

9. Martin Heidegger: Der geschwätzig Schweiger vom Schwarzwald

Verborgenheit. Ohne Zweifel gehört Martin Heidegger zu den einflussreichsten Philosophen des 20. Jhs. Dass er sich den Nazis wenigstens zeitweise andiente und vor allem nach dem Krieg keinerlei kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Rolle im Dritten Reich erkennen ließ, wurde dabei freilich nicht selten peinlich spürbar. Man hat verschiedene Wege gefunden, mit dieser Problematik umzugehen. Ein Philosoph wie Levinas, dessen Familie während der Shoah ausgelöscht worden war, musste sich stets des Widerspruchs bewusst bleiben, dass er massiv von einem Denker beeinflusst war, der in einem ganz entscheidenden ethischen Sinn versagt hatte. Ein anderer, sehr verbreiteter Weg war und ist, die Essenz von Heideggers Philosophie von seinem politischen Engagement abzutrennen. Ich selbst habe lange dieser Deutung zugeneigt. Es war am Ende aber gar nicht die Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte*, die mich eines Besseren belehrte, sondern eben die Reflexion auf das Wesen des reaktionären Denkens.

Ich werde im Folgenden gar nicht erst versuchen, Heidegger von der Geschichte her zu verstehen; die »Fakten« sind hier einigermaßen unstrittig: Rektorat, Parteieintritt, Rektoratsrede, Bestrebungen einer Universitätsreform sowie deren mangelnde Unterstützung innerhalb des Regimes, Rücktritt vom Rektorat – um nur die frühesten und bekanntesten zu nennen. Trotzdem oder deshalb will der Streit über die Einordnung dieser und anderer Ereignisse und Heideggers Rolle in ihnen (z. B. auch die Frage, inwieweit er die Ächtung jüdischer Kollegen mitbetrieben oder, wie er selbst später behauptete, eingedämmt hatte) nicht abreißen. Mit guter Regelmäßigkeit flammen diese Debatten wieder auf. Die Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* hat die bisher letzte Episode dieses Fortsetzungsdramas ausgelöst.

Ich werde einen anderen Weg gehen, indem ich rein von der Lektüre der philosophischen Texte ausgehe, um von ihnen her ein Urteil über Heideggers geschichtliche Position zu gewinnen. Von der Idee einer unpolitischen Essenz dieses Denkens wird dabei nicht viel übrigbleiben. Mehr noch: Ich behaupte nämlich, dass Heideggers Philosophie von Anfang an eine geradezu exemplarische Verkettung der reaktionären Klischees darstellt. *Sein und Zeit* ist dafür der deutlichste Beweis. *Sein und Zeit* ist ein durch und durch reaktionäres Buch, und das nicht nur in den Paragraphen, die schon früh (und zurecht)

die kritische Aufmerksamkeit der Kommentatoren auf sich gezogen haben. Vielleicht ist *Sein und Zeit* sogar der reinste Ausdruck reaktionären Denkens, den wir haben. Die Annäherung an den Nationalsozialismus war, was auch immer man sonst noch darüber denken möchte und wie man sie historisch einschätzt, kein Zufall und auch kein Irrtum. Da das reaktionäre Denken nun gerade nicht in der (besseren oder schlechteren) Darstellung des Wirklichen besteht, sondern eine einzige Unternehmung zur Selbststimulation ist, eine Affektschmiede, kann *Sein und Zeit* auch nicht mehr so ohne Weiteres als eine Philosophie neben anderen begriffen werden. Es wird darin vielmehr eine bestimmte affektive Ordnung hergestellt, deren Wirkungskraft umso stärker ist, als die weltanschaulichen Beweggründe verborgen sind – und das wohl noch Heidegger selbst. Es ist wohl klar, dass das Urteil, das aus dieser Betrachtungsweise fließt, noch vernichtender sein muss, als es jedes, das sich »nur« auf die Daten der politischen Geschichte stützt.

Wirklichkeitsverlust. Werfen wir zuerst einen ganz groben Blick auf den Gegensatz, der das Werk bestimmt: Für Heidegger gibt es einen Vollzug von Sein, der fundamental *unwahr* ist. Es gibt ein Existieren, das ganz einfach nicht stimmt, das weder der Existenz noch der Wirklichkeit gewachsen ist – und das offenbar durch eigenes Verschulden. (Ich halte mich hier nicht sklavisch an die oft sehr differenziert gebrauchten Termini Heideggers. Ich glaube, dass ich dazu berechtigt bin, solange ich den Gedankengang und die Stoßrichtung dieses Denkens respektiere.) Diesem Sein in Unwahrheit, dem verfallenen Dasein, setzt Heidegger eine *Entschlossenheit* für die eigene Existenz und das heißt vor allem: ein entschlossenes Verhältnis zum eigenen Tod entgegen, die allererst die Wahrheit menschlichen Daseins im engen Sinn verwirklichen sollen. Es ist bezeichnend, dass diese Entschlossenheit keinerlei positiven Inhalt hat. Alles, was man da sagen kann, ist, dass wir im Vorlaufen in unseren Tod unsere eigensten Möglichkeiten ergreifen. Welche das sind, bleibt ganz offen. Es ist dies das Element des *Formalismus*, der immer wieder in der Analyse der Reaktion begegnet: Es ist, als traue man sich angesichts der Desillusionierungen der Moderne nicht mehr, echte, positive Entwürfe anzubieten. Die Reaktion ist eben keine schlichte Nostalgie einer vormodernen Einfachheit: Es ist diese Nostalgie, aber gebrochen durch das Prisma der Moderne, das keinen Blick in die ursprüngliche Lichtquelle mehr zulässt. Die Reaktion ist Kind der Moderne, die sie hasst, weshalb sie nicht selten das moderne Pathos der Revolution für sich zweckentfremdet – und dabei wirklich glauben kann, dass sie dazu berechtigt sei. Was bleibt nach dieser Kränkung, ist, wie in einer Wut nach Statthaltern der alten Transzendenzen zu fahnden und sie in der Rückbezüglichkeit der Akte auf sich selbst zu finden, unter Abstraktion von allen »Inhalten«: die Tat, die Entscheidung, die Entschlossenheit, sogar die Liebe können so als selbstgenügsame Garanten der Wirklichkeit erscheinen. Man sieht auch, dass Heidegger wie die meisten Reaktionäre im Grunde über einen *Solipsismus* nicht hinausgekommen ist. Ich führe das näher aus.

Die Entgegensetzung des je eigenen Daseins und des Man spricht im Grunde völlig unverhohlen die Prämissen aus, auf denen sie ihre Plausibilität nur entfalten kann. In Wahrheit ist das ja überhaupt nicht selbstverständlich. Es ist aber selbstverständlich, wenn man gewisse metaphysische und ideologische Empfindsamkeiten hat – und dieses Wort meine ich nicht primär polemisch, denn um affektive Ordnungen geht es hier ja.

Heidegger geht, wenig dezent, von einer ursprünglichen Konflikthaftigkeit der Verhältnisse zwischen Menschen aus. Unsere normale, alltägliche Lebenswelt ist geprägt vom schmerzlichen Wissen um die »Herrschaft der Anderen« über mich.

Im Besorgen dessen, was man mit, für und gegen die Anderen ergriffen hat, ruht ständig die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen, sei es auch nur, um den Unterschied gegen sie auszugleichen, sei es, dass das eigene Dasein – gegen die Anderen zurückbleibend – im Verhältnis zu ihnen aufholen will, sei es, dass das Dasein im Vorrang über die Anderen darauf aus ist, sie niederzuhalten. Das Miteinandersein ist – ihm selbst verborgen – von der Sorge um diesen Abstand beunruhigt. Existenzial ausgedrückt, es hat den Charakter der Abständigkeit. Je unauffälliger diese Seinsart dem alltäglichen Dasein selbst ist, um so hartnäckiger und ursprünglicher wirkt sie sich aus.¹

Es ist ja nicht so, dass Heidegger völlig unrecht hätte. Aber die Frage ist doch, ob man da stehenbleiben kann, oder ob vielmehr genau diese Diagnose der »Abständigkeit« die Suche nach Mitteln ihrer Überwindung in einer echten Gemeinschaft anstoßen muss. Dazu aber müsste das Sein der Menschen fundamental anders, nämlich nicht egozentrisch gedacht werden. Heidegger hingegen setzt eine ursprüngliche Egozentrik, einen ontologischen Egoismus, er setzt einen ebenso ursprünglichen Konflikt – wie Hobbes. Er geht aber über Hobbes hinaus, insofern der Konflikt in einer gewissen Weise schon verloren ist. Die Anderen haben längst die Herrschaft über mich.

Paradoxerweise – zumindest für paradox für alle, die nicht die reaktionären Vorurteile teilen – ist diese Herrschaft der Anderen eine der *Gleichheit aller*. Der Schritt von Hobbes zu Heidegger ist also der des echten Pessimisten, der angesichts der Gewalt nach einer sei es auch nur minimal besseren Lösung sucht, hin zu einem, dem die historisch erreichte Situation der bürgerlichen Welt als Niederlage erscheint. Es ist aber eine Gleichheit, die sich nicht deklariert, sondern die sich einschleicht, die in den alltäglichen Verrichtungen ins Dasein gleitet, hinterhältig, ohne sich zu erkennen zu geben. Es ist kein Zufall, mit welchem Phänomenen Heidegger diese schleichende Vergiftung durch Alltagspraxen verbindet: mit den öffentlichen Verkehrsmitteln und der Massenpresse, also genau mit Einrichtungen, die zutiefst mit modernen liberalen Staaten verbunden sind. »In der Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel, in der Verwendung des Nachrichtenwesens (Zeitung) ist jeder Andere wie der Andere.« Man ist erinnert an das Naserümpfen der Privilegierten angesichts der unverschämten Bevölkerung der Strände durch die Plebs. Diese Aussagen – auf die sich eine ganze Philosophie voller Pathos gründet – sind in Wahrheit kleinkariert und kleingeistig. Sie sind vor allem entschieden antidemokratisch, und wie alle guten Antidemokraten attestiert auch Heidegger dem Gegner das Diktatorische: Denen, die sich für etwas Besseres halten, muss der Griff der »Anderen« nach dem, was sie selbst auszeichnet, wie ein Diktat erscheinen. »In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur.«² Die Diktatur der Gleichheit aller manifestiert sich weiterhin in der Durchschnittlichkeit, die keine anderen Wege als die längst beschrittenen gelten

1 SZ. 126.

2 Ebd.

lässt und die zu einer »*Einebnung* aller Seinsmöglichkeiten« führt. Heidegger resümiert: »Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als ›die Öffentlichkeit‹ kennen.«³ Es umschlingen sich also auf den ersten beiden Seiten, auf denen das Man eingeführt wird, sämtliche reaktionären Klischees: Die öffentliche Welt, in der man täglich tausend anderen begegnet, die nichts Auszeichnendes haben, und in der wir selbst unserer Auszeichnung genau durch diese Berührung mit den Anderen beraubt werden, ist eine einzige brutale Diktatur, eine gewaltsame wenn auch meist verdeckte, implizite *Gleichmacherei*.

Daher fällt auch Licht auf die anderen Aspekte, die Heidegger dem Man abliest. Zwar beginnt Heidegger mit der Erklärung, dass er den Ausdruck »*Gerede*« nicht abwertend meine.⁴ Alles Folgende widerlegt genau diese Erklärung aber sofort. Das »*Gerede*«, sogleich durch das »*Geschreibe*« ergänzt, bildet eine Welt durchschnittlicher Verständlichkeit, die genau deshalb gar kein echtes Verstehen beinhalten kann. Das ist genau die Art von Mitteilung, die nicht nur keinen Inhalt hat⁵ – wir werden sehen, wie ironisch diese Klage in Heideggers Feder ist –, sondern die die bereits als Domäne des Man identifizierte Öffentlichkeit bestimmt. »Die Bodenlosigkeit des Geredes versperrt ihm nicht den Eingang in die Öffentlichkeit, sondern begünstigt ihn. [...] Das Gerede, das jeder aufrufen kann, entbindet nicht nur von der Aufgabe echten Verstehens, sondern bildet eine indifferente Verständlichkeit aus, der nichts mehr verschlossen ist.«⁶ Das Gerede ist die Manifestation von Sprache, in der alle über alles sprechen können und sogar dürfen. Der Preis dafür ist, dass dieses Sprechen nichts Wirkliches und Echtes, nichts »Ursprüngliches« (wie Heidegger gerne sagt) erreichen kann. Es ist also die Welt des Pöbels und seines nichtverstehenden Verständnisses, aus dem sich jeder ursprünglich Denkende erst heroisch herauszukämpfen hat:

In ihr [der alltäglichen Ausgelegtheit] und aus ihr und gegen sie vollzieht sich alles echte Verstehen, Auslegen und Mitteilen, Wiederentdecken und neu Zueignen. Es ist nicht so, dass je ein Dasein unberührt und unverföhrt durch diese Ausgelegtheit vor das freie Land einer »Welt« an sich gestellt würde, um nur zu schauen, was ihm begegnet.⁷

Es bedarf nur der rudimentärsten historischen Kenntnisse, um in diesem Gerede über das Gerede, neben der allgemeinen Zubilligung des Rederechts an alle und dem Urteil über die Massenmedien, das bis zum Erbrechen durchexerzierte reaktionäre Klischee der Schwatzbude Parlament wiederzuerkennen. Canetti schreibt dazu treffend:

Ein guter Teil des Ansehens, das Diktaturen anhaftet, liegt darin, dass man ihnen die konzentrierte Kraft des Geheimnisses zubilligt, das sich in Demokratien auf viele verteilt und verdünnt. Mit Hohn hebt man hervor, dass in diesen alles *zerredet* werde. Jeder

3 SZ. 127.

4 Wenn es der Autoritäten bedürfte, um die Haltlosigkeit dieser Beteuerung noch jenseits der schieren Semantik zu belegen, so würde man bei Adorno fündig: Jargon der Eigentlichkeit. 81f.

5 »Ihm liegt daran, dass geredet wird.« (SZ. 168)

6 SZ. 169.

7 Ebd.

schwätze daher, jeder mische sich in alles ein, es geschehe nichts, da alles vorher bekannt sei. Es sieht so aus, als beklage man sich über den Mangel an Entschlossenheit, in Wahrheit gilt die Enttäuschung dem Mangel an Geheimnis.⁸

Als Heidegger das Man eingeführt hatte, fielen unter anderem diese Sätze: »Jeder Vorrang wird geräuschlos niedergehalten. Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet. Alles Erkämpfte wird handlich. Jedes Geheimnis verliert seine Kraft.«⁹ Wie entlarvend Canettis Beschreibung in Bezug auf Heidegger ist, wird man aber erst ermessen, wenn man sich daran erinnert, dass die von Heidegger geforderte Entschlossenheit rein gar nichts Bestimmtes will und besagt, sondern nur die Entschlossenheit als solche, ohne ein Wozu: Und dann sieht man, dass die Entschlossenheit selbst nichts anderes ist als eine Inszenierung des Geheimnisses, das Heidegger so schmerzlich vermisst in einer Welt, die keine Rangunterschiede mehr anerkennt. Wir werden auf diesen Aspekt zurückkommen.

Auch die *Neugier* lässt sich ganz eindeutig identifizieren. Heidegger beginnt mit einigen gelehrten Ausführungen zu Augustin, doch worum es in Wahrheit geht, ist unverkennbar: Es geht um die unterstellte Oberflächlichkeit einer Welt, in der jeder ständig was Neues sehen und erfahren will, um die bürgerliche Sensationslust wie das plebejische Spektakel. Wer sich der Neugier hingibt, der lässt sich ein auf eine Welt, die ihn nicht mehr besorgend fordert (etwa wenn die wichtigsten Bedürfnisse gestillt sind) und die er sich als reinen Gegenstand einer Betrachtung gönnt: einer Betrachtung und eines Genusses, die keinem anderen Zweck mehr dienen, auch nicht und gerade nicht der Erkenntnis. Wenn es doch um Wissen geht, dann nicht um ein »echtes« Wissen, das ganz dem Eindringen in die Sache gewidmet ist, sondern nur eines, das leere Daten anhäuft, wohl um mitreden zu können: Der Neugier »liegt nicht daran, durch Verwunderung in das Nichtverstehen gebracht zu werden, sondern sie besorgt ein Wissen, aber lediglich um gewusst zu haben.«¹⁰ So stellt sich ein Dünkelhafter das Denken der Vielen vor, keine Frage.¹¹

Entlarvend ist, dass hier wie nebenbei die Bemerkung fällt, Gerede und Neugier seien »Entwurzelungstendenzen«.¹² Das setzt doch eine ursprüngliche *Verwurzelung* voraus. Worin aber wurzelt das Dasein, das doch geworfen ist? Schon zuvor hieß es: »Das Gerede, das in der gekennzeichneten Weise verschließt, ist die Seinsart des entwurzelten Daseinsverständnisses. Es kommt jedoch nicht als vorhandener Zustand an einem

8 Canetti: Masse und Macht. 350.

9 SZ. 127. Theweleit kommentiert die eben zitierte Stelle von Canetti so: »Und in der Tat: was öffentlich besprochen wird, in der ›Quasselbude Parlament‹, kann nicht von großer Bedeutung sein, handelt man doch die Wichtigkeiten des eigenen Leibes streng geheim ab. → Der Führer berät sich im Geheimen – das erweckt Vertrauen, bedeutet: er kommt zum Wesentlichen.« (Männerphantasien. Band 2. 110f.)

10 SZ. 172.

11 Etwas anders, aber nicht im Widerspruch hierzu sieht es Adorno: »Emanzipiertes Bewusstsein setzt er der Neugier gleich. Der Hass auf diese gesellt sich dem auf Mobilität [...].« (Jargon der Eigentlichkeit. 93)

12 SZ. 173.

Vorhandenen vor, sondern existenzial entwurzelt ist es selbst in der Weise der ständigen Entwurzelung.«¹³ Heidegger versucht dann, diese Entwurzelung näher zu beschreiben dadurch, dass so ein Dasein »von den primären und ursprünglich-echten Seinsbezügen zur Welt, zum Mitdasein, zum In-Sein selbst abgeschnitten« ist. Aber was ist damit denn gewonnen? Wir werden später sehen, dass das entschlossene, eigentliche Dasein, das mit diesen Seinsbezügen offenbar wieder Verbindung aufnimmt, reine Behauptung bleibt, eine bloße rhetorische Tautologie. Es ist mit der Entwurzelung aber solange nicht ernst, wie es keine ernstzunehmende Verwurzelung gibt. Entweder sind diese beiden Begriffe intelligibel zu machen oder sie sind es nicht. Im letzteren Fall braucht man die ganze Philosophie nicht. Wenn man nun aber Heidegger zwingt zu sagen, was er meinen kann und ihm zugleich hohles Pathos nicht als Antwort durchgehen lässt, dann bleibt leider nur solches übrig, was Heideggers Nazi-Zeit ganz logisch erscheinen lässt. Nie war Heidegger konkreter und »phänomenologischer« als damals. Da war er nämlich imstande und willens, den Begriffen der Ver- bzw. Entwurzelung einen klaren, wenn auch grundfalschen Sinn zu geben. So schreibt er in dem unsäglichen Gutachten zu Hönigswald (das nicht zufällig mit »Heil Hitler!« endet): »Auf diesem Weg wurde unter scheinbar streng wissenschaftlicher philosophischer Begründung der Blick abgelenkt vom Menschen in seiner geschichtlichen Verwurzelung und in seiner volkhaften Überlieferung seiner Herkunft aus Boden und Blut.«¹⁴

Schließlich wendet sich Heidegger noch der *Zweideutigkeit* zu. Und wieder versteckt sich hinter recht kompliziert formulierten Sätzen eine einfache Diagnose: Die Zweideutigkeit bezeichnet die offensichtlich unerträgliche Tatsache, dass wir in einer Welt, in der alle mitreden wollen und dürfen, bald nicht mehr wissen, was wahr ist. Was hier unter einem philosophisch aufgejazzten Wort vorgeführt wird, ist nichts anderes als das Unbehagen und der Widerwille, dass es keinen mehr gibt, der klare Ansagen macht. Ja, eine Gesellschaft, die die Forderung des Demokratischen und damit die Pluralität ernstnimmt, ist anstrengend, kompliziert, nicht selten nervig und manchmal empörend. Ja, die Uneindeutigkeit, in die das Wahre gerät, wenn man einmal beschlossen hat, *im Prinzip* den anderen gleiches Recht und gleiche Wahrheitsfähigkeit zuzugestehen, ist schwer zu ertragen. Ja, die Meinungen der anderen, ihre Irrtümer vor allem – oder was ich eben dafür halte – sind Zumutungen. Aber genau in der Kraft, diese Zumutung zu tragen, bewährt sich die Reife der Menschen für eine freie Gesellschaft. Man sieht, dass Heidegger nicht nur versagt; nicht nur gibt er sich keine Mühe: Er weigert sich schlichtweg die Voraussetzung anzuerkennen. Unter dem verbrämten Wort der Zweideutigkeit steckt also nichts anderes als Heideggers tiefer Antipluralismus.

Wenn im alltäglichen Miteinandersein dergleichen begegnet, was jedem zugänglich ist und worüber jeder jedes sagen kann, wird bald nicht mehr entscheidbar, was in echtem Verstehen erschlossen ist und was nicht. Diese Zweideutigkeit erstreckt sich nicht

13 SZ. 170.

14 GA 16. 132. Dass das keine unfaire Rückprojektion ist, zeigt der § 74 von *Sein und Zeit* zur Genüge. Dass es einen anderen, maximal konkreten, aber eben nicht faschistischen Begriff von Verwurzelung und Entwurzelung geben kann und dass er sogar unverzichtbar ist, hat Simone Weil eindrucksvoll gezeigt.

allein auf die Welt, sondern ebenso sehr auf das Miteinandersein als solches, sogar auf das Sein des Daseins zu ihm selbst.

Alles sieht so aus wie echt verstanden, ergriffen und gesprochen und ist es im Grunde doch nicht, oder es sieht nicht so aus und ist es im Grunde doch.¹⁵

Es geht hier nicht um allgemein menschliche Verhältnisse. Vielmehr drückt sich hier unverkennbar eine bestimmte, rein affektive Reaktion auf eine genau identifizierbare politische Konstellation aus: eine, in der alle über alles mitreden dürfen, in der es keine vorgängige Exklusion von bestimmten Gruppen aus dem Reich der vollen Menschheit mehr gibt (wenn auch bislang nur in der Theorie), in der diese neu agnoszierten Klassen und Schichten ihre eigene Belustigung oder vielleicht sogar Kultur fordern, in der sie durch Mitreden, durch Massenmedien, durch Schaulust alles mit ihren ekligen Fingern und Augen betatschen und damit entweihen, in der sie die Großen und Echten hinabziehen ins Niedrige, Schmutzige – und nicht einmal merken, was für ein Sakrileg sie begehen. Am ekligsten, so kann man mutmaßen, ist für diesen so völlig humorbefreiten Denker noch das unbekümmerte Lachen, mit dem die Unwürdigen ihre Profanisierungen begleiten. »Philosophie ist jenes Denken, womit man wesensmäßig nichts anfangen kann und worüber die Dienstmägde notwendig lachen.«¹⁶ Der Ekel ist aber wahrhaft existenziell: Es ist der Horror vor einer Welt, in der alles im Sumpf des Gleichen zu versinken droht, so dass am Ende die Wirklichkeit als solche zweifelhaft wird. »In der Selbstverständlichkeit und Selbstsicherheit der durchschnittlichen Ausgelegtheit jedoch liegt es, dass unter ihrem Schutz dem jeweiligen Dasein selbst die Unheimlichkeit der Schweben, in der es einer wachsenden Bodenlosigkeit zutreiben kann, verborgen bleibt.«¹⁷ Dass *Sein und Zeit* eine Fundamentalontologie sein soll, ist kein Zufall: Es bedeutet ganz wörtlich, dass sich da einer gezwungen fühlt, dem Sein das Fundament zurückzuerstatten.

Denn eine Welt, in der Abständigkeit, Durchschnittlichkeit und Einebnung herrschen, kann nicht wirklich real sein. Sie ist nicht eigentlich. Sie ist nur *uneigentlich*. Der Begriff des Uneigentlichen, der die Verfallenheit des Daseins an das Man kennzeichnet, drückt in drastischer Weise aus, dass unser Leben und das der meisten fast immer unecht ist, nicht wirklich gelebt ist, gar nicht wirklich ist.¹⁸ »Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so.«¹⁹ Da fällt die Wirklichkeit ins Unwirkliche, nur Behauptete, wie ein Traum, wie eine Fata Morgana. *Die Reaktion hebt an mit einer tiefempfundenen Angst davor, dass die Welt nicht wirklich sein könnte.*²⁰ Und sie meint damit immer diese Welt,

15 SZ. 173.

16 GA 41. 3.

17 SZ. 170.

18 Ihm werden als quasi-Synonyme die Begriffe der Entfremdung, des Absturzes, des Wirbels beigesellt. Sie alle beschreiben die *Bewegung*, in der das Dasein sein Sein verliert und damit sich selbst. Es ist geradezu lächerlich, wenn Heidegger den § 38 mit dem Hinweis einleitet, dass diese Redeweisen »keine negative Bewertung« ausdrücken sollen (SZ. 175).

19 SZ. 129.

20 Heidegger erklärt, dass Uneigentlichkeit nicht mit dem Nicht-Sein oder dem Verlust des Seins gleichzusetzen sei (SZ. 176). Natürlich, die ganzen uneigentlichen Leute laufen ja ihrer Uneigentlichkeit zum Trotz weiter rum. Doch genau darin liegt ja das Gruselige: das zombiemäßige Fortvegetieren der Meisten, die von ihrem eigenen Tod nichts wissen.

nämlich die moderne, in der alles gleich ist. Vielleicht hat niemand diesen affektiven Grund klarer zum Ausdruck gebracht als Heidegger.

Angstmacherei. Was kann man diesem Horror des Uneigentlichen entgegensetzen? Wie der Ausweglosigkeit des Unwirklichen entgehen?

Die eigentlich geniale Pointe Heideggers besteht darin, die Diagnose als solche in ihr Gegenteil zu verkehren, indem er die Gewissheit des Unwirklichen zum Umschlagsort ins Wirklichste erklärt. Ein epischer Kurzschluss ist das, der aber wohl zu beachten ist, weil er die gesamte Strategie Heideggers präfiguriert. Wie alle Metaphysiker konstruiert auch Heidegger ein Möbiusband, d.h. einen systematischen Ort oder eine Gestalt, die, als Schlussstein des Denkgebäudes, nur noch auf sich selbst verweist. Wie in jeder Metaphysik ist auch hier das Möbiusband der Fokus größter affektiver Konzentration. Hier aber ist es das nicht per accidens, nebenbei, sondern diese affektive Verdichtung und Intensivierung ist genau der Zweck und die Auszeichnung, die ein auf sich selbst zurückgebogenes Dasein zum Metaphysikum selbst erhebt.

In der Welt der Uneigentlichkeit habe ich es mit lauter Seienden zu tun. Was fehlt, ist nur das Sein selbst.²¹ Was Heidegger in der Analyse der Uneigentlichkeit in ihren verschiedenen Aspekten zum Ausdruck bringt, ist die tiefe Beunruhigung und der Horror, den die Abwesenheit des Seins hinterlässt. Die geniale Idee Heideggers ist nun einfach diese: Wenn ich derartige Angst angesichts der Unauffindbarkeit des Seins habe, dann muss es Sein wohl doch geben, auf jeden Fall in meiner Angst. Wer solche Angst hat, muss real sein, muss sein. Wo solche Angst ist, ist Sein. *J'ai peur, donc je suis.* Heidegger borgt sich Descartes' Argument aus, doch macht er aus dem, was bei Descartes lediglich eine Denkmethode war, um wissenschaftliche Gewissheit abzusichern, eine Versicherung der Existenz – der eigenen wie der des Wirklichen allgemein – angesichts einer tiefen Bestürzung: dass es das Sein nicht geben könnte.

Die Angst begegnet also als eine doppelseitige. Sie ist mit einem Gesicht der Uneigentlichkeit zugewandt, deren Nichts ihr Nicht-Gegenstand ist; mit dem anderen Gesicht blickt sie in die Eigentlichkeit, die sie herstellt.²² Sie enthüllt mir mein Sein als ein ganzes – was auch immer das heißen mag.

Geschieht im Dasein des Menschen ein solches Gestimmtsein, in dem er vor das Nichts selbst gebracht wird?

Dieses Geschehen ist möglich und auch wirklich – wenngleich selten genug – nur für Augenblicke in der Grundstimmung der Angst. [...] Die Angst offenbart das Nichts.²³

21 Vgl. Was ist Metaphysik? 13: »Wie aber, wenn das Ausbleiben dieses Bezugs [des Seins zum Menschenwesen] und die Vergessenheit dieses Ausbleibens von weither das moderne Weltalter bestimmten? Wie, wenn das Ausbleiben des Seins den Menschen immer ausschließlicher dem Seienden überließe, so dass der Mensch vom Bezug des Seins zu seinem (des Menschen) Wesen fast verlassen und diese Verlassenheit zugleich verhüllt bliebe?«

22 Mir scheint, dass sich damit auch besser erklärt, warum Heidegger die Angst von der Furcht unterscheiden kann, denn die Furcht kennt nur eine Richtung. Die Janusköpfigkeit der Angst hingegen macht es unmöglich, ihr einen identifizierbaren Gegenstand zuzuschreiben.

23 Was ist Metaphysik. 34f.

Damit erklärt sich auch schlüssig, weshalb Heidegger Nichts und Sein geradezu synonym benutzen kann,²⁴ denn genau das Nichts der Uneigentlichkeit ist das Sein der Eigentlichkeit, und umgekehrt. Die Angst ist das Scharnier, Umkehrungspunkt, der sich in der uneigentlichen Realität aufzutut, um dessen Umstülpung ins Eigentliche zu besorgen. Heidegger spricht ohne Umschweife aus, was ich für die Essenz der Reaktion halte: die Bestrebung, sich seiner selbst und der Wirklichkeit als ganzer zu versichern, indem man einen Affekt (Heidegger sagt: Befindlichkeit) herstellt, dessen pure Intensität der Aufgabe gewachsen sein kann. Es gilt, zu *fühlen*, was man nicht mehr glauben oder wissen kann: worin das Vertrauen erschüttert ist. Und gefühlt wird, da ist Heidegger so atmisch wie die ganze Reaktion, in mir drin.

Es ist also die Angst, die die doppelte Aufgabe hat, einerseits dem vielleicht noch vagen Empfinden der Falschheit der öffentlichen Welt die Schärfe eines Beweises zu geben und andererseits in sich und durch sich die Wahrheit einer eigentlichen Existenz einzuläuten wie auch zugleich zu bewähren. Die Angst bringt mich wirklich vor mich, vor mein eigenstes Seinkönnen, vor meine eigene Ganzheit. Sie bringt mich aber zuerst vor die Welt als solche. Weil die Angst sich vor nichts Bestimmtem ängstigt, fungiert sie als Operator der Nivellierung aller Unterschiede zwischen Seienden. Alles Einzelne in der Welt und alle Zusammenhänge zwischen ihnen sind irrelevant, »ohne Belang«. So setzt sich der, dem in der Welt kein Weg mehr geboten ist, seine eigene Auszeichnung so durchzusetzen, dass er selbst sie glauben könnte, von genau dieser Welt ab, indem er sie als ganze von sich wegrückt. Was bleibt, ist nur die »Aufsässigkeit« von Welt überhaupt. Unaufrichtig in diesem Manöver ist nicht nur die Verwischung aller Spuren der politischen Realität, die gemeint ist, sondern vor allen Dingen der Versuch, diese Bewegung nun in aller Konsequenz zu einer unhistorischen zu machen: denn wenn mir nur noch die »Welt als solche« gegenübersteht, vor der ich Angst habe, dann ist die Dimension des Historischen und des Politischen, dann sind die Unterschiede endgültig gelöscht. Diese Geste vollendet die Entpolitisierung in einem spekulativen Move, die zuvor schon in der strategischen Unsichtbarmachung der gemeinten Phänomene vorbereitet war.

In einer eigenartigen Wendung führt so die Angst vom Nichts der faktischen, historischen Welt über die Distanzierung und Entpolitisierung der Welt als solcher zurück zu dem Selbstgefühl, in dem sich das Dasein nun endlich echt und wirklich und authentisch, mit einem Wort: *eigentlich* fühlt – und mit sich auch die Wirklichkeit. Der reaktionäre Parcours ist durchschritten. Die charakteristische reaktionäre Unredlichkeit ist dabei einfach zu lokalisieren in der Flucht vor den konkreten historischen Realitäten und ihren Ansprüchen hin in die luftigen Höhen irgendwelcher spekulativer Gemeinplätze.

Jedenfalls tritt nun erst das Dasein als ein eigentliches auf. Für Heidegger ist die Eigentlichkeit des Daseins zwingend verbunden mit seiner Vereinzelung. »Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft.«²⁵ »Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt.«²⁶ Wenn das Man die Entfremdung und

24 Ebenfalls sehr deutlich in *Was ist Metaphysik?*, vor allem im Nachwort: »Aber dieses Nichts west als das Sein.« (49)

25 SZ. 187.

26 SZ. 191.

die Wurzel der Uneigentlichkeit ist, dann ist es nur folgerichtig, dass die eigentliche Existenz eine ist, die nicht mehr an dem Man, an der Öffentlichkeit, an einer promisken Gleichheit partizipiert. Die Vereinzelung ist kein Nebeneffekt der Heidegger'schen Konstruktion, sie ist vielmehr eine der zentralen Funktionen, die diese erfüllt: in einer Welt der übergriffigen Gleichheit auf spekulativem Weg die Privilegierung der Wenigen zu garantieren, zu der die Realität die Pfade verschüttet hat. Sich selbst fühlen, und sich selbst als ein Besserer fühlen.

Heidegger treibt aber die Vereinzelung noch weiter, vor allem in Texten nach *Sein und Zeit*. Es wird dann deutlich, dass das »Wegrücken des Seienden im Ganzen«²⁷ eben das Seinsverhältnis begründet, das den Menschen so recht ausmacht. Das Nichts ist dann die Distanznahme gegenüber den Dingen und ihren Zusammenhängen, die menschliche Freiheit ausmacht (im Gegensatz zu der Position des Tieres, das eng an den Moment und das Bedürfnis gebunden bleibt). Das Nichts schiebt sich gewissermaßen zwischen den Menschen und die Dinge der Welt, die Seienden; es eröffnet ihm damit die Welt als ganze,²⁸ aber nur um den Preis einer ursprünglichen Entfernung, die nicht mehr wieder eingeholt werden kann. Zwischen dem Menschen und der Wirklichkeit klafft für Heidegger immer schon ein Abgrund, der Abgrund des Seins bzw. des Nichts. (Dass diese Distanzierung durch das Nichts nicht nur unsere Freiheit begründet, sondern auch einen ursprünglichen Bruch, spricht Heidegger nicht in aller Deutlichkeit aus; es liegt aber in der Folgerichtigkeit seiner Diagnose: Wenn die Uneigentlichkeit eine genauso ursprüngliche Möglichkeit unseres Seins ist wie die Eigentlichkeit, dann muss ein Abbruch zwischen dem Natürlichen und damit dem, für Heidegger nur ontisch, Wirklichen einerseits und uns andererseits immer schon stattgefunden haben. Es muss dieser Abbruch sogar besonders brutal gewesen sein, denn wenn auch kein Weg zurück in die Natürlichkeit führt und auch nicht führen soll, wenn vielmehr neue Beziehungen angeknüpft werden sollen, dann zeugt doch der Widerstand und die Hemmung, die von der Uneigentlichkeit ausgehen, von der Tiefe der Entfernung. Ich werde darauf zurückkommen.)

Das jedenfalls ist der Sinn des berüchtigten Satzes, wonach »Das Nichts selbst nichtet«. »Das Nichten [...] offenbart [...] dieses Seiende in seiner vollen, bislang verborgenen Befremdlichkeit als das schlechthin Andere – gegenüber dem Nichts.« Und noch deutlicher:

Sich hineinhalten in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz. Würde das Dasein im Grunde seines Wesens nicht transzendieren, d.h. jetzt, würde es sich nicht

27 Was ist Metaphysik? 35.

28 In dem Vortrag »Das Ding« wird das in der Behauptung sinnfällig, dass der Töpfer nicht den Krug herstellt, sondern die Leere gestaltet. In: Vorträge und Aufsätze. 157–179. 161. Ansonsten ist dieser Vortrag aber ein gutes Beispiel für eine andere Strategie der Unredlichkeit, auf die sich Heidegger hervorragend verstand und die er gerade nach dem Krieg ausgiebig anwandte, als die kritischen Nachfragen sich häuften: hemmungslose Mystifizierung. Ahnungsvolles Raunen als Schutzmaßnahme gegen unangenehme Fragen.

im Vorhinein in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst.

Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit.²⁹

Ich bin so deep. Die Problemlage, die so bezeichnet ist, wird vervollständigt durch die Selbstbeziehung, die das Dasein in der Sorge praktiziert: In einer völligen Umkehrung des gängigen Verständnisses von Sorge wird diese nämlich dem Dasein nur in Hinsicht auf sich selbst zugesprochen, und das nicht einmal mit Blick auf diese oder jene Interessen oder Bedürfnisse, sondern wieder ohne alle gegenständliche Bestimmtheit. Wir finden da das theoretische Mittel wieder, mit dem sich Heidegger aus der Zwangslage des Realitätsverlustes zu befreien sucht: durch die Kondensierung aller Intensität im Selbst. So kommt Heidegger dazu, das Dasein in sehr fragwürdiger Weise als das Seiende zu bestimmen, »dem es in seinem Sein um dieses selbst geht«.³⁰ Dass die Sorge in Heideggers Lesart radikal selbstbezogen ist, ist so folgerichtig, wie es ihr der Sache nach völlig unangemessen ist. *Sein und Zeit* entwirft ohne Zweifel einen Solipsismus. Heidegger spricht es selbst aus:

Die existenziale Selbigkeit des Erschließens mit dem Erschlossenen, so zwar, dass in diesem die Welt als Welt, das In-Sein als vereinzelt, reines, geworfenes Seinkönnen erschlossen ist, macht deutlich, dass mit dem Phänomen der Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit Thema der Interpretation geworden ist. Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als »solus ipse«. Dieser existenziale »Solipsismus« versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjekt in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens, dass er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor seine Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt.³¹

Dieses Zitat wird man leicht heranziehen, um zu zeigen, wie unfair meine Interpretation ist, ignoriere ich doch offenkundig alle ausdrücklichen Stellungnahmen des Autors selbst, um ihm eine Sichtweise zu unterstellen, die er gar nicht teilt. Das wäre dann ein richtiger Einwand, wenn es Heidegger gelänge, die Phänomene ausgezeichneter Konfrontation mit sich, den anderen und der Wirklichkeit in überzeugender Weise darzustellen. Doch genau dort scheitert seine Philosophie; sie hatte nie die Chance, hier zu reüssieren, und wahrscheinlich war es auch nie darauf aus.

Denn wie stellt sich die Entschlossenheit dar, wie der Ruf des Gewissens, die Angst, die Eigentlichkeit, das Erfassen der Ganzheit meines Lebens im Angesicht des Todes? Die Antwort ist in Wahrheit schon in der Kennzeichnung der Angst gegeben, die ich eben zitiert habe: In all diesen Phänomenen – oder besser: in all diesen verschiedenen Namen und Zugängen zu ein und demselben »Phänomen« – lassen sich zwei zusammengehörige Aspekte unterscheiden, die jede Überwindung dieses angeblich nur scheinbaren Solipsismus von vornherein unmöglich macht: Einerseits sind alle Beschreibungen dieser Phänomene dadurch gekennzeichnet, dass sie strukturell auf sich selbst zurückbezogen

29 Was ist Metaphysik. 37. 38. Der Zusammenhang von Transzendenz und Freiheit ist ausführlicher erörtert in *Vom Wesen des Grundes*.

30 SZ. 42.

31 SZ. 188.

sind. So fallen in der Angst, wie eben zitiert, das Erschließen und das Erschlossene zusammen. So kommt der Ruf des Gewissens aus mir und über mich.³² So ist die Eigentlichkeit nichts als die Erschlossenheit des eigensten Sein-Könnens – was auch immer das heißen soll. Zum Tod werde ich gleich noch kommen.

Und das impliziert zweitens, dass sie alle keine Beziehung zu irgendetwas außerhalb ihrer (oder außerhalb des Daseins) unterhalten können. Heidegger ist beständig auf der Suche nach und im Erfinden von Phänomenen, die nichts Bestimmtes mehr meinen. Das wird besonders sinnfällig bei dem Phänomen des Gewissens. Was soll denn ein Gewissen sein, das mir radikal nichts sagt? Doch genau das ist die Behauptung Heideggers. Es ist sogar noch schlimmer: Nicht nur sagt uns das Gewissen nichts, es führt sogar dazu, dass wir selbst »verschwiegen« werden.

*Was ruft das Gewissen dem Angerufenen zu? Streng genommen – nichts. Der Ruf sagt nichts aus, er gibt keine Auskunft über Weltereignisse, hat nichts zu erzählen. [...] Dem angerufenen Selbst wird »nichts« zu-gerufen, sondern es ist aufgerufen zu ihm selbst, das heißt zu seinem eigensten Seinkönnen. [...] Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens. So verliert es nicht nur nichts an Vernehmlichkeit, sondern zwingt das an- und aufgerufene Dasein in die Verschwiegenheit seiner selbst.*³³

Man merkt, dass alles, was man sagen könnte über das Gewissen: was es macht, was es will, was es von mir fordert, dass alle konkreten Interventionen, alles irgendwie Benennbare in Heideggers Auslegung zu kurz greifen muss. Alles, was man aussprechen kann, was real ist, ist ihm nicht grundsätzlich genug, nicht »ursprünglich« genug. Es ist nicht mal so, dass wir, im Anruf des Gewissens, uns verpflichtet fühlen würden, wenigstens etwas zu sagen, z.B. Widerspruch zu erheben. Nein, wie im Taumel dreht sich alles und drehe ich mich auch hier nur um mich selbst, ich sage nichts, ich mache nichts, ich finde immer nur wieder mich selbst vor – und habe nichts über mich gelernt. Es bleibt am Ende alles leeres Pathos: »Das Dasein ist rufverstehend hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeit. Es hat sich selbst gewählt.«³⁴ Das bedeutet eben nichts mehr.³⁵

Denn das Paradox ist doch, dass für Heidegger der Übergang ins Eigentlich alles verändern soll. Entweder ist diese Entgegensetzung, auf der das Buch aufbaut, wirklich entscheidend, allesentscheidend sogar; oder sie bedeutet nichts, und damit sagt auch das Buch nichts mehr aus. Aber Heidegger hat *jeden* Weg abgeschnitten, der eine Form realer Bewährung hätte ermöglichen können. Für das entschlossene Dasein mag sich alles geändert haben. Für den Rest der Welt hat sich nichts geändert. So eine Änderung, die radikal nichts ändert, ist keinen Pfifferling wert. Es gibt sie nicht. Sie ist keine Änderung. Vielmehr erkennen wir hier die philosophische Bankerotterklärung von *Sein und Zeit*, die aber zugleich den eminent politischen Wert beleuchtet, den das Buch stattdessen haben konnte.

Denn man kann ja nie sagen, wer dergestalt ein eigentliches Leben führt oder zumindest die Eigentlichkeit kennt. Die ganze Chose bleibt reine Behauptung. Es gibt eben

32 SZ. 275.

33 SZ. 273.

34 SZ. 287.

35 Ich erspare mir hier die Erörterung des Schuldig-Sein, die die Verhältnisse nur bestätigt.

prinzipiell keinen phänomenologischen Ausweis des Moments, in dem jemand in sein eigenstes Seinkönnen gerufen ist. Man kann z.B. auch nicht entscheiden, ob jemand wirklich eigentlich ist oder es sich nur einbildet.³⁶ Diese feine Pointe ist sehr wichtig, denn wahrscheinlich gibt es diese Eigentlichkeit ja eben nur, indem man sie sich einbildet. Es bleibt ja alles in mir, in einer nur noch mystischen, nur noch pathetischen Innerlichkeit. Wie immer, wenn man von Heidegger eine Antwort verlangt, weist er auch in diesem Fall jede Festlegung von sich: Um ein Inneres soll es nicht gehen: »Der Anruf des Selbst im Man-selbst drängt es nicht auf sich selbst in ein Inneres, damit es sich vor der ›Außenwelt‹ verschließen soll.«³⁷ Aber was soll es denn sonst sein? Es ist genau das: die performative Herstellung einer Innerlichkeit, die so tief drinnen ist, dass von ihr kein sichtbarer Effekt nach draußen dringt.

Etwas fühlen. Das könnte einfach Mystizismus sein, und dann wäre *Sein und Zeit* ein apolitisches Buch. Da aber die Problemstellung eine entschieden politische ist, wie oben gezeigt, ist dieser Diskurs aber der reaktionäre, und das heißt: der anti-politische, dem das moderne Verständnis von Politik als solches ein Dorn im Auge ist. Die um sich selbst kreisende Prosa von *Sein und Zeit* bildet in exakter Weise die Selbstbezüglichkeit und Gegenstandslosigkeit der zentralen Phänomene ab. Die *Selbstreferenzialität* auf inhaltlicher Ebene und die *Tautologie* auf stilistischer sind damit die Korrelate des reaktionären *Formalismus*: die Strategie, maximale Dichte und höchstes Pathos durch die Kappung eines »intentionalen« Akts von allen denkbaren Gegenständen zu erreichen und ihn damit ins Selbstzweckhafte und sich selbst Begründende zu befördern: die Tat, ohne dass es wichtig wäre, was man tut; die Entscheidung, egal wie; die Begierde, die am meisten sich selbst begehrt; das Dasein, das sich in der Eigentlichkeit nur in seinem eigensten Seinkönnen begehrt.³⁸

Da es solche Sachen nicht gibt, und wenn es sie doch gibt, dann nur als Parodien oder Verantwortungslosigkeit, ist der reaktionäre Diskurs nun einmal kein theoretischer,

36 Das hat Marc Richir in einer eindringlichen Lektüre von *Sein und Zeit* herausgestellt: *Phantasia*, imagination, affectivité. 153–195.

37 SZ. 273.

38 Adorno hat die Bedeutung der Tautologie wie des Formalismus in Heideggers Philosophie bereits klar erkannt, auch wenn er ihre systematische Zusammengehörigkeit nicht ausspricht. »Die pure Tautologie, die den Begriff propagiert, indem sie sich weigert ihn zu bestimmen, und ihn stattdessen starr wiederholt, ist Geist als Gewalttat.« (Jargon der Eigentlichkeit. 111) Und der Formalismus führt folgerichtig darauf, dass alles richtig ist, was nur »eigentlich« ist – und das steht nun mal in der subjektiven Willkür. »Im Namen zeitgemäßer Eigentlichkeit jedoch könnte auch ein Folterknecht allerlei ontologische Entschädigungsansprüche anmelden, wofern er nur ein rechter Folterknecht war.« (105) Auch 74: »Gleichgültig gegen die Sache, ist er [der Jargon] auf anbefohlene Zwecke anzuwenden, anstatt dass die Sprache, wie einmal in großer Philosophie, aus der Nötigung der Sache flösse.« Besonders eindrücklich ist das Zeugnis Löwiths, weil es die Leere des formalisierten Pathos in ihrer Wirksamkeit auf die jungen Studenten bezeugt. »Erst später wurde uns klar, dass dieses Eine eigentlich nichts war, eine pure Entschlossenheit, von der nicht feststand, Wozu? ›Ich bin entschlossen, nur weiß ich nicht wozu‹, hier der treffende Witz, den ein Student eines Tages erfand.« Im Grunde ist dieser Formalismus »innere[r] Nihilismus« (Löwith: Mein Leben in Deutschland. 31). Ich verdanke den Hinweis auf Löwiths Schrift Malte Unverzagt.

philosophischer, wissenschaftlicher, sondern ein performativer. Oder: Der reaktionäre Diskurs findet seinen Zweck in der Selbststimulation seiner Autoren wie Leser.

Ziel ist die rhetorische Herstellung eines bestimmten Affekts, der die Wirklichkeit immerhin seiner selbst verbürgen kann. Daher, in dieser Garantie des Wirklichen durch einen Affekt, der sich nur selbst garantieren kann (weil er ja auch nur durch sich selbst, weil lediglich rhetorisch produziert worden ist), findet der reaktionäre Formalismus seinen Grund.

Dieser Affekt, der ganz auf sich selbst beruht, soll das Gefühl für die Wirklichkeit verbürgen im Angesicht einer Welt der Unwirklichkeit. Da er sich nun aber ganz um sich selbst dreht, kann er sich per definitionem nicht einmischen in die doch immer nur falsche Wirklichkeit; jede empirische Bestätigung oder Bewährung ist von vornherein ausgeschlossen, denn alles, was im falschen Wirklichen auftritt, muss selbst falsch sein, so dass das wirklich Wahre nur dort sein kann, wo nichts Faktisches und Wirkliches ist. Die Eigentlichkeit Heideggers kann sich aus Grundsätzen nicht die Hände schmutzig machen. Es ist das alles ein leerer, rein formelhafter und formaler Heroismus; ein Heroismus, dessen Held nichts tut, weil nichts seiner würdig ist.³⁹

Heidegger gibt mehr als eine Antwort auf die Frage, welcher Affekt das sein soll. So steht in der Vorlesung von 1929/30, die unter dem Titel *Die Grundbegriffe der Metaphysik* veröffentlicht wurde, die »Grundstimmung« der Langeweile im Mittelpunkt. Es ist hier wie überall: Jede konkrete Verankerung des Phänomens wird als oberflächlich oder vorläufig abgetan. Die Langeweile wird in der Analyse beständig »vertieft«, d.h. schrittweise von allen konkreten Gehalten entblößt, bis man vor der »tiefen Langeweile« steht, die im Nachhinein zur Grundlage aller empirischen Erscheinungen von Langeweile erklärt wird. Und auch hier erfährt man aus der vorgeblichen Grundstimmung nicht viel Nützliches, vielmehr setzt sich der Formalismus auch in der »Botschaft« fort, die darin besteht, dass uns aufgegeben ist, »das zu werden, was wir sind«. ⁴⁰

Die Analyse der tiefen Langeweile in den *Grundbegriffen* ist unter mehreren Hinsichten bemerkenswert. Erstens spricht Heidegger dort explizit aus, was hier als die Essenz des reaktionären Denkens aufgedeckt wurde, nämlich die Herstellung eines Affekts zum Zweck der Wirklichkeitsgarantie. Bei ihm heißt es, man müsse eine Grundstimmung »wecken«. ⁴¹ Es ist dabei immer unterstellt, dass diese Weckung eben keine Erfindung ist; vielmehr sei diese Stimmung schon da, sie schlafe eben und müsse nun geweckt werden.

39 »Das als Sein-zum-Tode bestimmte Gewissen-haben-wollen bedeutet auch keine weltflüchtige Abgeschiedenheit, sondern bringt illusionslos in die Entschlossenheit des ›Handelns‹.« (SZ. 310) Also vor die Entschlossenheit des Handelns bringt sie, nicht aber zu irgendeinem Handeln. Und nicht mal vor die Entschlossenheit des *Handelns*, sondern nur des »*Handelns*«. Das wäre doch noch interessant zu wissen, was denn ein »Handeln« ist im Unterschied zum Handeln. Formalismus, Heroismus und Unmöglichkeit eines phänomenologischen Ausweises der gesamten Konzeption wurden in Richirs Analyse eindringlich herausgearbeitet, vgl. a.a.O. 173. 178.

40 GA. 29/30. Der Text formuliert diese »Botschaft« (mein Wort) als Frage – so wie Heidegger gerne dem letzten Rest an Verbindlichkeit dadurch sich entzieht, dass er, was er sehr deutlich meint und glaubt, als Frage formuliert.

41 »Wir vollziehen demnach dieses Fragen eigentlich, wenn wir uns daran machen, eine Grundstimmung unseres Philosophierens zu wecken. Das ist die erste und eigentliche Grundaufgabe unserer Vorlesung und der Beginn eines wirklichen lebendigen Philosophierens.« (Ebd. 87)

Mehr noch: Die Langeweile ist längst wach, es gilt nur aufzupassen, dass sie nicht wieder einschläft!⁴² Dass das reine Behauptung bleibt, die sich gegen alle Nachfragen selbst immunisiert hat, ist mittlerweile deutlich geworden. Zweitens spricht Heidegger zwar etwas verrätselt, aber doch klar aus, was der eigentliche Gegenstand der Langeweile ist. Da ist zum einen die Rede davon, dass uns »aus allen Dingen eine *Gleichgültigkeit* angähnt, deren Grund wir nicht wissen«, und davon, dass der Mensch »sich selbst langweilig geworden sein« soll.⁴³ In der Langeweile scheint sich in drastischer Form eine allgemeine Entwertung durch Gleichmachung kundzutun: »diese Langeweile lässt es gerade nicht erst dazu kommen, dass dergleichen uns etwas Besonderes gilt, sie macht vielmehr, dass *alles gleich viel und gleich wenig gilt.*«⁴⁴ Was der Langeweile fehlt, ist die »*Schärfe und Spitze*« des entscheidenden Augenblicks,⁴⁵ und zwar jenes Augenblicks, der zugleich der »*Blick der Entschlossenheit*« ist und in dem das Dasein sich selbst frei wählt.⁴⁶ Es ist genau dieses Fehlen, dieser Mangel, der das Seiende im Ganzen dem Dasein entrückt und eine Entschlossenheit einfordert. Bis hierher entspricht das alles dem üblichen Jargon. Am Ende der Analyse der Langeweile wird Heidegger aber endlich ein bisschen konkreter: nicht viel, aber genug, um seine Absichten und sein Feindbild erkennbar zu machen. Denn offenbar ist die Langeweile keine »Grundstimmung«, wenn man darunter eine überzeitliche, die Menschen immer und von je her überkommene Stimmung versteht. Vielmehr hat sie ihren bestimmbaren Zeitpunkt: »heute«: »*Ist es am Ende dem Dasein im heutigen Menschen als solchem langweilig?*«⁴⁷ Übergehen wir den billigen Trick, eine These als Frage zu kaschieren. Was soll »am Ende« und der »heutige Mensch« denn bedeuten? Doch wohl nur: der Mensch in der liberalen, von Aufklärung, Demokratie, von Massenmedien und öffentlichem Verkehr bestimmten Moderne. Deshalb ist die Klage darüber, dass alles gleich viel und gleich wenig gilt, auch keine unschuldige Beschreibung einer unhistorischen Situation oder gar einer bestimmten psychischen Pathologie, sondern es ist die alte Jeremiade dessen, der sich besser dünkt, darüber, dass er in einer Welt lebt, die ihm das nicht zugesteht. Diese moderne liberale Welt ist zudem eine, in der allen die Mühe der Arbeit und des Kampfes abgenommen wird. Allen wird unterschiedslos Leben und Auskommen geschenkt – zumindest will es die reaktionäre Fama so. Diese Welt, in der allen und gerade den Armen die nötigsten Mittel fast geschenkt werden, wird die Menschen (und vor allem die Männer) über kurz oder lang verweichlichen, so dass keine Hoffnung auf echte Größe mehr besteht. Heidegger ist sich allen Ernstes nicht zu schade, auch solche faden Klischees aufzuwärmen und mit philosophischem Prestige anzupinseln: Die Not unserer Zeit ist »*das Ausbleiben einer wesenhaften Bedrängnis unseres Daseins*

42 Vgl. ebd. 118. Die schließlich gefundene Definition der Langeweile muss ihrerseits überwunden werden in der performativen Arbeit, die darin besteht, das Dasein »an den Rand der zu interpretierenden Stimmung« zu bringen, »nie aber direkt in diese selbst hinein« zu versetzen (ebd. 230). Offenbar macht Heidegger noch im Angesicht der eigentlichen Weckung der Grundstimmung einen Rückzieher, um sich ja keine Verantwortung einzuhandeln.

43 Ebd. 115.

44 Ebd. 207.

45 Ebd. 229.

46 Ebd. 223f.

47 Ebd. 242.

im Ganzen« in dieser Epoche des »allgemeine[n] satte[n] Behagen[s] in einer Gefahrlosigkeit«.48 Er hätte auch einfach schreiben können: Den Leuten geht es zu gut.

Aber Heidegger ist eben vorsichtig, seine hermetische, selbstreferentielle Schreibweise ist Beweis dafür. Und so schreibt er auch hier nicht, was er denkt, sondern er bleibt im Andeutungshaften. Wie ist nämlich auf die Langeweile zu antworten? Antwort: durch ein »*Ansichhalten des Daseins*, was ein *Warten* ist«.49 Warten worauf, fragt man sich doch sofort. Was Heidegger darauf zu sagen hat, ist chronisch unbefriedigend, und seine ostentative Bescheidenheit deckt nur mühsam Heideggers eigene Ungeduld zu. Jedes Warten, auch das des tief Denkenden, will einmal eine Antwort haben, je länger und je ausdauernder man gewartet hat, desto mehr hat man sich eine Antwort verdient. *Irgendeine*. Und diese Antwort kann dann eben nur noch der Primitivismus liefern, der Heidegger zu einem natürlichen Anhänger der Nazis gemacht hat, und nicht zu einem irrtümlichen.

Damit zeigt sich als eine dritte Besonderheit der Langeweile als Grundstimmung, dass sie – anders als die gleich zu behandelnde Angst – der bürgerlichen Welt, deren Entwirklichung Heideggers Philosophie betreibt, noch halb zugekehrt ist. Sie nimmt gerade in ihr ihren Ausgang. Damit ist sie einerseits entlarvender als die Angst; andererseits aber ist sie dieser in Hinsicht auf die Intention dieser Philosophie unterlegen: Erst in der Angst vollenden sich Intensität und Entkopplung des Affekts von allem Wirklichen, d.h. seine sich ununterbrochen steigernde Selbstbezüglichkeit, die der Reaktionär braucht – mehr als die Luft zum Atmen.⁵⁰

Ein möglichst starker Affekt muss es sein, denn es gilt ja, den Heroismus des Helden und damit die Garantie der Wirklichkeit genau in der Fallhöhe dieses Affekts zu ermessen. Welcher Affekt ist stärker als die Angst vor dem Tod? Da nehmen die nicht enden wollenden Ergüsse über den Tod ihren Ausgang. Im entschlossenen Vorlaufen in den Tod wird das Dasein »[u]nnachsightig vereinzelt«.51 »Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst

48 Ebd. 244f.

49 Ebd. 240. Am Ende des Abschnitts (248) reiht Heidegger dann, wieder in Form von Fragen, die plattesten und vor allem allgemeinsten Kulturschelten aneinander, die man sich vorstellen kann. Nicht immer hat Heidegger unrecht, wenn er so die Gegenwartskultur- und politik kritisiert. (Wer hätte da auch immer unrecht?) Das Problem ist aber, dass er wie alle Reaktionäre erstens ganz allgemein klagt und jammert, zu allgemein, als dass sich damit etwas anfangen ließe, und dass er zweitens die Gegenstände seiner Kritik aus ihren wirklichen Kontexten herauslöst, sie enthistorisiert, entpolitisiert, entsozialisiert, weil all das angeblich der »Tiefe« der Probleme nicht angemessen sei. Damit aber betreibt man Mystifizierung, sowohl der Probleme als auch der dann noch möglichen Lösungen. Davon ist nun einmal nichts Produktives zu erwarten. Heidegger hat nie gelernt, diese Überverallgemeinerung und diese Mystifizierung zu überwinden, hin auf eine echte Auseinandersetzung mit den Problemen. Man lese nur das (in GA 16 abgedruckte) Spiegel-Interview, um sich hiervon ein Bild zu machen.

50 Es ist erstaunlich, dass Heidegger in *Was ist Metaphysik?*, nachdem er dort kurz die Langeweile angesprochen hat, diesen Satz schreibt: »Eine andere Möglichkeit solcher Offenbarung [nämlich des Seienden im Ganzen] birgt die Freude an der Gegenwart des Daseins – nicht der bloßen Person – eines geliebten Menschen.« (33) Erstaunlich ist das. Nicht erstaunlich ist, dass Heidegger diesen Weg nicht verfolgt hat und nicht verfolgen konnte. Er hätte darin, hätte er die nötige Redlichkeit und einen ihm völlig unbekanntes Mut gehabt, Wege aus der reaktionären Verstrickung des Denkens finden können. Endlich Wege, die keine Holzwege sind.

51 SZ. 307, dort vom Ruf des Gewissens, es führt aber letztlich alles aufs Gleiche hin.

in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. [...] So sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst.«⁵² Was das bedeutet, dass ich mir durch den Tod in meinem »eigensten Seinkönnen« bevorstehe, wird natürlich nicht erklärt. Es geht ja auch nicht darum, dass es etwas bedeutet, sondern nur darum, dass es ein Gefühl produziert, und dieses Gefühl vollzieht eben die Abtrennung von allen anderen Menschen (»Dasein«): Die heroische Einsamkeit ist nicht Effekt, sondern die eigentliche Absicht der Todestiraden Heideggers.⁵³ Heidegger hatte das Mit-Sein als eine grundlegende Dimension des Daseins eingeführt: »Die phänomenologische Aussage: Dasein ist wesenhaft Mitsein hat einen existenzial-ontologischen Sinn.«⁵⁴ Richtig ernst kann es ihm damit freilich nicht gewesen sein: Erstens bleibt auch das Mit-Sein kaum mehr als eine leichthändige Behauptung. Zweitens aber ist das Mit-Sein eben dort nicht mehr relevant, wo es ans Eingemachte geht. Beim Sterben kann mir keiner helfen, und auch mein Verhältnis zum Tod ist, wenn es eigentlich ist, ein ganz und gar vereinzelt. Es ist angesichts dieses Befundes schwer zu sehen, wie ein eigentliches Verhältnis zu anderen aussehen könnte.

Die Angst als Affektproduzent ist so wie alle anderen Grundbegriffe Heideggers rein selbstbezüglich, formalisiert. »Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst. Die Angst vor dem Tode ist Angst vor dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen.«⁵⁵ Es ist die schiere Häufung der Superlative, die sich bei ihrer Gelegenheit wie von alleine ergibt, ebenso wie die seit Burke bekannte Wirkmächtigkeit des Schrecklichen, die die Angst zur »Grundbefindlichkeit« prädestiniert.

Am rätselhaftesten aber und zugleich am entlarvendsten sind die Auslassungen darüber, wie das Vorlaufen in den Tod dem Dasein das »existenziell eigentliche Ganzseinkönnen« erschließt.⁵⁶ Ich gebe zu, dass das für mich ganz sinnlose Sätze sind.⁵⁷ Weder werde ich ganz, wenn ich sterbe – was Heidegger ja auch nicht behauptet –, noch werde ich ganz, indem ich irgendwie auf meinen Tod vorgreife. Das ergibt nun wirklich nur im Rahmen aller primitivster Bildhaftigkeiten einen Sinn. Aber wahrscheinlich ist es eben die Nostalgie solcher Primitivitäten, die sich hier zum Ausdruck bringt. Man kann und darf nicht mehr so denken, als dürfte man das menschliche Leben dereinst als ein abgeschlossenes, fertiges, beurteiltes und in sich ruhendes betrachten. Der Lauf des Lebens rundet sich nicht zur Kugel – das immerhin hat das moderne Denken durchgesetzt. Man kann höchstens noch, wie Kant, nur unredlicher, in Analogie denken. Und dann laufe ich

52 SZ. 250.

53 Adorno hat in seiner scharfsinnigen Kritik der Weihrauchschwenker der Eigentlichkeit, deren erster Heidegger ist, schon auf die absolute Leere hingewiesen, die in dieser Todesverehrung steckt. Sie macht, entgegen allen Beteuerungen, den Tod zum Wesen des Daseins und negiert damit genau, was das wahre Wesen ausmacht: dass es eben lebt und dass der Tod das Leben zerstört. »Über das Nächste und Triviale im Verhältnis von Dasein und Tod, ihre Nichtidentität schlechthin: dass der Tod Dasein zerstört, wahrhaft negiert – darüber gleitet die Daseinsanalyse hinweg [...].« (Jargon der Eigentlichkeit. 115).

54 SZ. 120.

55 SZ. 251.

56 SZ. 305.

57 Dasselbe gilt hierfür: »[...] im Tode sammelt sich vielmehr in einer sonst unerhörten und unerfahrenen Weise das Ganze des gelebten Lebens.« (GA 16. 230)

eben jetzt, im Augenblick des Entschlossenseins, vor in meinen eigenen Tod, und von daher gibt sich mir mein Leben als ein »eigentliches Ganzseinkönnen«. Was auch immer das heißt...

Unausweichlicher Primitivismus. Man merkt: Was Heidegger schreibt, ist der unredliche Versuch, einerseits dem Bruch mit dem klassischen metaphysischen Denken gerecht zu werden, der mit der Moderne bezeichnet ist, und andererseits die Unwirklichkeit der modernen Welt in irgendetwas Essentielles zu retten – nur dass dieses Essentielle nicht mehr benannt werden darf, sonst wäre man angreifbar, vor allem nach dem »Ende der Metaphysik«. Um diese nur strategische und letztlich bestenfalls zaghafte Art des Denkens zu camouffieren, wird das Drumherumreden um das Essentielle aber zur Tugend erklärt.

Aber es besteht doch kein Zweifel, dass diese Art des Philosophierens mit sich selbst wohl nicht zufrieden sein kann. Ihre naive Sehnsucht ist etwas anderes. Es drängt sie eben doch, das Wahre zu sagen und zu machen. Und diese Tendenz immerhin ist ja richtig. Was aber kann man noch sagen, wenn man sich dergestalt alle Wege ins Konkrete und Ursprüngliche abgeschnitten hat? Was tun, wenn einen der in sich gesunde Impuls übermannt, doch endlich mal etwas anderes zu äußern als kunstvolle Tautologien? Wie dem Heroismus, der bis dahin bloße Behauptung bleibt und den Helden wie seinen neuen Pindar der Lächerlichkeit preisgibt, eine vorzeigbare Realität geben?

Wie immer in der Reaktion kann nur die größte und rücksichtsloseste Kraft diesen Knoten durchtrennen. Sie muss groß und rücksichtslos sein, denn es zählen ja überhaupt nur die großen und rücksichtslosen Intensitäten. Und sie muss groß und rücksichtslos sein, denn man muss eine Realisierungsform finden, die den verstiegenen Spitzfindigkeiten, die man zielsicher der gehaltlosen und haltlosen Moderne zuschreibt, von Anfang an das Wasser abgräbt. Es gilt, eine echte, wirksame, eine *unbezweifelbare Ursprünglichkeit* wiederzufinden. Welche kann das sein? Doch nur die unbezweifelbare Ursprünglichkeit der Natur selbst. Wir kennen deren Namen: *Blut und Boden*. Für diese Bewegung, in der das Größte die selbstverschuldete Isolation des Subjekts durchbrechen muss, wird man wahrscheinlich keinen besseren Namen als den des *Primitivismus* finden.

In dem Moment, wo Heidegger es wagt, seinen umwegigen Denunziationen der Moderne eine konkrete Gestalt zu geben, bleibt nur das Größte und das ganz Ungeschlachte übrig: Körper, Körper von Menschen und der Boden, auf dem sie leben. Beides freilich in der denkbar undifferenziertesten Auslegung.⁵⁸ Es ist einfach kein Zufall, dass Heideg-

58 Levinas hat bereits darauf hingewiesen, dass in diesem Ausweichen vor der Moderne hin aufs vorgeblich Natürlichste das Kernelement dessen liegt, was er »Philosophie des Hitlerismus« nennt: »L'essence de l'homme n'est plus dans la liberté, mais dans une espèce d'enchaînement. Être véritablement soi-même, ce n'est pas reprendre son vol au-dessus des contingences, toujours étrangères à la liberté du Moi; c'est au contraire prendre conscience de l'enchaînement originel inéluctable, unique à notre corps; c'est surtout accepter cet enchaînement.« (Quelques réflexions. 19) Und so kommt es, wie es kommen muss: »Et alors, si la race n'existe pas, il faut l'inventer!« (20) Es ist sehr wahrscheinlich, dass Levinas hier auch Heidegger im Auge hat, zumal kurz darauf die »authenticité« aufgerufen wird, die im Französischen gerne die »Eigentlichkeit« vertritt. Im Übrigen, dass einem Heidegger der Körper in seiner plattesten Verständnisweise aufgehen kann,

ger Nazi geworden ist. Es ist eben doch eine Philosophie, die mit der totalen Abtrennung des Menschen von allen anderen und von der Wirklichkeit beginnt. Wenn mir die Welt als Welt gegenübersteht; wenn andererseits alle einzelnen Verhältnisse, die ich mit konkreten Dingen habe, nur als uneigentlich gedacht werden können, dann ist das eben doch ein echter Solipsismus, ein Denken der Isolierung, die so total ist, dass da kein Weg mehr raus führt – er müsste denn erfunden werden. Die Nostalgie des ganz Ursprünglichen ist der negative Ausdruck einer Denkweise, die das Nichts zwischen mich und den Rest geschoben hat. Das kommt dann dabei raus, wenn sich einer die Hände nicht schmutzig machen will.⁵⁹

Und wenn Heidegger vom Nationalsozialismus enttäuscht war, dann heißt das eben nicht schon, dass er sich eines Besseren besonnen hätte; es heißt nicht, dass er seine Überzeugungen revidiert hätte, indem er etwa eingesehen hätte, dass das moderne Denken und die moderne Art von Politik doch gangbare Wege wären. Es heißt vor allem nicht, dass die Sache mit den Nazis nur ein kleiner Irrtum gewesen wäre.⁶⁰ Das war es eben nicht. Es heißt nur, dass die Nazis nicht das gehalten haben, was sich Heidegger da versprochen hatte. Die reaktionäre Natur seines Denkens wird von der Distanzierung zu den Nazis (oder der Nazis zu ihm) in keiner Weise berührt.

Wer meint, diese Deutung müsse sich eben auf die unsäglichen Äußerungen in den ersten beiden Jahren der Nazi-Herrschaft allein stützen, so dass die Beweisführung wieder zirkulär würde, der irrt. Dort finden sich unzweifelhaft klare Aussagen: In der berühmten Rektoratsrede geht das Heidegger'sche Pathos der Entschlossenheit einen grotesken aber eben alles andere als erzwungenen, vielmehr geschmeidigen Tanz mit den reaktionären Formeln ein: Schicksal, Volk und Volksgemeinschaft, Gefahr, Kampf, Bedrängnis, Führerschaft, äußerste Not, Zucht. Und hier wie in *Sein und Zeit* dreht

passt genau ins Bild und ist nicht ohne Ironie: fehlt doch bekanntlich in Heideggers Philosophie jede ernstzunehmende Auseinandersetzung mit dem Körper.

- 59 Den Zusammenhang zwischen dem leeren und unbefriedigenden Formalismus einerseits, seiner orgasmusgleichen »Überwindung« im völkischen Primitivismus andererseits hat auch Löwith bereits klar erkannt, vgl. *Mein Leben in Deutschland*. 32f. 37. Dass Heideggers Philosophie von Anfang an eine Disposition für den Faschismus hat, entgeht Löwith nicht. So ist Heideggers ganzes Vokabular eines von Härte und Pseudo-Entschlossenheit, Ausdruck »für ein fried- und freudloses Dasein, das auf seine Verachtung des Glücks und der Menschlichkeit stolz ist«, vermittelt durch den Gedanken einer absoluten Katastrophe (ebd. 38). Dem »Dasein« als »factum brutum«, »diesem von allem Inhalt, von aller Schönheit und Liebenswürdigkeit völlig entblößten, finster-energischen Dasein entspricht aufs Genaueste der »heroische Realismus« der vom N.S. gezüchteten deutschen Gesichter, wie sie uns aus jeder Illustrierten entgegensehen« (ebd. 41). Ob es Heidegger wegen all dieser Vorbereitungen und Parteinahmen »verdient« hat, dass sich heutige Faschisten in wolkigen Phrasen zur Rechtfertigung ihrer Ideologie auf ihn berufen, steht auf einem anderen Blatt. Es wird jedenfalls gemacht, in Büchern mit Titeln wie *Gelassen in den Widerstand. Ein Gespräch über Heidegger*, vgl. dazu die Analyse von Volker Weiß: *Die autoritäre Revolte*. 112–117.
- 60 Heidegger musste ja später immer wieder Rechenschaft von seiner zeitweisen Parteinahme für die Nazis ablegen. Widerwillig hat er das immer getan, was schon für sich bedeutsam ist, und mit spürbarem Ekel davor, sich das gesamte Ausmaß des Nazi-Terrors vor Augen zu halten (oder halten zu lassen), was etwa dort deutlich wird, wenn er den Massenmord an den Juden nur zitieren kann, um ihn sofort mit dem Hinweis auf die nicht weniger grausamen Verbrechen der Sowjets zu relativieren (GA 16. 431). Immer aber spricht er von einem politischen »Irrtum« (ebd. 430. 452. 459. 570. 699).

sich alles um sich selbst, bis einem schwindlig wird: Selbstverwaltung, Selbstbesinnung, Selbstbehauptung. Die Brutalität, mit der die Oberfläche der philosophischen Stuckatur auf die letzte erreichbare Basis durchbrochen wird, lässt an Klarheit nichts zu wünschen übrig:

Und die *geistige Welt* eines Volkes ist nicht der Überbau einer Kultur, sowenig wie das Zeughaus für verwendbare Kenntnisse und Werte, sondern sie ist die Macht der tiefsten Bewahrung seiner erd- und bluthaften Kräfte als Macht der innersten Erregung und weitesten Erschütterung seines Daseins.⁶¹

Geist = Blut und Boden = Erregung. Wie sollte man die Reaktion in ihrem Handschlag mit dem Faschismus besser auf den Punkt bringen?⁶² Es steht das alles aber in Wahrheit schon in *Sein und Zeit*, und zwar im § 74. In einem Salto mortale, der vielleicht stutzig macht, der jedoch seine Logik hat, geht Heidegger dort plötzlich vom vereinzelt Dasein auf einen ganz anderen Zusammenhang über, nämlich auf den des Volkes. Ein wirklicher Sprung ist das, denn das Mitsein, die konkrete Beziehung zu und das Leben mit anderen Menschen, das doch angeblich so »existenzial-ontologisch« ist, wird hier übersprungen hin auf einen Begriff des Volkes, der fast platzt vor reaktionärer und in der Tat faschistischer Aufladung. (Das alles ist nun so offensichtlich, dass dieser Paragraph schon früh die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat.)

Es fängt noch relativ harmlos an: »Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens *aus dem Erbe*, das sie als geworfene *übernimmt*.«⁶³ Das ergibt Sinn: Niemand

61 GA 16. 112. Vgl. auch GA 16. 132, wo Blut und Boden ebenfalls in der Verkleidung eines Arguments auftreten. Auch ebd. 151. Extrem unappetitlich und das Ausgeführte bestätigend sind auch die Texte Nr. 101 (184f. »Der Führer selbst und allein *ist* die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz.« 184), 103 (188f. Die Wahl vom 12. November 1933 als die, in der das deutsche Volk sich entschieden selbst wählt, indem es die Nazis wählen wird; außerdem die Klarstellung: »Nicht Ehrgeiz, nicht Ruhmsucht, nicht blinder Eigensinn und nicht Gewaltstreben, sondern einzig der klare Wille zur unbedingten Selbstverantwortung im Ertragen und Meistern des Schicksals unseres Volkes forderte vom Führer den Austritt aus der »Liga der Nationen.« Ach so.), 104 (190–193; verlängerte Fassung von Nr. 103), 108 (189–208), 124 (232–237), 125 (238–239), 154 (279–284), 155 (285–307).

62 Man findet in den Texten dieser Zeit auch Beweise, die klarer nicht sein könnten, dafür, dass die unwirkliche Welt eben die bürgerlich-liberale ist: Das ganze Volk, schreibt Heidegger 1934, muss umgeschaffen werden, umerzogen, und zwar in Richtung auf eine »Überwindung alles spießhaften Wesens«, d.h. des Mittelmäßigen und dem Großen Unwürdigen, und dann: »Abbau jener merkwürdig unwirklichen Scheinwelt, in der wir uns vor dem Kriege bewegten und die *nach* dem Kriege noch einmal aufflackerte und zur Gesetzslosigkeit ausartete«, und in der sich »unechte[r] Humanismus«, »leere[r] Patriotismus« und impotentes Christentum vermengt haben – mit dem Ergebnis: »feine Verlogenheit in allem Wesentlichen« (GA 16. 282). Stattdessen Kampf als Antwort auf alle Fragen: »Denn überall, wo der zeugerische Kampf *aussetzt*, beginnt der Stillstand, der Ausgleich, die Mittelmäßigkeit, das Laue, die Harmlosigkeit, die Verkümmern und der Verfall. Für den Spießbürger ist Kampf immer nur Zwietracht, Streit und Hader und eine Störung. – Für den wesentlichen Menschen ist der Kampf die *große Prüfung* alles Seins: in der sich entscheidet, ob wir Knechte sind vor uns selbst oder Herren.« (Ebd. 283)

63 SZ. 383.

beginnt im Nichts und Nirgendwo, und auf diese Weise wird auch endlich die luftige Rede von den Seinsmöglichkeiten etc. ein wenig greifbarer. Doch sofort kippt das Ganze um in ein Pastiche der leersten Pathosformeln: So wie irgendwie das Dasein aus seinem Tod her sein Ganzseinkönnen erschließt, so bringt diese Konfrontation das Dasein »in die Einfachheit seines *Schicksals*«. ⁶⁴ Damit führt Heidegger nur wieder einen anderen Begriff aus einer längst überwundenen, naiven, letztlich theologisierenden Metaphysik ein, einen Begriff, dessen Zweck darin besteht, genau die Freiheit und Offenheit und auch Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins zu umgehen und in einer apriorischen Vorgegebenheit, Festlegung, Notwendigkeit zu verankern. Heidegger fehlt, so scheint es, der Mut zur eigenen Courage, um die Impulse, die in seinem Denken angelegt sind, bis zum Ende zu verfolgen. Das Schicksal, das steht immer schon fest. Ich kann mich dagegen wehren. Aber nur wer das Notwendige einfach hinnimmt und akzeptiert, ist am Ende frei – so geht die Mär. Im Gegensatz zur bloßen Notwendigkeit, gar zu der der Naturgesetze, ist das Schicksal aber wunderbar rhetorisch und affektiv aufgeladen. Das klingt nach Höherem, nach göttlicher Majestät und Rücksichtslosigkeit. Wie im Krieg kann sich da auch der Philosophieprofessor fühlen. ⁶⁵

Beim Schicksal bleibt es aber nicht, denn der Hinweis aufs Erbe macht den Übergang zum Volk nötig, und so stellt sich das Dasein letztlich in seiner Entschlossenheit ins »Geschick«: »Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes.« ⁶⁶ Dann gibt es also auch ein Schicksal des Volkes, dem ich mich verpflichten muss. Der Modus der Bewährung dieser Verpflichtung ist die Wiederholung:

Die *Wiederholung* ist die *ausdrückliche Überlieferung*, das heißt der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins. Die *eigentliche Wiederholung* einer *gewesenen Existenzmöglichkeit* – dass das Dasein sich seinen Helden wählt – gründet existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit; denn in ihr wird allererst die Wahl gewählt, die für die kämpfende Nachfolge und Treue zum Wiederholbaren frei macht. ⁶⁷

Wieder wird alles rein zirkelhaft, tautologisch, Selbstwahl und Heldenwahl, die ihren geschlossenen Kreis durch Kampf und Treue gegen alles andere, selbst noch den Zweifel abschließen. Dass das mit dem Helden nicht erst nach 1933, sondern schon 1927 hohl und sogar peinlich klingen muss, ist nun wohl klar. Zumal da er vollkommen übergangslos eingeführt wird: Plötzlich ist er da.

Schließlich gelangt Heidegger zu ein paar Sätzen, die man geradezu als reaktionäres Credo auffassen kann und die den (anti-)politischen Sinn all dieser Ausführungen außer Zweifel stellen:

Die *Wiederholung* *erwidert* vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz. Die *Erwiderung* der Möglichkeit im Entschluss ist aber zugleich *als augenblickliche* der

64 SZ. 384.

65 Es ist möglich, mit dem Begriff des Schicksals auch sinnvoll zu philosophieren. Buber und Benjamin haben das bewiesen. Aber dazu bedarf es eben einer anderen Form von Strenge und vor allem von Aufrichtigkeit.

66 SZ. 384.

67 SZ. 385.

Widerruf dessen, was im Heute sich als ›Vergangenheit‹ auswirkt. Die Wiederholung überlässt sich weder dem Vergangenen, noch zielt sie auf einen Fortschritt. Beides ist der eigentlichen Existenz im Augenblick gleichgültig.⁶⁸

Die Wiederholung, d.h. die Nachahmung des Helden, ist zum einen nicht einfach nur nostalgisch; der Bruch ist geschehen. Sie ist auf der anderen Seite aber ein entschiedener Einspruch dem gegenüber, was die verfehlte Gegenwart als ihr Erbe des Vergangenen ausgibt. Die reaktionäre Wiederholung beruft sich also auf eine Vergangenheit, die sich nicht durchsetzen konnte, um die siegreiche (der Moderne) zu denunzieren und als eine nur scheinbare und nur scheinbar siegreiche zu desavouieren. Sie ist damit einerseits antifortschrittlich, dies aber im Modus der Revolution: Der Romantizismus der Reaktion ist eben nie ein eingestandener. Vielmehr muss er mit der Berufung auf eine Überholung der Moderne auf dem rechten Fahrstreifen übertüncht werden.

Man merkt, dass *Sein und Zeit* nicht nur die Blaupause reaktionären Philosophierens als solchen liefert, sondern dass darin auch schon der Durchstoß angelegt ist, den dieses hermetische und tautologische Denken in dem Moment erfährt, wo die Berufung auf das Derbste salonfähig wird: auf Blut und Boden. Schließlich ist Heidegger wohl doch klug geworden aus den Erfahrungen von 1933/34. Er hat erkannt, dass er sich künftig noch ver-rätseltes auszudrücken habe. Die Verstärkung der ohnehin schon vorhandenen hermetischen Tendenz in den späteren Jahren hat nicht zuletzt in der Erfordernis ihren Grund, die Botschaft der Unwirklichkeit so konsequent aller politischen Konnotationen zu entkleiden, dass niemand Heidegger mehr vorwerfen kann, was man ihm nun einmal vorwerfen muss.⁶⁹ Die Taktik »glitschiger Fisch«, die er da bemüht, hat drei Komponenten: Erstens ist es jetzt gleich die Seinsvergessenheit, die die Unwirklichkeit begründet, und diese Seinsvergessenheit reicht bis zu dem Anfang des Denkens selbst zurück. So wird jede historische Referenz verwischt. Zweitens betreibt Heidegger eine massive Entpolitisierung. Alles, was in *Sein und Zeit* noch halbwegs konkret und identifizierbar war, wird

68 SZ. 386.

69 Es ist dieses Hermetische, das in Heideggers Optik offenbar schon Garant der Geistigkeit ist. Es ist wirklich bemerkenswert, wie konsequent Heidegger in späteren Jahren seinen unübersehbaren und unbezweifelbaren Primitivismus, seine Lust am Allergrößten, hat verleugnen können. Es hatte die Nazis ja nur »läutern« und »mäßigen« wollen (GA 16. 376), und das alles sei immer nur im Auftrag des Geistes geschehen, gegen den Nihilismus, und im Angesicht der allgemeinen »Wirrnis und Bedrohung des Abendlandes« (ebd. 398). Gelöscht aus der Erinnerung ist eben genau das orgiastische Moment, das im Durchschlag der primitiven Kräfte gelegen hatte. Stattdessen betont Heidegger, wie sehr die Jahre nach 1934 einem »Widerstand geistiger Art« (ebd. 404) gewidmet waren. Besonders unangenehm berührt das Wegleugnen aller Verantwortung in der Nr. 188 on GA 16: Hier wischt Heidegger gleich alle historischen Zusammenhänge weg und stilisiert sich lieber zum Opfer einer nicht näher ausgeführten Unbequemheit seines Denkens, und das – bezeichnenderweise – im selben Zug, in dem er seine Vagheit zu einem irgendwie tiefsinnigen Schweigen hochjubelt. »Meine Beseitigung hat im Grunde mit Nazismus gar nichts zu tun. Man spürt in meinem Denken etwas Unbequemes, vielleicht sogar Unheimliches, was man weg haben möchte [...].« Ach so, na dann. Und Heidegger schiebt, großzügig wie er ist, nach: »Und es wäre schlimm, wenn all dies nach irgendeiner Hinsicht anders wäre.« Mehr Wahrheit freilich, als er selbst zugeben will, steckt in diesem Satz: »Ich schweige im Denken nicht erst seit 1927, seit der Veröffentlichung von ›Sein und Zeit‹, sondern in diesem selbst und vorher ständig.« (421f.)

nun durch Etymologien, durch Sprachspekulationen und vor allem – letzter Ausweg aller, die sich nicht festlegen lassen wollen – durch mehr als zweifelhafte Auslegungen von Gedichten ersetzt.⁷⁰ Drittens wird die Taktik bemüht, die Schuld wenigstens nominell von der Politik wegzuschieben. So redet man dann lange über die Technik, an der auch etwas fundamental nicht stimmt. Das ist zwar richtig, aber um sagen zu können, was an der Technik nicht stimmt, ist es nun einmal erforderlich, sich den konkreten Realitäten zu stellen, z. B. denen, die mit den Eigentums- und Produktionsverhältnissen verbunden sind.

Die hohe Weihe des Provinzialismus. Es gab aber immer noch einen weiteren Weg, der sich parallel zum Ahnungsvollen der Philosophie und zum Ausbruch des Primitivismus erstreckte, wenn man so will: eine zwar ebenfalls nicht gerade geschmackssichere, aber immerhin weniger verderbliche Alternative zum Primitivismus. Es ist nämlich der Primitivismus des kleinen Spießers: ein geradezu militanter Provinzialismus. Ja: Andenken, Bewahren, Verwurzelung, Heimat – diese Schlagworte benennen Themen, die für die menschliche Existenz von einer nicht zu überschätzenden Bedeutung sind. Einer der großen und folgenreichen Irrtümer der neueren politischen Geschichte war, dass die Linken mit ihnen nichts zu tun haben wollten und sie, mitsamt ihrer politischen Macht, den Rechten überließen. Doch sind Verwurzelung und Heimat zumal in ihrer vollen Ambivalenz zu erfassen, in ihrer gründenden und beengenden Wirkung gleichzeitig. Es liegen in diesen Begriffen ganz allgemein gesprochen Aufgaben für die Philosophie, nicht aber Antworten. Als solche aber treten sie bei Heidegger stets auf. Sein Provinzialismus ist von ungebrochener Naivität und Sentimentalität. Ich freue mich, dass es ihm in seiner Heimatstadt, in Freiburg, auf seiner Hütte so gut gefallen hat. Ich sehe nicht, was man dagegen einwenden kann, wenn jemand seiner Heimatregion herzlich verbunden ist. Jedoch, auf die Herausforderungen der Moderne, auf ihre unbestreitbaren Entwurzelungen, auf das Herauslösen aus traditionellen Banden und Einfügen in immer neue Zusammenhänge, auf die »Deterritorialisierungen« (Deleuze/Guattari), die sicher schöpferisch sind, aber uns eben nicht selten auch an unsere Grenzen bringen, mit der sentimental Evokation der guten alten Zeit und der wunderbar übersichtlichen ländlichen Ordnung zu antworten, mit den »stillwaltenden Kräften des Heimischen« – das

70 Ich habe in meinem Aufsatz zu Heidegger in *Vom Denken im freien Fall* versucht, diese Verklammerungen mit einem einfachen Handgriff auf ihre wirkliche, auf ihre politische Bedeutung zurückzuführen – ein Handgriff, der nur dem übertrieben erscheinen kann, der nicht mit Heideggers eigenen vertraut ist: die Restitution ausgefallener Buchstaben in Heideggers Text (etwa des »t«, das aus dem »Wesen« den »Westen« macht). Ein anderes Beispiel stellt der Text über die Gelassenheit dar (GA 13. 37–74). Denn die Gelassenheit tritt dort (sogar explizit, 63) das Erbe der Entschlossenheit aus *Sein und Zeit* an, doch ist die Entschlossenheit als Gelassenheit so transfiguriert, dass ihr gar nichts Politisches mehr zustoßen kann. Es wurde ihr nun alles Konkrete ausgelassen, noch der reaktionäre Formalismus und sein Pathos. Was übrig bleibt, ist ein Warten auf nichts (42, 49): Die kleinen Genüsse des Rückzugs in Resignation und Quietismus ersetzen das zu gefährlich gewordene Erhabene. Worum es hier geht, wird sogar eigens ausgesprochen: um den Eintritt in eine Gegend, in der »alles nur dann in bester Ordnung« ist, »wenn es keiner gewesen ist«, »wo es nichts zu verantworten gibt« (53)!

kann man nicht ernstnehmen.⁷¹ Wenn die »tiefe Langeweile« dann nicht nur das Sein als Ganzes vor uns bringt, wenn sie nicht nur Zeugin der Entfremdungen der Moderne und der Selbstentfremdung des Menschen in ihr ist, sondern wenn sie sogar ausdrücklich »das verborgene Heimweh« anzeigt – dann wirkt das alles unfreiwillig lächerlich.⁷² Aber vielleicht darf man in solch einen Gelegenheitsvortrag nicht allzu viel hineinlesen: ein Festvortrag, den der berühmte Philosoph 1961 anlässlich der 700-Jahrfeier von Meßkirch gehalten hat. Und auch die Tischrede zum 80. Geburtstag der Base Gerta ist ja kein philosophischer Text, in der das Dresden vor der Zerstörung evoziert wird.⁷³ Und dasselbe gilt wohl auch für die Ansprache zum Hochzeitstag seines Bruders.⁷⁴ Aber warum trafen diese Gelegenheitstexte dann vor Heidegger-Jargon? Und warum kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Heidegger meinte, bei diesen Gelegenheiten mehr oder minder tiefsinnige, jedenfalls ernstgemeinte philosophische Ausführungen geben zu müssen? Und wie kommt es, dass die Kernthemen dieser Texte – die ich hier beispielhaft ausgewählt habe und die mehr als 40 Jahre einrahmen; man könnte noch weitere nennen – sich über all die Zeit hinweg gleichbleiben? So heißt es schon in dieser Rede zur Hochzeit des Bruders von 1925:

Der unvergleichliche Wert eines solchen Bundes kann nur gewürdigt werden, wenn man bedenkt, wie das heutige Leben ganz in die Großstadt dringt, und dass die Menschen, die dort das Leben bestimmen, entwurzelte Menschen sind.

Die Bodenlosigkeit des heutigen Lebens ist die Wurzel des wachsenden Verfalls. Und alle Erneuerungen und Neuerungen blieben hoffnungslos, wenn es nicht wieder gelingt, die führenden und gebenden Kräfte aus heimatlichem Boden zurückzuführen. [...] Aber darin liegt wieder die Aufgabe, ein Leben in Einfachheit und gesundem Sinn zu wählen – ein Leben, das nicht der Scheinkultur der Großstadt zum Opfer fällt, ein Leben, das in seiner Vorbildlichkeit wieder Treue zur Scholle zeigen möchte.⁷⁵

71 GA 16. 581. Neben GA 16 ist auch GA 13 eine Sammlung solcher Texte, in denen die Provinz zur metaphysischen Wahrheit hochgejazzt wird, v.a. »Schöpferische Landschaft«, »Aus der Erfahrung des Denkens«, »Der Feldweg« und »Vom Geheimnis des Glockenturms« (in dem die an sich nicht zu beanstandende, wenn auch reichlich sentimentale Erinnerung an die verschiedenen Glocken der Dorfkirche im letzten Satz unbedingt »ins Gebirg des Seyns« einsteuern muss, 116).

72 Ebd. 580. In der Tat war die etymologische Beziehung zwischen der »Langeweile« und dem »Heimweh« bereits in der Vorlesung von 1929/30 erwähnt worden, vgl. GA 29/30. 120.

73 GA 16. Nr. 247. 634–637. Von 1966.

74 GA 16. Nr. 19. 52–54.

75 Ebd. 53. Derselbe Text zeigt im Übrigen noch einmal, in welche Sackgassen das Denken geführt wird, wenn es mit einem isolierten Subjekt anzufangen zu müssen meint, das dann – man weiß nicht wie – sich nach draußen katapultiert. Denn der große Philosoph gibt gleich noch zur Hochzeit eine Aufklärung über das Wesen der Liebe, die zwar nicht so irrsinnig ist wie das, was Ayn Rand dazu schreibt, die aber dennoch nicht einmal im Ansatz überzeugen kann. Die Liebe »wächst einzig und zuerst aus innerer Wahrhaftigkeit gegen sich selbst. Nur wo diese wach ist, wird die Wahrhaftigkeit zum andern möglich.« (Ebd. 52) In Wahrheit ist das natürlich gar nicht zu denken: Warum und vor allem: wie sollte aus der Wahrhaftigkeit gegen sich selbst (die doch wohl eine Art von Entschlossenheit sein soll) die Liebe zu jemand anderen möglich werden? Immer steht hinter solchen Ausführungen die Idee, dass man erst einmal ganz sich selbst sein muss, um dann noch etwas anderes machen zu können oder um echte Beziehungen zu haben. Doch der Witz ist eben, dass niemand er oder sie selbst ist und dass im Gegenteil die Liebe erst den Menschen gründet: und

Man kann solche unerträglichen Biederkeiten einfach nicht als unwichtig, zufällig, unwesentlich abtun. Thema, Ton und Terminologie treffen sich mit denen in den offiziellen philosophischen Texten so exakt, dass hier kein Zweifel möglich ist. Zumal wenn wir im Spiegel-Interview von 1966 wieder dasselbe lesen: »Das ist keine Erde mehr, auf der der Mensch heute lebt.«⁷⁶

Das Eigenartige ist, dass Heidegger, als Vertreter eines biedereren Provinzialismus, kein Reaktionär ist. Das Heftige fehlt, das Rücksichtslose ist geerdet in einer Dorfgemeinschaft, die immerhin als einträchtig imaginiert wird, Pathos und Drastik machen einer gemütlichen Nostalgie Platz, statt Revolution nur mehr der flachste Konservatismus. Eigenartig genug, ist dieser Provinzialismus zwar ethisch um vieles akzeptabler, philosophisch allerdings noch steriler, da er nun wahrhaft nur die Wiederholung des »immer schon« ist.⁷⁷ Akzeptabler, aber deshalb noch lange nicht unschuldig. Adorno weist eindringlich darauf hin, dass der Provinzialismus auch eine politische Funktion hat, die dezidiert anti-emanzipatorisch und aufklärungsfeindlich ist: Denn die offensiv vorgetragene Ländlichkeit soll vor allem »den Verdacht übertäuben, der Philosoph könnte ein Intellektueller sein«.⁷⁸ Und diese Abscheu vor dem Intellektualismus spielt eine aktive Rolle in der Verstetigung des Status quo: »In der modischen Antisophistik fließen notwendige Kritik an der abgespaltenen instrumental Vernunft und finstere Verteidigung der Institutionen gegen das Denken trüb ineinander.«⁷⁹

Noch einmal: Heidegger formuliert ein echtes, ein fast überlebenswichtiges Problem, wenn er schreibt: »Der moderne Mensch ist dabei, sich in dieser Heimatlosigkeit einzurichten.«⁸⁰ Das ist nur zu wahr. Auf der anderen Seite steht es Heidegger wie jedem anderen auch zu, gerne auf dem Land zu leben. Es ist nicht einmal ein Problem für einen Philosophen, eine gewisse provinzielle Lebensform oder, falls es das gibt, Denkform zu pflegen. Die Schwierigkeit besteht einfach darin, dass Heidegger offenbar in allem Ernst meinte, dass die Berufung auf die ländliche Welt, und zwar auf die von vorgestern, auf die »Scholle«, auf die Kleinstadt, das Dorf, die Holzhütte und auf all die urigen und ach so treuen Gestalten, die einem dort begegnen, dass diese Berufung als eine Antwort und Lösung auf das Problem gelten darf, das Heidegger im eben zitierten Satz ausspricht.⁸¹ Vielleicht ist das ja auch der Grund, weshalb Heidegger so gerne und so gründlich »geschwiegen« hat, wie er selbst immer wieder stolz betont: weil sein

zwar vom anderen her. Buber: »Gefühle wohnen im Menschen; aber der Mensch wohnt in seiner Liebe.« (Ich und Du. 15).

76 GA 16. 670.

77 »Doch weiß man nicht, was an dieser Moral größer ist – die verlogene Selbstsicherheit oder die Banalität.« (GA 29/30. 238) Ohne es zu wissen, fasst Heidegger damit perfekt sein eigenes, so vollständiges Scheitern zusammen. Man will mit dem Lied von Pigor & Eichhorn antworten: »Da hat der Heidegger wieder mal recht.«

78 Adorno: Jargon der Eigentlichkeit. 47.

79 Ebd. 41.

80 GA 16. 711. Wieder in einer Festansprache in Meßkirch, 1969.

81 Und man kann sogar sagen, dass diese Berufung noch dem, worauf sie sich beruft, Unrecht tut. Noch einmal Adorno: »Wie Landschaft hässlicher wird vor dem Bewundernden, der mit den Worten: Wie schön! sie stört, so ergeht es den Bräuchen, Gewohnheiten, Einrichtungen, die sich verschachern, indem sie die eigene Naivität unterstreichen, anstatt sie zu verändern.« (A.a.O. 25)

letztes Wort, das die Vagheiten des Jargons zu erden bestimmt war, nur das Bekenntnis zur biedersten denkbaren Spießereistenz war. Si tacuisses...

Darf man Heidegger noch lesen? Wenn meine Deutung stimmt, wenn *Sein und Zeit* der reine Ausdruck der Bewegung des reaktionären Denkens ist, dann könnte einem die Frage einfallen, ob man dieses Buch bzw. Heidegger insgesamt noch lesen und rezipieren darf. Ist damit nicht das gesamte philosophische Unternehmen diskreditiert und unter Verdacht gestellt?

Um es ganz kurz zu machen: Man darf und muss Heidegger lesen. Erstens muss man sich eingestehen, dass die neurechte Propaganda, die den vorgeblichen Linken eine Bessenheit fürs Verboten unterstellt, nicht so glänzend wirken könnte, wenn sie nicht etwas Richtiges treffen würde, zumindest in diesem Fall. Denn in der Tat haben sich einige »linke« Akteure in den vergangenen Jahrzehnten schnell und bequem darauf verlegt, das Unliebsame zum Unberührbaren, zum Tabu zu erklären. Es bringt aber nichts, solche Berührungen zu verbieten, egal ob das Verbot ein juristisches oder ein gesellschaftliches ist. Allzu oft erhöhen Verbote noch den Reiz ihrer Gegenstände. (Und die Neue Rechte zieht einigen propagandistischen Gewinn daraus, sich als »widerständig« oder irgendwie vage »subversiv«, »transgressiv« zu inszenieren, obgleich sie, wie die alten Faschisten auch, von Unterdrückung und Unterwerfung träumt.) Vor allem aber erklärt eine Emanzipation, die hofft, ihre Ziele durch das Verbot und die Unterdrückung des Entgegenstehenden zu erreichen, den eigenen Bankerott. Man wird sehen, wie viel Gewinn in der philosophischen Auseinandersetzung mit den reaktionären Autoren zu erwarten sein kann. Ich selbst bin da höchst skeptisch; bei manchen Autoren wüsste ich beim besten Willen nicht, was da zu holen ist. Ich würde also persönlich von gewissen Auseinandersetzungen *abrat*en. Doch zwischen Abraten und Verboten ist der ganze Abstand, der Zivilisation von Verzweiflung trennt.

Zweitens ist nämlich keineswegs immer sicher, was aus solcher Auseinandersetzung entstehen kann. Wenn man nur auf Heidegger blickt, so muss man feststellen, dass die gesamte französischsprachige Phänomenologie ohne ihn undenkbar wäre. Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Derrida, Richir, Henry, Nancy – um nur die berühmtesten zu nennen – sind alle in der ein oder anderen Weise von Heidegger abhängig, teilweise massiv abhängig. Es ist aber bemerkenswert, dass keiner der genannten Autoren auch Heideggers reaktionäre Denkweise geerbt hat. Wir stehen also vor dem eigenartigen Umstand, dass ein ganzes Denken reaktionär durchtränkt sein und dennoch zur Inspiration zu einem emanzipatorischen oder dezidiert linken Philosophieren werden kann, genauso wie zu einem in erster Linie unpolitischen.⁸² (In einem ähnlichen Sinn hat es Versuche einer

82 Man muss in Wahrheit noch strenger sein: Die Rezeption Heideggers geschah bei diesen Autoren zuerst und grundlegend ganz unabhängig von politischen Erwägungen. So ist z. B. *Das Sein und das Nichts* eine Anknüpfung an die ontologischen Entwürfe Husserls und Heideggers; bis in Sartres Werk ein dezidiert linkes Engagement greifbar wird und sich philosophisch niederschlägt, sollte noch einige Zeit vergehen. Andere Autoren (z. B. Levinas, Henry, Richir) lassen sich gar nicht auf eindeutige politische Parteinahmen in ihrem philosophischen Werk ein, jenseits, versteht sich, der scharfen Abgrenzung vom Faschismus. Eine Vermutung will ich immerhin äußern, wie es kommt, dass keiner der von Heidegger inspirierten französischen Philosophen seinen reaktionären Grundimpetus erbt, ja, dass er den meisten erst gar nicht bewusst wird: Man wird nämlich bei den meis-

linken Rezeption Carl Schmitts gegeben, die ich aber für deutlich weniger erfolgversprechend halte.)

Vielleicht ist aber auch der Fall Heideggers speziell: Seine Kunstfertigkeit im Verwischen des Politischen und in der Simulation eines rein philosophischen Diskurses ist unübertroffen. Wenn und solange man ihm in dem, was er von sich selbst erklärt, folgt – dass er nämlich Philosoph sei und seine Philosophie eine Beschreibung letzter und allgemeiner menschlicher (oder seinsmäßiger) Konstanten –, dann wird man in der Tat fündig: Dann (aber eben auch nur dann) stößt man auf eine Philosophie, die der Auseinandersetzung wert ist. Dann geschieht, in einer wirklich paradoxen Umkehrung, auch tatsächlich Philosophie dort, wo sie nur vorgetäuscht war: in der Begegnung eines echten philosophischen Fragens mit der Zweideutigkeit des Heidegger'schen Textes. Und dann wird Heidegger als Philosoph erscheinen, vielleicht sogar als ein großer.

Die Paradoxie liegt also (wenn ich recht habe) hierin: Es gibt eine tiefe reaktionäre Unaufrichtigkeit, eine *mauvaise foi*, der auch Heidegger nicht entgeht, indem er den reaktionären Kern seines Denkens kunstvoll übertüncht. Er tut dies aber so konsequent und der Sache gemäß, dass seine Philosophie wenigstens in Teilen eine Bewegung erhält, die sich von diesem Kern abzulösen vermag: niemals in der Sache selbst, wie ich glaube, aber in der Aus- und Durchführung. Es ist dieses Hinausreichen über die billige Ideologie, die Heideggers andauernde Wirkungskraft begründet – ein Hinausreichen, das ausgerechnet darin seinen Grund hat, dass Heidegger die Involution reaktionärer Rhetorik noch meisterhafter als alle anderen beherrschte. Seine Finte war so gut, dass man sie für einen echten Stoß nehmen konnte, und das noch, nachdem alles schon vorbei war.

Ich habe eben geschrieben: »wenn ich recht habe«. Mir ist klar, dass meine Position zu Heidegger radikal und provokativ ist. Dass ich immerhin die Möglichkeit einräume, dass ich mich täuschen kann – die einerseits trivial weil immer göltig ist, andererseits als Einräumung genau deshalb im Normalfall geheuchelt –, liegt wohl nur daran, dass so viele wirklich ernstzunehmende Geister so viel Kluges in Heidegger sehen konnten. Insofern ist meine Bescheidung aufrichtig gemeint. Das Problem ist hier wie so oft dies: Es ist einfach nicht einsichtig zu machen, woran man klar erkennen könnte, ob ich mich getäuscht habe. So ist das nun mal, wenn einer aus seinem Herzen eine Mördergrube macht.⁸³

ten dieser Autoren eine konzentrierte Anstrengung finden, die Zentrierung ums Nichts und den ontologischen Mangel zu überwinden; damit aber ist ein neuralgischer Punkt beseitigt, der die reaktionäre Denkbewegung bei Heidegger bestimmt hat. Um nur dieses eine Beispiel zu nennen: Wenn Levinas in dem frühen Text *De l'évasion* (1935) der gesamten Tradition entgegen den Hunger und den Ekel nicht als Phänomene des Mangels und der Leere, sondern im Gegenteil der Überfülle und unentrinnbaren Präsenz (körperlichen) Seins beschreibt (103ff.115ff.), dann ist damit zugleich eine Grundsatzentscheidung gegen eine metaphysische Überhöhung von Nichts/Mangel/Leere getroffen. Von da führt dann kein Weg mehr in die reaktionäre Sensibilität, zumindest keiner, der sich ohne eine Machete beschreiten ließe.

83 Dabei hätte man zur Eigentümlichkeit doch manches Greifbare sagen könnte, wenn man nur gewollt hätte. Etwa dies hier: »Authentic Being, reasoned Needleman, could only be achieved on week-ends and even then it required the borrowing of a car.« (Allen: Remembering Needleman. 6)

