmbar. Er ist das Dasein in seiner Unheimlichkeit, das ursprünglich geworfene In-der-Welt-Sein als Un-zu-hause, das nackte ›Daß‹ im Nichts der Welt. Der Rufer ist dem alltäglichen Man-selbst unvertraut – so etwas wie eine *fremde* Stimme. Was könnte dem Man, verloren in die besorgte, vielfältige ›Welt‹, fremder sein als das in der Unheimlichkeit auf sich vereinzelte, in das Nichts geworfene Selbst? ›Es‹ ruft und gibt gleichwohl für das besorgend neugierige Ohr nichts zu hören, was weitergesagt und öffentlich beredet werden möchte.«¹⁰ Unheimlich ist es einem »Man«, das hört, was Heidegger eine fremde Stimme nennt. In dieser Stimme soll sich vernehmen lassen, was verfallen ist: das Dasein *in* seiner Unheimlichkeit. »Verfallenheit« und »Eigentliches« treten als Doppelgänger auf, verhalten sich als »Man« und »Dasein« in einer Komplementarität zueinander, die unauflösbar ist. Die fremde Stimme, »Es«, kehrt wieder, um im Resonanzraum eines Unheimlichen wiederzuhallen, der sich im Zeichen des eigenen Todes errichtete. Nur deshalb kann es der Alltäglichkeit unheimlich werden. Nur deshalb ist das Unheimliche auch ohne Ausweg, sein Resonanzraum ohne Zu-Kunft. Denn wenn der eigene Tod unüberholbar ist, wenn es kein Jenseits-meines-Todes gibt, dann gibt es keinen Anderen. Es gibt ebenso wenig eine Welt. Oder aber: die Welt wäre auf eine unheimliche Weise mit dem »eigentlichen Tod« verschworen, der Abschied von der Philosophie wäre in einer Weise end-gültig, die sich

9. Ebd., S. 310.

10. Ebd., S. 277.

bereits dem öffnet, was sich in »Heideggers Nationalsozialismus« ratifizieren wird.

Neigung

Mit der Kinetik oder Bewegungslehre eines »Vorlaufens« jedenfalls kündigt sich in *Sein und Zeit* ein impliziter Begriff der Technik an. Technik ist, was in eine Gegenwart ruft, also anwesend macht oder stellt. Dieser Gedanke findet sich in Heideggers Arbeiten der 30er Jahre nicht anders als im Vortrag über das »Gestell« von 1953. Die »Eigentlichkeit« wird zur vollen Gewißheit erst im Medium einer bestimmten Technik, stellt sich erst in ihrem Zeichen. Bereits Oppositionen von »Dasein« und »Man«, »Eigentlichkeit« und »Verfallen« sind technisch abgeleitet und keineswegs ein Erstes. Ausdrücklich ist der »Ruf des Gewissens«, den man in dem vernimmt, was gerade so los ist, der *Ruf einer Technik*. Heidegger nennt ihn, im Jargon des Fernmeldewesens, einen »vorrufenden Rückruf«¹¹. Mobilmachung und Fernmeldewesen verschränken sich existentialontologisch im Gewissen eines Daseins, dessen Wahrheit ihm im Unheimlichen der Technik entgegenschlägt.

Acht Jahre nach *Sein und Zeit*, in Heideggers *Einführung in die Metaphysik* von 1935, hat sich diese Szene bis zur Kenntlichkeit entstellt. Der Rückruf ist eingetroffen, und er unterzieht im Wort-sinn einer Revision, was der Vorruf, der in *Sein und Zeit* abgesetzt worden war, noch dem Offenen oder Ent-Schlossenen ausgesetzt hatte. Nunmehr ist das Unheimliche nicht mehr, was sich im Rück-zug des Daseins aus der Verfallenheit des »Man« einstellt. Es ist nicht mehr, was sich wie zwischen Doppelgängern als deren Wiederkehr entspinnen würde, es ist kein Symptom oder Epiphänomen. Das Unheimliche ist zum Phantom eines »Wesens« geworden: »Der Spruch: ›der Mensch ist das Unheimlichste‹ gibt die eigentliche griechische Definition des Menschen.«¹² Heidegger hört sich in jene Frühe »zurückgerufen«, die die griechische sei. Eine Einführung in die Metaphysik kann nur sein, was die Metaphysik destruiert, und keine Destruktion wäre denkbar, die nicht an die Fundamente des Destruierten ginge. Der Abschied von der Philosophie erschöpft sich deshalb nicht darin, ihr Ende zu verkünden. Er reduziert sich nicht darauf, in einem letzten, abschließenden Wort ein Geheimnis aussprechen zu wollen, was das Vergessen der Philosophie und den

11. Ebd., S. 280.

12. Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Max Niemeyer 1987, S. 116.

Rhythmus ihrer Abschiednahmen determiniert habe. All dies würde die Wiederholung nur unbeabsichtigt wiederholen und ein Ende fortsetzen, das zu enden nicht aufhört. Es würde Werte verschieben und mit Ganzheiten jonglieren, die der traditionellen Ordnung philosophischer Begriffe entsprungen sind. All dies wären nur Verschiebungen, die sich *innerhalb* der Metaphysik abspielen. Sie bleiben der Tradition gehorsam und verfehlen, was aussteht: »Dies alles nennt sich Philosophie. Was heute vollends als Philosophie des Nationalsozialismus herumgeboten wird, 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 der ›Ganzheiten‹.«¹³

Ausdrücklich plazierte sich die *Einführung* damit im Raum des Politischen. In ihm geht es ausdrücklich um Wege, um drei Wege, um die Trivialität des Trivialen also, die Heidegger folgerichtig auf drei Gängen erkunden will. Zunächst nämlich zeigt sich, daß sich ein bestimmter Weg, ein bestimmtes Gehen oder Durchlaufen bereits hergestellt haben, so als seien sie das Selbstverständlichste. Es ist die *kínēsis* einer Be-Wegung, jene Wegbarkeit des Weges, jene Kinetik, Beweglichkeit, Mobilität, Mobilisierung oder Mobilmachung, die sich dann auch »nationalsozialistisch« nennt. Aber im Innern dieser »Bewegung« zeichnet sich vor allem ein Bruch ab, der auf eine ausstehende *Begegnung* verweist. Erst wo sich planetarisch bestimmte Technik und neuzeitlicher Mensch begegnet hätten, so Heidegger, könne die Bewegung zu ihrer eigenen Wahrheit und Größe finden. Bis dahin sei sie Bewegung, die ihre eigene Wahrheit und Größe verkenne, Bewegung, die ihre Wahrheit verfehlt hat oder die noch nicht weiß, was sie eigentlich bewegt usw. Das, was im Grunde der Technik und des Menschen als Unheimlichkeit des Unheimlichen verborgen liege, müsse eigens entborgen werden; was Heidegger zufolge in der griechischen *alétheia* gedacht und von der Geschichte der Philosophie immer verstellt worden sei. Aber deshalb plazierte sich die *Einführung* auch nicht nur im Raum des Politischen, so als sei dieser Raum von der »Bewegung« bereits definiert. Mehr noch setzt sich die *Einführung* von diesem Raum auch ab – und damit von dem, was man ein Mitläufertum hat nennen können. Indem sie in das einführen soll, was innerhalb der »Bewegung« als »Begegnung« aussteht, insistiert sie darauf, daß etwas hinzukommen muß, um das Unheimliche in Szene setzen zu können: »etwas«, das sich zwischen Bewegung, Mensch und Technik als »Wahrheit« der »Bewegung« abzeichnet. Darüber hatte sich 1933 bereits die

13. Ebd., S. 152.

Rektorsrede ausgesprochen, in der von der »Größe des Anfangs« die Rede gewesen war. Nie sollte er etwas gewesen sein, von dem man sich ohne weiteres hätte verabschieden können; hier begegnete er nicht nur, er fällt ein: »Der Anfang *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.«¹⁴ Von einem »Mitläufertum« unterscheidet sich Heideggers Nationalsozialismus deshalb im gleichen Maß, in dem er eine gewisse Distanz zur »Bewegung« herstellt. Doch handelt es sich um eine Distanz, die ihr als »Begegnung« mit ihrer eigenen »Wahrheit und Größe« erst selbst noch bevorstehe. Insofern überholt sich Heideggers Nationalsozialismus gleichsam selbst, will er sich, in einer unheimlichen Hypertrophie, an dessen Spitze setzen. Das »Einführen«, diese *Einführung in die Metaphysik*, ist selbst ein »Führen«.¹⁵ Unauflösbar soll sich der Abschied der Philosophie von sich, soll sich jene »ontologische Differenz«, die vergessen zu haben die Philosophie zur unbeabsichtigten Wiederholung ihrer selbst verhalten hatte, mit jener Bewegung amalgamieren, die sich selbst als »Begegnung« von Mensch und Technik noch bevorsteht. Das erst heiße, wie Heidegger bedeutet, den Abschied von der Philosophie »nationalsozialistisch« in Szene zu setzen. Insofern handelt es sich auch hier um eine dreiwegige Topografie, um eine Trivialität, in die sich die Ontologie entlassen hat. Etwas Drittes fällt ein. Die Unterbrechung, die sich in der »Begegnung« abzeichnet, soll den kommenden Anfang eintreffen lassen, der bevorstehe. Das Denken ist Erwartung eines Anfangs, auf den die *Einführung* vorbereiten soll, indem sie ihm den Raum und die Zeit seines Eintreffens eröffnen will.

Doch dies setzt Heideggers Konstruktion der Frage aus, welche Kinetik es diesem Anfang erlaubt haben soll, alles Kommende einer vulgär verstandenen »Zukunft« kinetisch zu überholen. Was läßt diesen Anfang als das voraus sein, was eigentlich bevorstehe? Konturen einer Gewalt werden hier erkennbar, mit der dies eigentlich Bevorstehende seinerseits *eingeholt* werden soll. Denn was die philosophische *epoché* angeblich überholt hat, so Heidegger, stehe als Verfügung »über uns«, eingeholt zu werden. Ganz offensichtlich also ist dieses »Einholen«, in dem sich die Bewegung überholt, von unterschiedlichen Bedeutungen überfrachtet, mehrfach

14. Martin Heidegger: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 1990, S. 12f.

15. Vgl. Jacques Derrida: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, S. 53ff.

bestimmt oder überdeterminiert. Zunächst soll sich mit ihm ins »Eins« holen, was sich als Anfang verfehlt und deshalb der Philosophie entzogen habe. Das »Eins« nämlich ist ontologisch zunächst als *Einheit* gefaßt, die jeder *Ganzheit* vorhergehe.¹⁶ Zum anderen aber ist dieses Einholen kinetisch bestimmt. Es ist von Geschwindigkeiten diktiert, deren Techniken mit der Hast einer gewissen Identifizierung im Bunde sind. Sobald er eingeholt wäre, stünde der Anfang nicht mehr aus. Er wäre ein-geholt. Er wäre nicht länger, was in die Zukunft eingefallen war wie etwas Fremdes, wie ein Eindringling oder Usurpator. Er wäre nicht mehr, was sich entzieht, sondern was – von den Entstellungen befreit, die sich in der *epoché* der Philosophie zugetragen hätten – eingeholt, zum Stehen oder zum Stand gebracht wird. Der Anfang würde *gestellt*, so wie man stellt, was sich entzieht, einen Flüchtigen etwa, einen Nomaden, einen Heimatlosen; doch gleichzeitig so, wie man etwas stellt, aufbaut, errichtet, herstellt oder aufstellt. Deshalb kann sich das Ins-Eins-Holen des ausstehenden Anfangs nicht darin erschöpfen, die Entstellungen abzutragen, mit denen die Philosophie ihren griechischen Anfang verstellt hatte. Die Wiederholung der Philosophie kann also nicht nur destruktiv sein. Sie ist selbst ein Stellen, ein Zum-Stehen-Bringen, ein Konstruieren. Man solle sich deshalb, wie Heidegger rät, »an die große und lange Aufgabe wagen, eine altgewordene Welt abzutragen und wahrhaft neu, d.h. geschichtlich zu bauen«¹⁷.

In dieser Geschichte steht damit nicht nur der »Sinn« der Wiederholung auf dem Spiel. In all dem wird der »Sinn dieses Sinns« aufs Spiel gesetzt, indem er sich mit einer finalen Hast seiner selbst versichern will. Es ist, als sei das Denken von einer tödlichen Erschöpfung seiner selbst befallen, aus der es sich im phantasmatischen Zwang seiner eigenen »Frühe« zu befreien sucht. Stillschweigend wird, was sich im Zeitwort »Sein« als das bedeutet hatte, worin es Seiendem entzogen ist, einer Wiederaneignung ausgesetzt, die noch die Zeit *stellt*. Und diese Wiederaneignung wird in unheimlicher Weise restituieren, womit der Entzug des »Seins« gebrochen hatte, wenn er davon sprach, daß die Philosophie immer Philosophie der Präsenz gewesen war. Das »Stellen« gehört selbst zur Ordnung dieser Präsenz. Die tödliche Erschöpfung, die sich zwischen Unterschied und Abschied der Philosophie zutrug, würde erzwungenermaßen zu einer Ent-Scheidung drängen, die sich ihr in der Verfügung des Anfangs ebenso aufnötigt wie schon abgenommen hat. Denn über die Zukunft *sei* bereits verfügt, wie Heidegger beschwörerisch feststellt. Und das heißt auch: die Trivialität, der Drei-

16. Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 241ff.

17. Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, S. 96.

weg, in dem sie für einen Augenblick wie geöffnet aufblitzte, ist nur Schein, und die Ohnmacht lädt zur Überwältigung ein. Mit unwiderstehlicher Macht will sich die philosophische *epoché* eine Disposition aneignen, die sie nicht beherrschen kann und die sie sich im Zeichen einer ontologischen Positionierung unterwirft. Wenn dieses Programm also diabolische Züge annimmt, »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«¹⁸. Also wäre die Katastrophe, die sich hier abspielt, keinem »Zufall« zuzuschreiben? Wie ein Verhängnis hätte sich der Mythos des Anfangs und der »Frühe«, des verfehlten und deshalb verlorenen Ursprungs am »Ende« der Philosophie und als deren eigenste Zukunft wieder eingeschrieben? Doch auch, wenn man in einem anderen Sinn von einem »Zufall« sprechen würde, im Sinn des Unbeabsichtigten, in dem sich diese Wiederkehr des Unheimlichen einstellt, so bliebe dies im Sinn des Unausweichbaren, Unumgehbaren richtig. Ist doch, was unbeabsichtigt wiederkehrt, so als wäre es zufällig, gerade das Unheimlichste. Denn es spricht von einer anderen Ordnung, die keiner Intention untersteht und sie darin vor allem anderen unumgebar »überholt« hat. In allem, was unumgebar ist, geht es bereits um. Nicht weniger gehen im Um-Zu, in allem, wo es dem Subjekt, dem Dasein, der Existenz um sich selbst geht, Doppelgänger, Wiedergänger um. Wenn Heidegger diese Konstellation also in einem finalen und alles beschließenden Abschied von der Philosophie ratifizieren wollte, so hätte er tatsächlich zur Sprache gebracht, was diese Philosophie seit ihren Anfängen umgetrieben hätte. Weil sie Mythos im Zeichen ihres Abschieds vom Mythos war, hätte sie jenen Punkt immer nur vor sich hergeschoben, an dem sich ihre »Wahrheit« in einem letzten, ekstatischen und katastrophischen Wort beschließen sollte.

Tatsächlich kann sich die *Einführung* auf eine Disposition des *lógos* berufen, die dies herausfordert, auf eine Logizität dieses *lógos* nämlich, die die philosophische Tradition im Innersten beherrscht hatte. Sie beruht in der Verschränkung des *lógos* mit einem bestimmten Sehen, mit einer Anschauung oder einer Eidetik, die *theoría* heißt. Sie läßt im Sehen alles Wissen von einer Gegenwart und damit von einem Gegenstand ausgehen, der sich gegenwärtig zeigt. Dieses Privileg des Blicks, der Gegenwart und der Präsenz bleibt auch da unangefochten, wo das *Ausstehende* Gegenstand wird. Jedes Verstehen, so versichert die *Einführung*, müsse »sich in einer bestimmten Blickbahn bewegen (...). Die Blickbahn des Anblicks muß

18. Jacques Derrida: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, S. 50.

im voraus schon gebahnt sein. Wir nennen sie die Vorblickbahn, die ›Perspektive‹.¹⁹ Damit ist, was als Anfang alles Kommenden überholt habe, um bevorzustehen, selbst in eine Perspektive eingerückt, die es dem Diktat einer gewissen Vorsehung unterwirft. Es läßt sich nur einholen, indem es angeschaut werden kann. Von Anfang an soll dieser *lógos* eine unauflösbare, privilegierte Beziehung zum Blick unterhalten haben. Deshalb muß sichergestellt werden, daß dieser Blick nicht umherirrt, nicht abschweift, kein Blick der Zerstreuung, sondern einer der Sammlung, *lógos*, ist, die sich stellen oder herstellen ließe. Der Einfall des ausstehenden Anfangs muß gleichsam fest in den Blick genommen werden. Man kann von einer Katastrophe sprechen, die sich im Denken Heideggers ankündigt. Denn wenn man einräumt, daß sie nicht einen bloßen Zufall im Sinn des Unabsehbaren oder Unbeabsichtigten beschreibt, dann weil sie einem *lógos* entspringt, der sich um das Sichtbare und Vorhersehbare gruppiert. Es unterstellt nämlich, daß jenes *légein* eines *lógos*, das Lesen also, unveräußerlich auf eine Präsenz des Blicks verweist, die mit der des gesprochenen Wortes zusammenfällt. »Légo, légein, lateinisch legere ist dasselbe Wort wie ›lesen‹ (...). Dies besagt: das eine zum anderen legen, in eines zusammenbringen, kurz: sammeln; dabei wird zugleich das eine gegen das andere abgehoben.«²⁰ Einerseits impliziert der *lógos* also das Denken einer Schrift, aus der er hervorgeht. Aber diese Voraussetzung aller Sammlung versetzt ihn auch in eine nachhaltige Unruhe, in ein Aufbegehren, das stillzustellen Heidegger alle Vorkehrungen trifft. Bei Heidegger bleibt nämlich zunächst fraglich, wie sich Schrift, Lektüre und *lógos* ineinander verschränken; ob eine Lektüre nicht eine Schrift voraussetzt, die früher als jede Sammlung ist; ob diese Schrift also nicht bereits von einer Streuung, einer Zerstreuung oder Alterität gezeichnet sein muß, damit sie sich der Möglichkeit einer solchen Sammlung öffnen kann. Diese Frage wird um so prekärer, als Heidegger hervorhebt, daß die Schrift nicht etwa eine bloße Verdopplung des Gesprochenen, sondern dem Sprechen unverzichtbar ist. Es geht auch hier um ein »Stellen« des Flüchtigen: »Die Griechen betrachten die Sprache in gewissem weiten Sinne optisch, nämlich vom Geschriebenen her. Darin kommt Gesprochenes zum Stehen. Die Sprache ist, d.h. sie steht im Schriftbild des Wortes, in den Schriftzeichen, in den Buchstaben, grámmata. Darum stellt die Grammatik die seiende Sprache vor. Dagegen verfließt die Sprache durch den Fluß der Rede in das Bestandlose.«²¹

19. Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, S. 89.

20. Ebd., S. 95.

21. Ebd., S. 49.

Also bedarf die Rede der Schrift, um Rede zu sein, und der *lógos* des *grámma*, um sich sammeln zu können. Die Sprache würde sich ins Unabsehbare verlieren, wäre sie nicht von der Schrift gestützt. Insofern, als sie vom Auge und vom Blick getroffen werden, sind die *grámmata* Garant dafür, daß es einen *lógos* geben kann. Nur weil die Schrift stellt, vor-stellt und zum Stehen bringt, kann sie die Technik ins Werk setzen. Sie selbst ist jene *téchne*, die der *lógos* braucht, um *lógos* zu »sein«. In der Schrift zeichnet sich nicht weniger ab als eine *Technologie*, die in eine geschichtliche Perspektive oder »Vorblickbahn« rückt, was existentialontologisch das Vorlaufen hieß. Zwar ist sie nur Supplement des Wortes, das an dessen Stelle rückt, um es zu stellen. Doch insofern ist sie auch unverzichtbar, notwendig und unumgehrbar. Alle Interventionen dieser Schrift-Technologie zielen darauf ab, das, was sich entzieht, zum Stehen zu bringen, zu stellen oder aufzustellen. Der Schrift wird zugemutet, einen Dienst an der Sprache zu leisten, der sie erst in Stand setzt, die signifikanten Ketten möglicher Verwandlungen, Verzweigungen und Fluchtlinien zu begrenzen. Um so etwas wie einen eigentlichen Ausdruck möglich werden zu lassen, muß alles ausgeschlossen werden, was die Sprachzeichen geneigt sein läßt oder dafür empfänglich macht, noch anderes als das Eigentliche mit-erscheinen zu lassen. Die Neigung der Sprache (*énklisis*), so Heidegger, korrespondiert mit einem Fallen (*ptosis*). Und er vermerkt nicht einmal ausdrücklich, daß bereits die *énklisis* auch ein Sich-zur-Flucht-Neigen, die *ptosis* auch ein Verderben, ein Unglück und eine Niederlage meint. Beide Möglichkeiten der Sprache jedenfalls sollen nur als eine »Abweichung« zugelassen werden. »Die Bedeutung der Worte *ptosis-énklisis* setzt in sich die Vorstellung eines aufrechten Standes voraus.«²²

In einer bestürzenden Wendung unterzieht die *Einführung* den Begriff der Schrift damit einer Verschiebung, die sie jedes Mangels und jeder Neigung entheben soll. Im Geschriebenen komme Gesprochenes zum Stehen. Das zeige sich, sofern man die Sprache im weitesten Sinn optisch, vom Geschriebenen her verstehe. Allerdings entgeht dem Perfektum, das Heidegger in Anspruch nimmt, wenn er nicht an ein *Schreiben*, sondern an *Geschriebenes* appelliert, eine Vorgängigkeit, die sich seiner Optik gerade nicht fügen wird. Denn unterstellt der Appell an das Perfektum des Geschriebenen nicht bereits ein Abgeschlossen-Sein? Stellt er nicht jede Arbeit einer Bahnung oder Alterität in Abrede, die sich erst im Schreiben ereignen könnte, aber deshalb einer Perspektive des Geschriebenen im Sinn des Gestellten, Fertig-Gestellten entgangen sein wird?

22. Ebd.

Allen Versicherungen Heideggers zum Trotz ist das *grámma* also doch nicht das Maßgebende. Seine Sprachökonomie inszeniert die Verwerfung der Schrift. Die Schrift bleibt Bild-Figur, in die ein gewisser Phonozentrismus investiert. Sie ist Versicherungsinstanz, Fiktion des Wortes, an die es sich hält, um sich an ihr halten zu können. Die Vorherrschaft des Blicks unterwirft die Schrifttechnik einem Sehen, *dessen Perspektive als Blickbahn schon ausgemacht ist*. Nur unter dieser Vorherrschaft kann die Frage der Schrift aus der Perspektive eines Lesens, eines *lógos*, hervorgehen, das die *Schriftlichkeit* oder *Spur* dem Vergessen überantwortet. Wie also »steht es mit dem ›ich war‹ und ›wir waren‹, mit dem Sein in der Vergangenheit? Ist es von uns weggegangen? Oder *sind* wir gerade das, was wir waren? Werden wir nicht gerade nur das, was wir *sind*?«²³ Heideggers Beschwörung einer Größe des bevorstehenden Anfangs der Bewegung absolviert einen Schrift-Appell wie in Reih und Glied, der die Zerstreuung der Schrift vergessen haben muß, an die er appelliert. Doch wird, wo deren Dissemination die Bahnungen des Blicks durchläuft, ohne sich dem Blick präsentieren zu können, nicht auch eine Konstellation des Trivialen erneut lesbar, nämlich als *Schrift-Sprung* dieser Bahn? Als das, was sich dem Beabsichtigten zuträgt, erst dazukommen muß, es unterbrochen und einer Zukunft geöffnet hat, die sich einer *theoría* nicht fügt? Und zeichnet sich hier nicht etwas ab, was jedes »Wesen des Unheimlichen« sprengen wird? »Was die Bahn, was die Spur betrifft, um die es hier geht, so möchte ich sagen, daß sie auf der einen Seite *mehr* oder *besser* zu versprechen, zu grüßen, zu retten scheint, da sie ein völlig Anderes anruft oder herbeiruft. Eine Ankündigung, die provozierender, erschütternder, unerwarteter ist.«²⁴

Drängen

Wie Nietzsches Destruktion, so trifft auch Heideggers Abschied von der Philosophie auf eine Schrift-Differenz, die er voraussetzt und doch vor allem abwehren oder »verdrängen« muß. Denn einerseits bedarf es der Schrift, um zu stellen und zum Stehen zu bringen. Es bedarf einer Logizität des *lógos*, die sich im Perfektum des Lesens abgeschlossen hat. Doch um so mehr muß die Alterität eines Schreibens zurückgewiesen werden, das der Lektüre und damit jeder Sammlung vorausgeht. Wie schon im Vergessen des »Je« kann sich die Ontologie der »Vorblickbahn« nur in einer Art »ursprünglichen

23. Ebd., S. 53.

24. Jacques Derrida: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, S. 126.

Verlusts« der Alterität oder graphematischen Zerstreuung begründen. Diese Begründung kommt einem Verlust des Verlusts gleich, der sich als Fülle des Anfangs nur verkennen kann. Und insofern war der *lógos*, den Heideggers Katastrophe beschwört, niemals nur der *Möglichkeit* eines Selbstverlusts ausgesetzt. Er ist bereits *Resultat* dieses Verlusts. Darin vollzieht sich die *Unheimlichkeit* der Philosophie im unheimlichen Abschied, den Heidegger von ihr nimmt und in dem sich doch ihre gesamte Macht erneut Geltung verschafft. Denn wenn sich die Philosophie verlor, indem sie die *idée*, die Substanz, den Geist, den Willen oder das Subjekt an seine Stelle setzte, dann nur, um diesen Verlust in etwas zu spiegeln, woran sie Halt gewinnen konnte. Besessene Meditation des Ursprungs, war sie insofern aber schon anderes als Ursprungsfrage gewesen. Ihre Technizität täuscht darüber hinweg, daß es mit dem Ursprung nichts ist. Insofern gilt, was Freud über die Trauerarbeit sagt, für die philosophische im allgemeinen. In ihr setzt sich diese Trennung schon voraus, die sie auf Abstand zu sich verhält. Keine Lektüre könnte deshalb auf einen Abschluß verweisen, in dem der Abschied ebenso definitiv wäre, wie in ihm die Aneignung des Verabschiedeten gelingen könnte.

Es sei denn, im Zeichen einer äußersten Gewalt, die den Unterschied feststellt, indem sie über ihn *entscheidet*. 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, wenn man einen Griechen erwartete? Wie sollten die Begriffe (Heideggers) nicht innerlich besudelt sein durch eine abscheuliche Reterritorialisierung?«²⁵ In bestimmter Weise geht es nämlich immer um Territorialitäten, um Landnahmen und Territorialisierungen, wo vom Anfang und vom Ende, vom Stellen und Gründen die Rede ist. Immer muß ein Denken, das sich in diesen Horizonten einrichtet, zu reterritorialisieren suchen, was Anfang und Ursprung durchkreuzt. Gewalten sind hier im Spiel und Spiegelbilder. Eine komplexe Logik der Unterwerfung setzt sich frei, in der sich eine »brutale Exklusion der *mimesis*« (Lacoue-Labarthe) forciert. Aber diese Logik beschleunigt nicht weniger den Zusammenbruch der mimetischen Illusion. Indem sie sich dem Trugbild des Narziß hingibt, sie könne als Entscheidung, als Dezision des »Seins« den Verlust verlieren, steuert sie eine äußerste Katastrophe an. – Daß der Mensch das »Unheimlichste« sei, übersetzt Heidegger aus einer Passage des Chores der *Antigone*: »Vielfältig das Unheimliche, nichts doch / über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.« Heideggers Lektüre

25. Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Was ist Philosophie?*, S. 126.

konzentriert sich ausschließlich auf diese Passage. Weder fragt er, wie sie am Abgrund zwischen Kreon und Antigone plazierte ist, noch was diesen Abgrund aufreißen läßt. Ohne also zu thematisieren, worin der Widerstreit von zweierlei Gesetz liegt oder ob er von einer »Ontologie« geschlichtet werden könnte, zielt diese Lektüre auf das »Wesen«. Die »eigentliche griechische Definition des Menschen« situiert sich in einer Bewegung, in der dieser Mensch aus dem Einheimischen ins Unheimliche herausgeworfen sei: »Das Unheimliche verstehen wir als jenes, das aus dem ›Heimlichen‹, d.h. Heimischen, Gewohnten, Geläufigen, Ungefährdeten herauswirft. Darin liegt das Überwältigende. Der Mensch aber ist das Unheimlichste, weil er nicht nur inmitten des so verstandenen Unheimlichen sein Wesen verbringt, sondern weil er aus seinen zunächst und zumeist gewohnten, heimischen Grenzen heraustritt, ausrückt, weil er als der Gewalttätige die Grenze des Heimischen überschreitet und zwar gerade in der Richtung auf das Unheimliche im Sinne des Überwältigenden.«²⁶

Jede dieser Bewegungen ist bereits vom Unheimlichen ausgelöst. Es wirft aus dem Heimischen heraus, und dies determiniert das Wesen des Menschen, der ins Unheimliche eintritt. In einer bestimmten, in einer vorbestimmten oder überdeterminierten Weise ist alles, was »den Menschen« heraustreten, schreiten oder überschreiten läßt, vom Unheimlichen diktiert. Es hat ihn immer schon »überwältigt«, und nur, indem er sich überwältigen läßt, ist er selbst überwältigend, niederwerfend und gewalttätig. Aber deshalb ist das Heimische, Gewohnte oder Ungefährdete auch kein Ausgangspunkt, kein Anfang oder Ursprung. Es ist bereits heimgesucht von einer Gewalt, denn es »ist« diese Heimsuchung. erinnert man sich des Wurfs einer Geworfenheit, der Ballistik einer Existenz, die noch in *Sein und Zeit* beschworen worden war, und der kinetischen Technik, die diese Ballistik in »Eigentlichkeit« verwandelt hatte, so kehren hier alle Momente wieder, die schon das »Je« des Eigenen verworfen hatten. Ganz so, wie das »Je« eine Teilung oder Empfänglichkeit angezeigt hatte, die erst technisch armiert zum »Eigenen« wurde, gewinnt auch das »Gewohnte« oder »Heimische« erst im Zeichen kinetischer Techniken die Möglichkeit, sich zu begründen. Es ist nichts, was von sich aus für irgendeine Begründung taugt, es ist weder Grund noch Ausgangspunkt. Es muß, so Heidegger, selbst erst *gegründet werden*. Alle Gründer seien nämlich »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 müs-

26. Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, S. 115f.

sen«²⁷. Dies aber muß diese Schaffenden bereits in einer Weise haltlos gemacht haben, die alles dementiert, was Heidegger zuvor über *énklisis* und *ptosis* vorgetragen hatte. Weit davon entfernt, erst vom »Stand« her gedacht werden zu können, sind Neigung und Verfall »früher« als er. Ohne Stätte, auf der sich siedeln ließe, ohne Satzung und Grenze, muß die Neigung aus einer Nomadologie des Begehrens gedacht werden, die jedes Territorium bereits durchkreuzt, jeden Weg angeschnitten hat. Wenn es deshalb einen »Ursprung« nicht geben kann, wenn er stets nachträglich und deshalb phantasmatisch ist, dann zerreißt dies nicht nur nachträglich jede Beschwörung von »Wahrheit« und »Größe«. Mehr noch oder schlimmer, geht sie »von Anfang an« aus einem Übersetzungsfehler hervor, der deshalb Berühmtheit erlangte. Alles Große, so schließt die *Rektorsrede* von 1933 mit einer Übersetzung der *politeia* Platons, steht im Sturm: *tà (...) megála pánta episphalē*²⁸. Aber *episphalē* bedeutet nicht, im Sturm zu stehen, sondern anfällig zu sein. Alles Große also ist anfällig; im Sturm steht es nur durch den Fehler einer Übersetzung, der allerdings nicht bloß philologischer Natur ist. Der Gestus einer Abwehr, der nicht nur die *Einführung* beherrscht, kann sich auf nichts anderes berufen als eine Übersetzung, die das Anfällige, den Fall und das Verfallen als abgeleitet verkennt. Sie »ist« selbst diese Übersetzung, dieser Fehler eines Transfers oder das Verfehlen eines *jeden* Transfers. Es ist dasjenige, was ihm entgeht, sobald er sich auf den »Weg« macht: was diesem »Weg« fehlt, indem es ihn geschnitten sein läßt oder angeschnitten hat. Es handelt sich um das Triviale. Oder, wie Heidegger das Thema ausdrücklich akzentuiert, die *nóesis* ist »Durchgang durch die Kreuzung des Dreiweges. Das kann sie nur werden, wenn sie von Grund aus *Ent-scheidung* ist für das Sein *gegen* das Nichts und somit Auseinandersetzung *mit* dem Schein. Solches wesentliche Ent-scheiden muß jedoch im Vollzug und im Aushalten gegen die ständig andrängende Verstrickung im Alltäglichen und Gewöhnlichen Gewalt brauchen.«²⁹

Jedes einzelne Wort würde hier eine Untersuchung der Korrespondenzen verlangen, die sich in dieser Entscheidung, in diesem Vollzug und Aushalten ständig andrängender Verstrickung zu den trivialen Begriffen Freuds herstellen. Von Anfang an wird die Topografie des Trivialen bei Heidegger einer Entscheidung unterzogen, die das Triviale verwirft. Sie weist zurück, was sich im nicht-erfahrbaren, unbegehbaren Weg eines »Nichts«, dem *hos ouk ésti me*

27. Ebd., S. 117.

28. Martin Heidegger: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, S. 19.

29. Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, S. 128.

einai des Parmenides, anzeige. Es ist, im Namen dessen, was erfahrbar, begehbar ist und sich zeige, die Entscheidung für das »Sein« oder für eine »Ontologie« im allgemeinen. Aber diese Entscheidung setzt ontologisch nur frei, was sie dann im »Andrängen« heimsucht. Alles hängt also von dem Bindestrich ab, den Heidegger ins Ent-Scheiden setzt. Denn zwar streicht er oder setzt voneinander ab, doch ebenso bindet er an oder zurück. Er indiziert einerseits ein definites Auseinandertreten, ein Scheiden des Ungeschiedenen. Andererseits aber annulliert er diese Entscheidung. Er zeichnet in ihr eine Wiederkehr des Abgeschiedenen oder Verschiedenen vor, eine Ent-Scheidung also, die das Abgeschiedene auf jenem Weg wieder begegnen läßt, für den sich die Entscheidung entschied, als Unheimliches. Jeder Dezisionismus ist gehalten, etwas zu umgehen, was um so unabsehbarer in ihm umgeht. Was andrängt, geht aus einer »eigentlichen Verdrängung« hervor, die sich im Herzen der Entscheidung zutrug. Aber daß sich dieses Andrängen so hartnäckig hält, daß es wiederkehrt und jene Besetzungsenergien verlangt, die bei Heidegger »Gewalt« heißen, rührt aus der Trivialität des Schnitts. In ihm hat sich das Unbegehbare der »Ontologie« bereits ereignet, ohne noch einem ontologischen Vermögen zu unterstehen. Heidegger läßt keinen Zweifel daran, daß dieser Schnitt, der die Techniken der Bewegung unterbrochen hat, die Territorialisierungen, Landnahmen und imperialen Gefüge durchkreuzt, das Große stürzen läßt. Kreons Schicksal trägt sich auch der *Einführung* zu, auch wenn sie weder dessen Namen noch den Antigones erwähnt. Denn weil sie wie unter dem Diktat einer Abwehr steht, die sich im Zeichen einer verfehlten Übersetzung vollziehen muß, kann sie diesen Sturz, diesen Untergang nur als Inszenierung lesen, die zur Szene des Unheimlichen selbst gehört.

Gefangen in einer »Vorblickbahn«, die den *lógos* in einer Diktatur des Sichtbaren, des Absehbaren oder gar der Vorsehung bändigen will, kehrt das Verschiedene nämlich in einer *dike* wieder, die vom Unheimlichen bereits vereinnahmt ist. »Wie das *deinón* als Gewalt-tätigkeit sein Wesen in das griechische Grundwort *téchne* versammelt, so kommt das *deinón* als das Überwältigende im griechischen Grundwort *dike* zum Vorschein. Wir übersetzen es mit Fug.«³⁰ Einem Denken der Territorien oder Gründe kann auch die *dike* nur Grundwort sein. *Téchne* und *dike* sind Doppelgänger, Doubles oder Wiedergänger, die aus dem Unheimlichen aufsteigen und sich im Medium der Gewalt spiegeln. Aber während die *téchne* Gewalt tut, überwältigt *dike*. Mehr noch, Heidegger läßt keinen Zweifel daran, daß die Überwältigung *dikes* noch das Gewalttätige der *téchne*

30. Ebd., S. 122f.

überwältigt. Die Entscheidung besteht also nicht nur darin, einen Wink der parmenideischen Göttin auslegend, das Nicht-Sein zurückzuweisen. Auf einem Umweg, über den es dem Unheimlichen anverwandelt wurde, bricht es um so überwältigender in die »Vorblickbahn« ein. Es sucht heim, was sich entscheidet, es sucht die Entscheidung heim, die sich im Übersetzungsfehler des Anfangs fällte. Es stellt der Entscheidung nämlich den Bescheid zu, Entscheidung nicht gewesen zu sein, da sie sich der Trivialität des Gesetzes entzog. Jene, die als Schaffende erscheinen, werden vielmehr ihrerseits von einem Gesetz des Verschiedenen eingeholt, das ihre Herrschaft stürzen läßt. Nicht nur wird die *téchne* vom imaginären Einschluß des Anderen, Unverfügbaren überwältigt, den zu stellen die Entscheidung der Technik sich anschicken wollte. Vor allem entzieht die Trivialität des Unverfügbaren diesem Einschluß des Anderen jede Aussicht, sich selbst stellen, aufrichten oder begründen zu können, also *téchne* im Sinn der Entscheidung zu sein. Das Gesetz ereignet sich als Sturz, und all dies würde nach einer Lektüre verlangen, die das Gesetz Antigones zu buchstabieren hätte. Der Einschluß des Unverfügbaren in Bezirke des Unheimlichen zerreißt, was er bündeln sollte. Darin besteht das letzte Wort einer Ontologie, die sich angeschickt hatte, geschichtsmächtig zu werden. Es spricht von einem Drängen und Andrängen, das den Gewalttätigen heimsucht und seinem Abgrund entgegentreibt. »Indem er die Bewältigung des Seins wagt, muß er es dabei auf den Andrang des Un-seienden, *me kalón*, auf das Auseinanderbrechen, die Un-ständigkeit, das Ungefüge und den Unfug ankommen lassen. Je ragender der Gipfel des geschichtlichen Daseins, um so gähnender der Abgrund für den plötzlichen Absturz in das Ungeschichtliche, das nur noch in der ausweglosen und zugleich stätte-losen Wirrnis dahintreibt.«³¹ Kaum könnte präziser ausgesprochen werden, daß es mit der Bewältigung des Seins nichts ist. Die zu allem entschlossene Mimesis ans Unheimliche wird zerrissen vom Trivialen, das sie nur um den Preis dieses Absturzes als Gewinn verbuchen konnte. Und besitzt der neuerliche Übersetzungsfehler, mit dem Heidegger das *me kalón* als Un-Seiendes anstatt als Nicht-Schönes wiedergibt, von hier aus nicht den Wert eines Symptoms? Weshalb sonst muß das Nicht-Schöne, *me kalón*, bei Heidegger als »Un-Seiendes« einbrechen? Welche Ökonomie verfügt darüber, alle *aísthesis* auf der Seite des Unheimlichen zu versammeln? Ist das Schöne nicht vielmehr in sich schon *Niederschlag* eines Gesetzes, das der Ontologie nicht untersteht? Wird die Ästhetik, die sich im Schaffen ins Werk setzen will, nicht von diesem Gesetz affiziert sein müssen, bevor sich eine *aísthe-*

31. Ebd., S. 128.

sis denken läßt? Wie um sich diesem Gesetz wider Willen zu beugen, läßt Heidegger keinen Zweifel daran, daß die *aventure* eines Ankommen-Lassen-Auf des Werks ontologisch der einzig gangbare Weg sei. Er treibt dem Abgrund entgegen.

Von hier aus könnte lesbar werden, was sich an den äußersten Enden einer Eschatologie abzeichnet, auf die sich die philosophische Geste zubewegt. Besessene Meditation des Anfangs, ist sie ihm, als Schauen der *theoría*, nachträglich. Darin besteht ihr Leiden an sich, darin insistiert die Unabschließbarkeit eines Abschieds, in der sie sich zugleich erschöpft hat. Steuert sich deshalb in dieser Konstellation nicht etwas an, was aus dieser Erschöpfung, wie in einem letzten Akt, einer letzten Geste, einer finalen Entscheidung, dazu sich vermißt, den verfehlten Anfang selbst ins Denken einzuholen? Muß die *Gewalt* dieser Entscheidung, die den Abschied selbst verabschieden soll, nicht zur Katastrophe, weil zur Usurpation des Anfangs werden, sobald sie ihn in einer Metaphorik des Lichts besetzt – als Unverborgenheit oder *Lichtung* des Seins? Was sich, am Ende der philosophischen *epoché*, als Denken des Seins ins Werk setzen will, wäre dann beides: Katastrophe des Abschieds, doch darin zugleich das Symptom einer anderen. Sie führt »zwangsläufig zu einer anderen Macht, zur imperialistischen Herrschaft, zur Tyrannei. Tyrannei, die nicht schlicht und einfach die Technik auf verdinglichte Menschen ausdehnt. Sie geht zurück auf heidnische ›Seelenzustände‹, auf die Verwurzelung im Boden, auf die Verehrung, die geknechtete Menschen für ihre Herren haben mögen.«³² Mit der ganzen Gewalt einer Entscheidung, die den Abschied der Philosophie vollenden, mit diesem Abschied selbst abschließen will, hat sich das Denken Heideggers in diese »Frühe« gekehrt. Diese Entscheidung ist nicht bloßer Akt einer Willkür, nicht pure Dezision. In präziser Weise trägt sich in ihr etwas zu, was sich in der Geschichte der Philosophie immer abzeichnet. Denn die Philosophie ist Geschichte eines Sprechens, eines *éros*, der vom Liebeswerben ums Wahre getrieben ist und deshalb unablässig Worte flüstert, die das Begehrte ins Bild bannen sollen. Sie ist Grammatik eines Textes, in dem mitgenommen werden soll, wovon Abschied genommen wird. Indem sie Philosophie ist oder »Metaphysik«, wie Heidegger sagt, entgeht ihr, worin sie anderes »ist« als Ursprungsfrage. Sie buchstabiert Namen eines Letzten und durchläuft deren eschatologischen Horizont, ohne ihn doch aufs Letzte hin überschreiten zu können. Denn die Namen versagen, die sie murmelt, und deshalb verschieben sie sich, gehen ineinander über und lösen einander ab. Dieses Versagen ist weder ein Ungenügen noch ein Nicht-Können

32. Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 57.

im gemeinen Sinn. In ihm wiederholt sich der *fehlende oder anfangslose Anfang*, den sie als Unterbrechung ihrer selbst sie nicht denken kann, da die »Ur-Teilung« weder metaphysisch noch mythisch ist, sondern Differenz des Anderen.

Insofern gibt es keine »Geschichte der Philosophie«, die, auf der Suche nach ihrer eigenen Frage, in einem letzten, gewalttätigen Sprechen ihre eigene Wahrheit apokalyptisch offenbaren ließe. Möglicherweise gibt selbst Philippe Lacoue-Labarthe einer solchen apokalyptischen Struktur zu überstürzt nach, wenn er erklärt: »Deshalb ist das Ereignis der Massenvernichtung die Enthüllung – im Entsetzen – zum Grund (essence) des Abendlands.«³³ Gewiß, man dürfte vergeblich nach einem Text Heideggers suchen, der die *Shoah* autorisiert hätte. Es hieße, Differenzen zu tilgen, würde man die *Einführung*, die Vorlesungen über Nietzsche oder die Hölderlin-Exegesen der 30er Jahre als Konzession an einen Antisemitismus vom Schlage Rosenbergs lesen, in dem sich die Vernichtung der europäischen Juden vorzeichnet und schließlich in Szene setzt. Doch findet sich bei Heidegger ebenso wenig, was es erlauben würde, diese *Shoah* nicht nur als eine Katastrophe, sondern als Katastrophe aller Katastrophen wahrzunehmen. Und das ist nicht weniger beunruhigend, nicht weniger skandalös. Heideggers Schweigen nach 1945 resultiert nicht etwa aus dem, was man ein persönliches Versagen nennen könnte, das er ansonsten mit Millionen anderer Mitläufer und Täter geteilt hätte. Es resultiert aus einer Opposition von *téchne* und *dike*, in der alles möglich ist, ohne daß es sich in ihr einschreiben ließe, weil beide vom Unheimlichen schon überwölbt sind, das sich inszeniert. Und insofern ist das Schweigen Heideggers von dieser Opposition nicht nur diktiert. In ihm verschweigt sich eine Komplizität, eine Komplizenschaft, die im Sprechen der Ontologie einen Abgrund auftut, der sie bereits zerrissen hat.

Aber ist das eine »Enthüllung«? Kann sich, was Philippe Lacoue-Labarthe das Entsetzen nennt, überhaupt enthüllen? Oder hieße, einer Logik dieser Enthüllung zu folgen, nicht seinerseits, jener Struktur des Enthüllten zu unterliegen, die sich im Horizont der *alétheia* als Unverborgenheit, als eschatologische Manifestation entworfen hatte? In diesem Sinn ist Heideggers Wendung in die früheste Frühe eschatologisch oder »metaphysisch«. In einem letzten Schritt, einem äußersten Überstieg will er einholen, was der Philosophie entging, indem sie Philosophie war. Heidegger bescheidet sich nicht damit, ein Denken zu wiederholen, das an den Grenzen der »Ur-Teilung« seinen Ausgang nimmt. Seine Hybris greift über diese »Ur-Teilung« hinweg, will sie selbst einholen und damit

33. Philippe Lacoue-Labarthe: *Die Fiktion des Politischen*, S. 64.

die philosophische *epoché* insgesamt umgehen. Dieser Umgang der philosophischen *epoché* ist weder Philosophie geblieben noch einfach mythische Rede geworden, wie sehr sie beide auch simulieren mag. In sich ist er vor allem Versuch der Usurpation einer »Ur-Teilung«, die den Unterschied zwischen Meinen und Wissen, Mythos und Wahrem als nur mittelbar zuläßt. Und deshalb kommt, was sich dem Denken als Uneinholbarkeit der »Ur-Teilung«, als *ontologische Differenz*, zuträgt, einem Gewaltakt im Zeichen äußerster Schwäche oder eines Zusammenbruchs gleich. Dem Abschied der Philosophie soll nur bleiben, sich von sich selbst zu verabschieden. Erst in diesem Abschied, so legt Heidegger nahe, könnte die Philosophie von sich selbst freierwerden, könnte die früheste Frühe ins Späteste überborden und einen anderen Anfang des Denkens freigeben. »Das Einst der Frühe des Geschickes käme dann als das Einst zur Letzte (éschaton), d.h. zum Abschied des bislang verhüllten Geschickes des Seins. Das Sein des Seienden versammelt sich (légesthai, lógos) in die Letzte seines Geschickes. Das bisherige Wesen des Seins geht in seine noch verhüllte Wahrheit unter. Die Geschichte des in diesen Abschied als die Versammlung (lógos) des Äußersten (éschaton) seines bisherigen Wesens ist die Eschatologie des Seins. Das Sein selbst ist als geschickliches in sich eschatologisch.«³⁴

Mit erschreckender Folgerichtigkeit, die in der Genealogie des Abschieds vorgezeichnet zu sein scheint, sammelt sich die Gewalt der Metaphysik in ein letztes Wort, das als ihr frühestes zugleich ein *anderes* sein soll. Diese Frühe untersteht keinem historischen Index, sie ist kein geschichtlich Erstes. Sie ist, was den Schlag einer »Ur-Teilung« markiert, was ihn empfängt und registriert, doch mehr noch: erteilt, weil teilt. Doch weil dies »ontologisch« nicht zu denken ist, hat sich hier nicht etwa enthüllt, sondern ereignet oder enteignet, daß es ein Denken im Zeichen der äußersten Katastrophe nur mehr als eines der Teilungen geben kann, eines Inmitten ohne Zentren – einer stätelosen Wüste.

34. Martin Heidegger: *Der Spruch des Anaximander*, in: *Holzwege*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 1980, S. 323.