



Dirk Rustemeyer

# Poetik der Reflexion

Heidegger im Lichte der  
frühromantischen Philosophie

VERLAG KARL ALBER







Dirk Rustemeyer

# Poetik der Reflexion

Heidegger im Lichte der  
frühromantischen Philosophie

VERLAG KARL ALBER



© Titelbild: Dirk Rustemeyer

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-495-49231-4 (Print)

ISBN 978-3-495-99968-4 (ePDF)



Onlineversion  
Nomos eLibrary

1. Auflage 2022

© Verlag Karl Alber – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2022. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei). Printed on acid-free paper.

Besuchen Sie uns im Internet  
[verlag-alber.de](http://verlag-alber.de)

# Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung</b> . . . . .	9
<b><i>I. Fugen</i></b> . . . . .	17
<b>Anderer Anfang</b> . . . . .	19
1 Fernblicke und Rückblicke . . . . .	19
2 Heidegger im Kontext . . . . .	26
3 Diesseits von Kosmos, Gott, Subjekt und Methode . . . . .	32
4 Entchristianisierung der Tradition . . . . .	42
5 Kunst als höchste Art des Zeichens . . . . .	51
6 Absolute Bilder . . . . .	57
6.1 Ding und Werk . . . . .	57
6.2 Rhetorik und Bildlichkeit . . . . .	60
6.3 Evokation des Anfangs . . . . .	63
<b>Schwebende Reflexion</b> . . . . .	73
1 Seitenblick I . . . . .	73
1.1 No forms: Bildlichkeit . . . . .	73
1.1.1 Seele . . . . .	73
1.1.2 Natur . . . . .	78
1.1.3 Literatur . . . . .	81
1.2 Islands . . . . .	84
1.3 Grids . . . . .	89
1.4 Wort-Bild . . . . .	96
1.5 Intensität . . . . .	102
2 Seitenblick II . . . . .	105
2.1 Orte . . . . .	105
2.2 Feldkapelle . . . . .	109
2.3 Bauen, Malen, Denken . . . . .	117

## Inhaltsverzeichnis

3	Nihilismus . . . . .	125
3.1	Wesen und Technik . . . . .	125
3.2	Welcher Nietzsche? . . . . .	127
4	Fugen und Felder . . . . .	138
4.1	Sprache und Quantenphysik . . . . .	138
4.2	Hörendes Denken . . . . .	143
	<b>Andere Romantik . . . . .</b>	<b>149</b>
1	Fülle des Sinns oder Askese der Reflexion? . . . . .	149
2	Sprache denken . . . . .	154
3	Tragik des Zeichens und Gewalt der Lektüre . . . . .	158
4	Philosophie und Roman . . . . .	163
4.1	Arabesken . . . . .	163
4.2	Lucinde . . . . .	170
4.3	Logos und Liebe . . . . .	176
5	Ideen und Sterne . . . . .	179
	<b>II. Arabesken . . . . .</b>	<b>185</b>
	<b>Gedehnte Zeit</b>	
	<b>Fiktionen statt Fugen . . . . .</b>	<b>187</b>
1	Mythos als Reflexionsform I . . . . .	187
2	Wirkliches und Imaginäres . . . . .	194
2.1	Karten . . . . .	194
2.2	Kunst des Indirekten . . . . .	200
2.3	Dschinnistan, oder Das Lachen der Feen . . . . .	202
2.4	Vom Land zu Schiff . . . . .	205
3	Logos, Lust und Lücke . . . . .	210
4	Mythologica . . . . .	218
5	Zauber der Mytho-Poetik . . . . .	224
6	Mythos als Reflexionsform II . . . . .	228
7	Imaginäre Grenzen: Philosophie und Mythologie . . . . .	233
8	Verlangsamung . . . . .	238

9 Kraft der Fiktion . . . . .	241
<b>Nachbarschaften stiften</b>	
<b>Reflexion statt An-Denken . . . . .</b>	<b>245</b>
1 Differenz und Distinktion . . . . .	245
2 Diesseits der Kritik . . . . .	246
3 Diskretes und Unendliches . . . . .	250
4 Wie wir sehen . . . . .	255
5 Bildmaschine . . . . .	262
6 Reflexion und Gedächtnis . . . . .	266
<b>Unsichtbare Gesichter</b>	
<b>Abwesendes statt Unverborgenes . . . . .</b>	<b>271</b>
1 Vom Sein zum Anderen . . . . .	271
2 Rätsel des Sichtbaren . . . . .	276
3 Gesicht und Mode . . . . .	279
4 Poetik des Körpers . . . . .	282
5 Ästhetik der Imagination . . . . .	288
6 Venus vor dem Spiegel . . . . .	292
7 Sehnsucht . . . . .	294
<b>Tanzende Identitäten</b>	
<b>Symbolisches statt Seiendes . . . . .</b>	<b>303</b>
1 Tanz zur Musik der Zeit . . . . .	303
2 Rhetorik des Beweises . . . . .	306
3 Inszenierungen von Evidenz . . . . .	323
4 Reflexionskunst . . . . .	332
5 Phänomen, Erfahrung und Fiktion . . . . .	337
<b>Epilog: Kain . . . . .</b>	
1 Verstehen und Lichten . . . . .	343
2 Zorn der Welt . . . . .	354

## Inhaltsverzeichnis

3	Diabolische Paradoxien . . . . .	358
4	Jenseits von Eden . . . . .	361
4.1	Schuld . . . . .	361
4.2	Wahl . . . . .	366
4.3	Abraxas . . . . .	369
5	Rhetorik des Zorns . . . . .	376
	<b>Literatur . . . . .</b>	<b>381</b>
	<b>Personenregister . . . . .</b>	<b>399</b>

## Einleitung

Wohl kein Philosoph des 20. Jahrhunderts ist ähnlich umstritten wie Martin Heidegger. Kontroversen entzündeten sich an seinem Versuch einer Überwindung der Metaphysik ebenso wie an politischen Konnotationen seiner Denkfiguren und Begriffe. Zustimmung oder Ablehnung stehen einander oft schroff gegenüber. Dieser Konstellation möchte dieses Buch ausweichen. Unbestritten, sogar von seinen Gegnern, stellt Heideggers Philosophie eine Herausforderung für alle Bestrebungen dar, den Voraussetzungen und Alternativen neuzeitlicher Auffassungen von Denken, Freiheit oder Sprache auf den Grund zu gehen. Heideggers Arbeit in der werkbiographischen Phase nach »Sein und Zeit« war von einer Auseinandersetzung mit Positionen der Zeit um 1800 inspiriert, die an Konsequenz – und Einseitigkeit – kaum ihresgleichen hat. Seine Entwicklung eines neuen philosophischen Vokabulars, sein Stil der Kritik an wesentlichen Positionen neuzeitlicher Philosophie, seine Sicht auf die vorklassische und klassische griechische Philosophie oder seine Auseinandersetzung mit Technik, Wissenschaften und Künsten verdanken Wesentliches seiner Rezeption der Lyrik Friedrich Hölderlins.

Heideggers Weg in eine dichtende Philosophie lenkt den Blick auf eine Weichenstellung zu Beginn der »modernen« Kultur. Vor allem seine späteren Texte lese ich als eine Denkbewegung hin zu einer Poetik der Reflexion. Unabhängig davon, wie man den Erfolg von Heideggers Bemühungen bewerten mag, ist die Idee, Philosophie als Poetik der Reflexion aufzufassen, von großer Aktualität und Tragweite. Sie betrifft den epistemischen Anspruch philosophischer Begriffe und wirft die Frage auf, worin der spezifische Weltbezug philosophischer Überlegungen bestehen kann. Reflexionen, die auf der Grenze von Welt und Ich balancieren, schaffen Offenheit durch symbolische Interventionen, die Selbst und Welt, Wirkliches und Imaginäres in der Resonanz symbolischer Artefakte erscheinen lassen. Menschliche Kultur wurzelt, davon ist bereits Giovanni Battista Vico überzeugt, im Poetischen. Ideen und Fiktionen lassen Wirkliches

zutage treten.<sup>1</sup> Von Darstellungen hängt alles ab – der Rhythmus der Welt wie die Lebendigkeit des Geistes, der Reichtum von Kulturen und die Gliederungen des Wirklichen. Poetik, in Vicos Sinne, faßt die fundamentale Struktur menschlicher Gesellschaften als *kulturelle* Ordnung ins Auge. An Vicos Anspruch muß eine Poetik der Reflexion im Horizont der modernen Kultur sich bewähren.

Seit jeher fordern poetische Darstellungen die Praxis der Philosophie heraus.<sup>2</sup> Für die »moderne« Philosophie ist besonders die kurze Phase des frühen Idealismus und der Frühromantik eine Herausforderung geblieben, der poetischen Natur des Denkens im Horizont von Aufklärung und Idealismus gerecht zu werden. Gedanken Friedrich Hölderlins, Friedrich Schlegels oder Novalis' wecken noch heute Skepsis im Blick auf so manche Theorie des Wissens, die seit dem 18. Jahrhundert Gehör gefunden hat. Welt und Ich bilden unendliche Korrelate schöpferischer Tätigkeit. Von daher gewinnen Kunstwerke ihre Bedeutung, erscheint in ihnen doch die Verschränkung von Allgemeinem und Besonderem, Unendlichem und Endlichem, Bewußtsein und Wirklichkeit.<sup>3</sup> Fragen nach dem Bewußtsein, der Natur und den Zeichen – nach Begriffen, Zahlen, Bildern, Gedichten, Liedern, Märchen, Mythen, Theaterstücken und Romanen – stimu-

---

<sup>1</sup> Vico, G.B.: Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker [1744]. Bd. I. Hamburg 1990, S. 109, auch S. 104.

<sup>2</sup> Platon entfaltet Philosophie als Literatur, Montaigne betrachtet Schreiben und Reflektieren als zwei Aspekte desselben Vorgangs. Vgl. Montaigne, M.d.: Essais [1572–1592]. Frankfurt/M. 1998. Literaten wie Fernando Pessoa betonen, daß, je genauer die Komposition der Zeichen, die unsere Aufmerksamkeit fesseln, desto unendlicher die Innerlichkeit des Ichs erscheint; desto fremder, doch ebenso unendlich, begegnet zugleich die Welt. Vgl. Pessoa, F.: Der Mann aus Porlock [1934]. In: Ders.: Orpheu. Schriften zur Literatur, Ästhetik und Kunst. Frankfurt/M. 2015, S. 5–9. Paul Celan betrachtet Gedichte als aktive Konzentrationen, in denen die Welt sich öffnet. Vgl. Celan, P.: Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises. Darmstadt, am 22. Oktober 1960. In: Ders.: Gesammelte Werke Bd. III. Frankfurt/M. 1992<sup>2</sup>, S. 185–202. Von Caspar David Friedrichs Bildern bis zu Agnes Martins Malerei setzt sich eine Auffassung fort, Reflexion als Kunst des Indirekten zu betreiben, wie »mit dem Rücken zur Welt«. Martin, A.: Writings/ Schriften. Hrsgg. v. D. Schwarz. Winterthur 1991<sup>5</sup>, S. 47.

<sup>3</sup> Pionierarbeit bei der Erschließung des Textraumes und der systematischen Relevanz frühromantischen Denkens hat Manfred Frank geleistet. Vgl. Ders.: »Unendliche Annäherung«. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik. Frankfurt/M. 1997. – Das »moderne« literarische Potential der Romantik blieb lange Zeit unter ihrer vorherrschenden Kritik verschüttet. Karl-Heinz Bohrer sieht es insbesondere in den Motiven der Reflexivität des Kunstwerks und des Phantastischen bewahrt. Vgl. Ders.: Die Kritik der Romantik. Frankfurt/M. 1989.

lieren gelenkige Konstellationen von Unterscheidungen, bevor sie in akademische Disziplinen zerlegt und in Methoden gezwängt werden. Grenzen zwischen Wissenschaften, Philosophie und Künsten bleiben flüchtig. Manchen Anhängern des Projekts der Moderne mit seinen epistemischen, politischen und moralischen, aber auch rechtlichen, ökonomischen oder ästhetischen Rationalitätsmaßstäben mag eine solche Praxis befremdlich scheinen. Selten, und dann meist von Außenseitern wie Friedrich Nietzsche oder Walter Benjamin, wurde seit den Tagen der Frühromantik darauf zurückgegriffen. Obskur erscheint, was sich der Ordnung der Unterscheidungen nicht fügt, die das Land der Vernunft, in Kants Worten, vom Ozean des Scheins trennt. Vernunftgläubiger Protektionismus solcher Art gelingt um den Preis, Reflexionen abzuwehren, die so geschmeidig wie attraktiv, einladend und charmant, aber auch ungestüm und sprunghaft, scheinbar willkürlich und ironisch, oft leidenschaftlich und nicht selten elegant daherkommen. Gewiß, manchmal wirken sie auch unverständlich, esoterisch und erratisch. Ob sich ausmachen läßt, wo die Grenze zwischen funkelnder Schöpferkraft und selbstvergessener Weltabwendung verläuft, ist eine der Fragen, die in diesem Buch verhandelt werden.

Jedenfalls wird sich von der Singularität der Phänomene fesseln lassen, wer sich auf eine Poetik der Reflexion einläßt. Kein Beispiel ist wie das andere; jede Erscheinung fordert eine auf sie abgestimmte Herangehensweise. Methodische Ansprüche der Wissenschaften mit dem Ideal einer Gleichbehandlung aller Phänomene bleiben außen vor. Logik bietet kein unbezweifelbares Paradigma der Reflexion. Zeigen, nicht Begründen ist der Modus von Evidenz, um die es poetischer Reflexion zu tun ist. Sorge um die Welt ist kein dominierendes Motiv. Nicht aus Gleichgültigkeit gegenüber der Welt, sondern wegen der Struktur von Reflexion. Trifft, was Agnes Martin über Maler sagt, nicht auch auf Philosophen zu? »Es liegt nicht in der Rolle eines Künstlers sich um das Leben zu sorgen, sich für die Erschaffung einer besseren Welt verantwortlich zu fühlen. Das ist eine sehr ernstliche Ablenkung.«<sup>4</sup> Unter Künstlern und Philosophen charakterisiert das nicht unbedingt die Mehrheitsmeinung. An keinem Philosophen des 20. Jahrhunderts sind kontroverse Auffassungen von der Weltverantwortlichkeit philosophischer Reflexion wohl schärfer zu sehen als an

---

<sup>4</sup> Martin, A.: Schönheit ist das Geheimnis des Lebens [1989]. In: Agnes Martin. Hrsgg. v. F. Morris und T. Bell. München 2015, S. 158.

Martin Heidegger.<sup>5</sup> *Philosophische* Faszinationskraft besitzen dessen Texte freilich vor allem wegen der Verschränkung von Sprache und Reflexion, die sich auf Friedrich Hölderlin beruft.

Heideggers Anspruch auf einen Neubeginn des Denkens wird deutlicher, wenn man sich Alternativen der literarisch-philosophischen Szene der Frühromantik und des Idealismus um 1800 zur schließlich durchsetzungsstärkeren Bewußtseins-, Transzendental- oder Wissenschaftsphilosophie vergegenwärtigt. Zugleich ist die Einseitigkeit von Heideggers Anknüpfung aufschlußreich. Seine Fixierung auf die Lyrik Friedrich Hölderlins blendet andere Varianten zeitgenössischen Denkens, vor allem diejenige Friedrich Schlegels, ebenso aus wie manche philosophische Überlegung Hölderlins. Heideggers Umgang mit Hölderlins Texten wirft Licht auf die Frage, wie er seine Lektüren pointiert, strategisch anordnet und als Modell eigener Textproduktion behandelt. Vergleiche mit dem Denk- und Schreibstil Friedrich Schlegels können dabei helfen, Heideggers Idee von Philosophie zu erhellen. Von einer Lektüre Heideggers ausgehend, läßt sich die Frage nach einer Rhetorik philosophischen Schreibens präzisieren. Im Gegenlicht einer von Schlegel inspirierten Universalpoesie erscheint Heideggers Weg von radikaler Konsequenz, aber keineswegs alternativlos. Von Schlegels Poetik bleibt seine Denkgeste in wichtigen Hinsichten unterschieden. Solche Unterschiede herauszuarbeiten hilft, idealistische und frühromantische Poetik-Vorstellungen zu rehabilitieren, ohne Verengungen einer weltabgekehrten Frühromantik-Deutung zu erliegen. Für beides bietet die Lektüre von Heideggers Texten Anhaltspunkte.

Bewegt Heideggers Denken sich im Laufe der Zeit immer mehr in Sprach-»Fugen«, läßt Schlegels Poetik zum Entwerfen von »Arabesken« ein. Arabesken verbinden in zweckfreien Konstellationen zwanglos Verschiedenes zu Ähnlichem. Unbekümmert um Gattungen oder Hierarchien, verleihen sie Singularitäten Gestalt, ohne etwas benennen oder repräsentieren zu wollen. F. Schlegel, Novalis und Hölderlin verstehen den menschlichen Geist als schöpferische Tätigkeit,

---

<sup>5</sup> Für George Steiner gibt es in der gesamten Geschichte des abendländischen Denkens seit Sokrates keinen Philosophen, der mehr polarisiert hätte. In seinen Augen hängt diese Provokation mit Heideggers Verschränkung von Denk- und Schreibstil zusammen, die er als »Poetik« des Denkens charakterisiert. Vgl. Ders.: Martin Heidegger. Eine Einführung [1978]. München 1989, S. 50, 54ff.

die verwandelt, was sie berührt.<sup>6</sup> Weit davon entfernt, moralische Regeln zu propagieren oder kritische Gegenentwürfe zur Welt anzubieten, verstricken Arabesken diejenigen, die sie ziehen, ganz und gar in die Wirklichkeiten einer Welt. Obwohl sie nicht auf anderes verweisen, sind sie alles andere als bloß ornamental.<sup>7</sup> Ihre schöpferische Qualität verhilft Wirklichem zur intelligiblen Form. Arabesken zeigen konkrete, weltzugewandte Wirklichkeitsformen. Strenge Ansprüche einer Kritik des Bestehenden erheben sie so wenig, wie sie eine Logik des Allgemeinen ins Besondere hineindeuten.<sup>8</sup> Ihr das Gegebene übersteigende Potential liegt in der lebendigen Kraft einer Reflexion, die etwas in anderen Perspektiven zeigt, statt es bestimmend zu ordnen. Von Friedrich Schlegel borge ich das Konzept der Arabeske, um Facetten einer philosophischen Poetik zu entfalten, die einen anderen Bezug zu Positionen des Idealismus und der Frühromantik akzentuieren als Martin Heidegger. Auf diese Weise hoffe ich, das Motiv einer Poetik der Reflexion als ein philosophisches Konzept attraktiv zu machen, das auf eine Weichenstellung der modernen Kultur zurückweist und dafür wirbt, Philosophie als symbolische Praxis der Reflexion in Darstellungen zu betreiben. Arabesken bilden eine poetologische Alternative zu Heideggers Topos der »Fuge«. Bei dieser Alternative geht es um den fundamentalen Zusammenhang zwischen Denkweisen und Darstellungsformen als einer lebendigen Reflexionspraxis. Arabesken bieten mehr an als bloß eine andere stilistische Form, denselben Gedanken auszudrücken. In Arabesken zu denken bedeutet, sie anzufertigen, und sie anzufertigen führt die

---

<sup>6</sup> »Indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnißvolles Ansehn, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe so romantisiere ich es«, heißt es bei Novalis 1798. Ders.: Vorarbeiten [1798]. In: Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Bd. 2. Das philosophisch-theoretische Werk. Darmstadt 1999, Nr. 105, S. 334.

<sup>7</sup> Werner Busch bringt aus kunstgeschichtlicher Perspektive die frühromantische Arabeske mit dem Ende der traditionellen Ikonographie in Verbindung. Vgl. Busch, W.: Die notwendige Arabeske. Wirklichkeitsaneignung und Stilisierung in der deutschen Kunst des 19. Jahrhunderts. Berlin 1985. Was für die Philosophie gilt, zeigt Busch an Kunstwerken: Die Arabeske wird zu einer »Reflexionsform«. Ebenda, S. 13.

<sup>8</sup> Hegel wirft der romantischen Denkweise und Kunstauffassung deshalb sowohl eine »prosaische Objektivität« vor, die das Wirkliche im Gewöhnlichen beläßt, als auch einen selbstgefälligen Subjektivismus, der sich mit Witz zum »Meister der gesamten Wirklichkeit« erheben möchte. Vgl. Ders.: Vorlesungen über die Ästhetik [1818, 1820/21, 1823, 1828/29], Bd. II. Werke Bd. 14. Frankfurt/M. 1983, S. 222.

Reflexion auf nichtzufällige, aber weder logische noch teleologische Weise durch den phänomenalen Reichtum der »Welt«.

Die ersten drei Kapitel dieses Buches untersuchen unter dem Leitbegriff der »Fuge« Heideggers Anknüpfung an Hölderlin und die Alternativen, die im Denken Friedrich Schlegels bereitliegen. Die folgenden Kapitel arbeiten, unter dem Leitbegriff der »Arabeske« und jeweils orientiert an Schlüsselbegriffen Heideggers, Alternativen zu Heideggers Text- und Reflexionsstrategie aus. Wie eine Arabeske verbinden die Kapitel dieses Buches Motive, Begriffe, Mythen, Theorien und Kunstwerke. Der Charakter einer Poetik der Reflexion verändert sich, wenn wir Fiktionen betrachten, statt in Fugen zu sprechen, Reflexionen betreiben, statt uns dem An-Denken zu widmen, Weisen der Anwesenheit des Abwesenden untersuchen, statt von Unverborgenheit zu reden oder das Spiel von Symbolen verfolgen, statt uns vom Seienden wegzudenken.

Zu den wichtigsten Ideen, die in der abendländischen Kultur hervorgebracht wurden, gehören die Ideen der Freiheit und der Person. Welche Kraft sie über Jahrtausende bewahren, zeigt sich nicht zuletzt in Mythen, die zu immer neuen Auslegungen einladen. Heideggers Mythos der »Seinsgeschichte« versucht, die jüdisch-christlich geprägte Auslegungstradition durch das Denken eines »anderen Anfangs« zu ersetzen. Dieser Versuch führt in eine Lichtung des Sinns, in der grundlegende Einsichten über die symbolische Natur des Menschen verlorengehen, der sich, wie Heidegger in »Sein und Zeit« selbst herausgearbeitet hat, immer wieder in eine Welt hinein »entwerfen« muß.

Wie von selbst führt das Ziehen von Arabesken auf eine Frage, die sich anhand von Heideggers allmählicher Lösung aus der »Phänomenologie« stellt: Wie läßt sich die »wirkliche« Welt beschreiben, um sie möglichst gut zu »verstehen«, wenn sie doch immer in bestimmter Weise und Perspektive »erscheint«? Vor dem Hintergrund einer Poetik der Reflexion könnte ein Antwortversuch lauten: Möglicherweise, indem wir Darstellungsformen entwickeln, die Wirkliches als virtuelles Exemplarisches phänomenal aufscheinen lassen. Exemplarisches, wird es nicht auf eine bloß repräsentative Auswahl von Fällen unter Regeln reduziert, zeigt seinen Reichtum nicht zuletzt in Gestalt von Fiktionen. Zwar hat Heidegger sich auf Hölderlins Lyrik berufen, aber den Weg in die Fiktion – in die Künste – gescheut. Diese Scheu in Frage zu stellen könnte vielleicht dazu beitragen, Phänomenologie auch als eine Kunst zu betreiben, die etwas über die Welt lehren

kann, indem wir die erscheinende Welt in sorgfältigen Darstellungen so gestalten, daß sich in symbolischen Artefakten exemplarisches Verschiedenes zur virtuellen Einheit einer Idee gruppiert. Ideen haben ihren Ort in der Mitte zwischen Bewußtsein und Welt. Weder Wesen noch Tatsachen, beginnen auf ihnen, in Schlegels Worten, Reflexionen zu »schweben«.

Skepsis gegenüber Versuchungen, einer universellen Vernunft in den Sattel zu helfen, bedeutet für eine Poetik der Reflexion nicht, vor der Welt und dem Schicksal des Menschen, zum Sinn verurteilt zu sein, die Augen zu verschließen. Man muß Kants Transzendentalphilosophie nicht übernehmen, um die Vehemenz zu bewundern, mit der er die Idee der Freiheit ins Zentrum der Frage nach dem Menschen und der modernen Gesellschaft stellt. Bei allen Unterschieden zwischen Kants Philosophie und einem auf Idealismus und Frühromantik zurückgehenden Denken – das im Falle Hölderlins, Novalis' und Friedrich Schlegels auf einer intensiven Auseinandersetzung mit Kant beruht – kommt eine Poetik der Reflexion hierin mit Kants Idee überein. Was es heißt, frei zu sein, beantwortet sich aus der Perspektive einer Poetik der Reflexion nicht durch Verweis auf Verstandesformen, Vernunftgesetze oder moralische Begründungen. Eher geht es um singuläre Konstellationen, Situationen, Geschichten, Mythen, Affekte und multiple Bedeutungszusammenhänge, durch die Menschen und Ideen sich miteinander verbinden.



I.  
Fugen



# Anderer Anfang

## 1 Fernblicke und Rückblicke

So »fremd wie ein stillgelegter Weg«, notiert Martin Heidegger 1932, seien ihm frühere Arbeiten wie »Sein und Zeit« geworden.<sup>1</sup> Sprache rückt in den Mittelpunkt seines Interesses. Nicht Aussagesätze oder Urteile, ein dichtendes Sagen erscheint ihm als Modell philosophischen Sprechens und eigentlichen »Denkens«. Friedrich Hölderlins späte Lyrik wählt Heidegger als Bezugspunkt. Neben dem idealisierten Dichterphilosophen Hölderlin akzeptiert er einzig noch Friedrich Nietzsche als Gesprächspartner auf Augenhöhe. Befremden gegenüber früheren Texten spiegelt das Bemühen um einen (über)geschichtlichen Blick.<sup>2</sup> Während sich der geschichtliche Denkhorizont weitet, um die Philosophie von Grund auf zu erneuern, schrumpft die Gegenwart beinahe zur Bedeutungslosigkeit.<sup>3</sup> *Aus- und*

<sup>1</sup> Heidegger, M.: Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931–1938). Gesamtausgabe Bd. 94. Frankfurt/M. 2014, S. 19.

<sup>2</sup> Als »weltblinde(s) Hinausdenken über den nächsten Welthorizont« hat Günther Figal den Stil dieser Betrachtungen charakterisiert. Figal, G.: Die andere Seite der Philosophie. Zu Heideggers *Schwarzen Heften*. In: Journal Phänomenologie 45 (2016), S. 101–118, hier S. 116. – Vgl. auch Pöggeler, O.: Philosophie und Politik bei Heidegger. Freiburg, München 1974<sup>2</sup>. – »Ekel vor dem vulgären Politisieren« gesteht auch Fritz Heidegger ein. Brief von Fritz Heidegger an Martin Heidegger vom 21. Dezember 1931. In: Homolka, W./Heidegger, A. (Hrsg.): Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger. Freiburg, Basel, Wien 2016, S. 23. Unhistorisches Denken hält er aber für verfehlt, weil es den Blick auf jeweils konkrete, zeitabhängige Möglichkeiten verstelle. Vgl. Brief von Fritz Heidegger an Martin Heidegger vom 2. April 1933. In: ebenda, S. 32f. – Reinhard Mehring sieht bei Heidegger eine systematische Unfähigkeit zu analytischem politischen Denken. Vgl. ders.: »Das Jüdische« in der Metaphysik. Heideggers schwarze Stellen im Rahmen der Gesamtausgabe. In: Seubert, H./Neugebauer, K. (Hrsg.): Auslegungen. Von Parmenides bis zu den Schwarzen Heften. Freiburg, München 2017, S. 137–166.

<sup>3</sup> Brief von Martin Heidegger an Elisabeth Blochmann vom 30. März 1933: »So erfahre ich das Gegenwärtige ganz aus der Zukunft. Nur so kann eine echte Teilnahme wachsen u. jene *Inständigkeit* in unserer Geschichte, die freilich Vorbedingung für ein

*Fernblicke* verlangen den *Rückblick* auf die Anfänge abendländischen Denkens, um über das historisch Gewesene *hinwegzuschauen*. Als Seher empfindet er sich, der *zugleich* den ersten Anfang und das vielleicht Zukünftige ins Auge faßt, das zu benennen doch unmöglich ist. Was dazwischen liegt, die Wirklichkeit der modernen Gesellschaft, will demnach auf seine Voraussetzungen hin betrachtet, aber nicht eigens analysiert werden. Wenig verwunderlich also, daß er auch nach dem Krieg an dieser Perspektive festhält.<sup>4</sup> Eine so *unhistorische* wie *geschichtsfixierte* Zeitvorstellung prägt die Philosophie des »Seyns«.<sup>5</sup>

Wie auf einer doppelt belichteten Fotografie durchdringen einander eine Zeitlandschaft und eine Begriffstopographie, ohne daß diese beiden Aspekte aus dem jeweils anderen schlüssig erklärt werden könnten. An dieser Beobachtung einer Doppelbelichtung des Bildes, das Heidegger sich macht und das seine Leser sich von ihm machen, setze ich meine Überlegungen an. Im Werk Heideggers finden sie sich ebenso, wie sie die Auseinandersetzungen um seine Philosophie prägen. Statt die Bilder gegeneinander auszuspielen oder den Versuch zu unternehmen, sie miteinander in Einklang zu bringen, rekonstruiere ich Heideggers Philosophie als Weg in eine Poetik der Reflexion, in deren Mittelpunkt Fragen der Bildlichkeit und Zeitlichkeit stehen. Was Heidegger mit seinem Rückgriff auf Hölderlin vorschwebt, ist eine neue Grundlegung des »Denkens«. Weder Beschreibung noch Analyse oder Urteil soll philosophische Reflexion sein, vielmehr durch eine schöpferische Transformation der

---

wahrhaftes Wesen bleibt./ Demgegenüber muß in aller Ruhe jenes überall aufschießende u. allzu eilige Mitlaufen mit den neuen Dingen hingenommen werden.« Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918–1969. Hrsgg. v. Joachim W. Stork. Marbach 1989, S. 60 (Hervorhebung im Original).

<sup>4</sup> Am 27. Juni 1950 schreibt er in einem Brief an Hannah Arendt: »Seynsgeschichte ist überhaupt nicht Geschichte im Sinne des Geschehens eines Wirkungszusammenhangs.« Dabei ist Heidegger durchaus bewußt, daß er nichts von »Politik« versteht. »Im Politischen bin ich weder bewandert noch begabt«, gesteht er Hannah Arendt (12. April 1950). In: Hannah Arendt/Martin Heidegger. Briefe 1925–1975. Hrsgg. von Urszula Ludz. Frankfurt/M. 2013<sup>4</sup>, S. 112, 95.

<sup>5</sup> Mit dem im Deutschland der 1930er Jahre vorherrschenden Geschichtsbild, das Christopher Clark als »transhistorisch« charakterisiert, weist sie Ähnlichkeiten auf. Geschichte als lineares Geschehen tritt hinter der Vorstellung zurück, die eigene Identität als tiefe Kontinuität im Doppelhorizont einer fernen Vergangenheit und einer fernen Zukunft zu erblicken, die einer Wiederholung des vergangenen Ursprungs gleicht. Vgl. Clark, Chr.: Von Zeit und Macht. Herrschaft und Geschichtsbild vom Großen Kurfürsten bis zu den Nationalsozialisten. München 2018<sup>4</sup>, S. 189ff. Dabei war dieses Zeitgefühl des NS-Regimes durchaus nicht kohärent.

Sprache gelingen. Richard Rorty, für den die Arbeit an innovativen Vokabularen ebenfalls grundlegende Bedeutung hat, charakterisiert dessen Sprache als Kampf um Laute, Wörter und Bedeutung.<sup>6</sup> In dieser Figur von Reflexion hält die Zeit inne. An der Zeitlichkeit des Bewußtseins findet sie ebensowenig Halt wie an derjenigen der phänomenal erscheinenden Welt. Um so interessanter wird die Frage, ob und wie sich dabei ein Zugang zur Welt bewahren oder sogar intensivieren läßt.<sup>7</sup>

Für Heidegger bedeutet philosophische Reflexion Verzicht auf normative oder praktische Ambitionen. »Philosophie hat als diese keinen Auftrag, für die allgemeine Menschheit und Kultur zu sorgen

<sup>6</sup> Vgl. Rorty, R.: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt/M. 1989, S. 190.

<sup>7</sup> Wer sich mit einem moralisch fokussierten Blick Heideggers Denken nähert oder an politischen Urteilen interessiert ist, erschwert sich den Zugang zu der herausfordernden Reflexions- und Zeitfigur, an der Heidegger arbeitet. Kaum etwas widerstreitet einem Verständnis von Heideggers Begriff des »An-Denkens« mehr als psychologische Erklärungen oder moralische Urteile. – Ist, wer philosophische Bedenken gegen die »Moral« hegt, »vor dem Gerichtshof des Faktums der Vernunft schuldig« zu sprechen? Vgl. Markus Gabriel: Heideggers antisemitische Stereotypen. In: Homolka, W./Heidegger, A. (Hrsg.): *Heidegger und der Antisemitismus*. A.a.O., S. 220–231, hier S. 228. – Peter Trawny ist bei der These, Heidegger sei von dem Text »Die Protokolle von Zion« beeinflusst gewesen, so weit gegangen, die Einforderung philologischer Belege dafür als »pseudophilologische(n) Einwand« beiseite zu schieben. Ders.: *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt/M. 2014<sup>2</sup>, S. 120. Im Bewußtsein, daß, zumindest in Deutschland, jeder, der als »Antisemit« gilt, »moralisch und politisch erledigt« ist, wählt Trawny eine Interpretationsstrategie, die aus dem Nichtgesagten ein Indiz für eigentlich Gemeintes herausliest. Vgl. ebenda, S. 13. Jean-Luc Nancy hat diesen Umgang mit philologischen Standards aufgenommen und zugespitzt: »Von woher nimmt Heidegger diese Gestalt? Ganz einfach: aus dem banalsten, vulgärsten, trivialsten und verschlammtesten Diskurs, den Europa seit langem im Schlepptau führt und der sich seit etwa dreißig Jahren mit der miserablen Veröffentlichung der »Protokolle der Weisen von Zion« ausgestattet hat. (...) Die Frage, ob Heidegger diese grobe und groteske Fälschung gelesen hat, stellt sich nicht. (...) Heidegger weiß genau, was er tut. Er macht sich den banalen Müll zu seinen höheren Zwecken zueigen.« Nancy, J.-L.: *Heideggers Banalität*. In: Trawny, P./Mitchell, A.J. (Hrsg.): *Heidegger, die Juden, noch einmal*. Frankfurt/M. 2015, S. 11–42, hier S. 28. – Vgl. dazu Cohen-Halimi, M./Cohen, F.: *Der Fall Trawny*. Zu den Schwarzen Heften Heideggers. Wien, Berlin 2016, S. 28f., 39, 41, 45.; außerdem Precht, O.: *Irrsal und Wirrsal*. Vom Fall Trawny zum Fall Heidegger. In: ebenda, S. 67–90, hier S. 68. – Was seine Haltung gegenüber der Zwischenkriegszeit, seine im weiteren Sinne politischen Ansichten oder seine Informationslage aus Zeitungen anbelangt, war Heidegger, meint Thomas Meyer, »Durchschnittsvolksgenosse«. Vgl. Meyer, Th.: *Heidegger aus der Sicht eines Ideenhistorikers*. In: Homolka, W./Heidegger, A. (Hrsg.): *Heidegger und der Antisemitismus*. A.a.O., S. 300–309.

und gar kommenden Geschlechtern die Sorge um das Fragen ein für allemal abzunehmen oder auch nur durch verkehrte Geltungsansprüche zu beeinträchtigen. Sie ist, was sie sein kann, nur als Philosophie ihrer ›Zeit‹.«<sup>8</sup> Sie steht jenseits von Gut und Böse. Diese Überzeugung verbindet Heideggers Denken mit demjenigen Friedrich Nietzsches.

Von wo aus beginnt der Philosoph seine Arbeit, wenn er zwar in der Welt zu sprechen anhebt, aber auf ein »Seyn« zielt, das nicht von dieser Welt ist? »Seyn« versteht Heidegger als etwas höchst Gegenwärtiges, wenngleich nichts einfach Gegebenes oder Gewesenes, weder Kosmos noch Schöpfung. An die Gegenwart richtet es den Anspruch, in eine Zukunft aufzubrechen, die zugleich Wahrheit des Vergangenen wäre. Zwar wird die Besinnung auf das Seyn als *Erinnerung* an die Anfänge griechischer Philosophie durchgeführt, gibt sich aber als *Vorbereitung* der Ankunft des vergessenen Seyns aus: als des Anderen des weltlich Seienden.<sup>9</sup> Heidegger bettet seine Perspektive in eine Textstrategie ein, die dem philosophischen Wort mehr Gewicht einräumt als dem, worüber die Sprache spricht. Philosophie tritt als Poetik eines sagenden Denkens der Dichter auf, die durch die Sprache eine Resonanz des Unsagbaren evozieren möchte. Als Anderes des Seienden leuchtet dieses Unsagbare aus der Leere des Bestimmten in der Sage des Philosophen hervor. Kontrastierend dazu wird eine onto-theologische Tiefengrammatik abendländischer »Metaphysik« beschworen, die auf verhängnisvolle Weise philosophische und wissenschaftliche Überzeugungen ebenso imprägniert habe, wie sie in politische, ökonomische oder weltan-

---

<sup>8</sup> Heidegger, M.: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* [1923]. In: Gesamtausgabe Bd. 63. Frankfurt/M. 1995<sup>2</sup>, S. 18. – Heidegger habe, meint Klaus Held, »von Hause aus unpolitisch« gedacht. Held, K.: Heidegger und das »Politische«. In: Homolka, W./Heidegger, A. (Hrsg.): Heidegger und der Antisemitismus. A.a.O., S. 257–268, hier S. 263. Heidegger, M.: Nietzsche's Wort »Gott ist tot« [1943]. In: Ders.: *Holzwege* [1950]. Frankfurt/M. 1980<sup>6</sup>, S. 205–263, hier S. 253.

<sup>9</sup> Vor dem Hintergrund dieser Figur, die Heideggers Denken seit den 1930er Jahren beherrscht, hat Karl Löwith die Übernahme des Rektorats 1933 charakterisiert: »Was sich in Heideggers Aufruf offenbart, ist eine entschiedene Bereitschaft, an das geschichtliche Schicksal als solches zu glauben. Der ›Augenblick‹ schien gekommen, wo eigentliche Geschichte, ein Seinsgeschick im emphatischen Sinne geschah und wo man augenblicklich sein mußte. Von Platons Frage nach dem gerechten Staatswesen ist bei Heidegger keine Rede. Er denkt in verwirrt und verwirrender Weise ›geschichtlich‹ und zugleich völlig unpolitisch, weil sich sein geschichtliches Denken kritiklos verstiegen hat.« Löwith, K.: *Denker in dürftiger Zeit* [1953]. Göttingen 1965<sup>3</sup>, S. 51.

schauliche Systeme eingewandert sei. Weil es in diesem Modell des Vorgestellten und Seienden kein Geheimnis, nichts Anderes oder wirklich Fremdes, sondern allenfalls noch Unbekanntes gibt, sagt Heidegger von diesem Seienden, es sei vom »Seyn« »verlassen«. Beliebigen Innerweltliches kann an die Stelle des Göttlichen treten. Nihilismus ist die Möglichkeitsbedingung für Vergötzungen aller Art in einer entgötterten Welt.<sup>10</sup> Kein Wert darf beanspruchen, absolut zu sein. Deshalb gibt es keinen Standpunkt in der Welt, um die Welt mit ihren eigenen Maßstäben zu be- oder zu verurteilen.

Im Kontrast zu Max Webers Soziologie werden die Fluchtpunkte von Heideggers Denken besonders klar. Wie der Philosoph Heidegger arbeitet auch der Soziologe Weber an einer Theorie abendländischer Rationalisierung und der Situation des Menschen in der entgötterten Moderne. Statt angesichts der Vielfalt der Werte zu resignieren, plädiert Weber dafür, mit wissenschaftlichen Methoden Konsequenzen einzelner Wertoptionen zu ermitteln. Im Vergleich wird Vergleichenes nicht bloß gleich; vergleichend prüfen wir Optionen des Handelns, die wir ergreifen, ohne deren Folgen ganz zu überschauen oder um deren absolute Geltung zu wissen.<sup>11</sup> So liegt »die Würde der ›Persönlichkeit‹ darin beschlossen, daß es für sie Werte gibt, auf die sie ihr Leben bezieht«, aber »die *Geltung* solcher Werte zu *beurteilen*, ist Sache des Glaubens, daneben *vielleicht* eine Aufgabe spekulativer Betrachtung und Deutung des Lebens und der Welt auf ihren Sinn hin, sicherlich aber *nicht* Gegenstand einer Erfahrungswissenschaft«. <sup>12</sup> Hat die moderne Welt für die Menschen ihren objektiven Sinn verloren, ist es an der Person, die Welt denkend zu ordnen, um einem objektiv sinnlosen Ereignisstrom ausschnittshaft subjektive Bedeutung zu verleihen.

Heidegger zieht aus der Rekonstruktion abendländischer Rationalität komplementäre Konsequenzen. Menschen darf nicht sugge-

---

<sup>10</sup> Solche erkennt er auch in der nationalsozialistischen Weltanschauung, wenn er von einer »Vergötzung« des Völkischen zum »Unbedingten« spricht. Heidegger, M.: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) [1936–1938]. In: Gesamtausgabe Bd. 65. Frankfurt/M. 2003<sup>3</sup>, S. 117.

<sup>11</sup> Webers Wissenschaftslehre mündet in eine Theorie der Politik. »Betrieb« oder »Maschine« erscheinen ihm als unausweichliche Formen moderner Partei-Politik. Vgl. Weber, M.: Politik als Beruf [1919]. In: Ders.: Gesammelte Politische Schriften. Tübingen 1988<sup>5</sup>, S. 505–560.

<sup>12</sup> Weber M.: Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis [1904]. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen 1988<sup>7</sup>, S. 146–214, hier S. 152 (Hervorhebungen im Original).

riert werden, die Geschichte in ihre eigenen Hände nehmen zu können. Alles ist nichtig, außer der Reflexion auf das Verhängnis. Längst ist die Welt in die Apokalypse übergegangen, und der Platz der Götter ist verwaist. Grauenhafte Positivität verlangt den Menschen einen erbarmungslosen Optimismus des Machens ab. »Scheu« sei etwas, das in der modernen Welt keinen Platz habe.<sup>13</sup> Der *andere* Anfang wäre ein solcher, der dem anzudenkenden *verlorenen* Anfang mit »Scheu«, ohne Bestimmungs- oder Urteilsabsicht, begegnet. Einzelne wären vielleicht zu solcher Scheu in der Lage, falls es ihnen gelingt, Versuchungen des Vorstellens und Mitmachens zu widerstehen. Der Standort, den das Dasein einnimmt, um eines solchen Denkens fähig zu werden, ist weniger ein Standort *in* der Welt als ein Verhältnis *zur* Welt. »Dieser Standort, der sich selbst erst Raum und Zeit neu gründet, ist das Da-sein, auf dessen Grunde erstmals das Seyn selbst ins Wissen kommt, als die *Verweigerung* und damit als das Er-eignis.«<sup>14</sup> Wissenschaft hält Heidegger für ungeeignet, aus dem Schicksal abendländischen Denkens herauszufinden, denn über alle politischen oder weltanschaulichen Systeme hinweg sei sie Teil eines internationalen Betriebs, der sich beliebigen Zwecken dienstbar macht.<sup>15</sup>

Heidegger sucht nach einem innerweltlich noch möglichen Ort philosophischen Sprechens, indem er seine Gedanken wie im Echo von Hölderlin- oder Heraklit-Texten formuliert. »Ein anderes nämlich ist es, historisch ein Bild der Vergangenheit für die jeweilige

---

<sup>13</sup> Heidegger, M.: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), a.a.O., S. 131.

<sup>14</sup> Ebenda, S. 140 (Hervorhebung im Original).

<sup>15</sup> »Die ›völkische‹ ›Organisation‹ der ›Wissenschaft bewegt sich auf derselben Bahn wie die ›amerikanische‹, die Frage ist lediglich, auf welcher Seite die größeren Mittel und Kräfte zur schnelleren und vollständigen Verfügung gestellt werden, um das *ungeänderte* und aus sich auch unveränderbare Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft seinem äußersten Endzustand entgegen zu jagen ...« Ebenda, S. 149 (Hervorhebung im Original). – Von Illusionen, die er 1933 hegte, um die Universität im philosophischen Geiste neu zu begründen, hat Heidegger sich fünf Jahre später verabschiedet. »Die ›Universitäten‹ (...) werden zu reinen und immer ›wirklichkeitsnäheren‹ Betriebsanstalten, in denen nichts zur Entscheidung kommt. Den letzten Rest einer *Kulturdecoration* werden sie nur so lange behalten, als sie vorerst noch zugleich Mittel zur ›kulturpolitischen‹ Propaganda bleiben müssen. Irgendein Wesen von ›universitas‹ wird sich aus ihnen nicht mehr entfalten können: einmal, weil die politisch-völkische Indienstnahme solches überflüssig macht, sodann aber, weil der Wissenschaftsbetrieb selbst *ohne* das ›Universitäre‹, d.h. hier einfach *ohne* den Willen zur Besinnung, weit sicherer und bequemer in Gang zu halten ist.« Ebenda, S. 155f. (Hervorhebung im Original).

Gegenwart herzustellen, ein anderes, geschichtlich zu denken, d.h. das Gewesene als das schon wesende Kommende zu erfahren.«<sup>16</sup> Vor einem Versinken in mystischer Nacht möchte das »Denken« sich schützen, indem es das »Dunkle«, den anderen Anfang, das, was vor seinem eigenen Ursprung als urteilendes Sprechen und logisches Ordnen liegt, hütet.<sup>17</sup> Unsagbarem nähert es sich im Modus artikulierten Schweigens.<sup>18</sup> Dem Anderen dieser Welt gilt seine Aufmerksamkeit. Deutsche sind – wie Heidegger selbst, der sich in der Nachfolge der großen, einsamen und verkannten Rufer Hölderlin und Nietzsche sieht, nicht des deutschen Volkes – aufgerufen, *gegen* das überall verbreitete Denken und *gegen* die Welt zu denken. Das »Deutsche« leuchtet Heidegger in der Lyrik Hölderlins entgegen.<sup>19</sup> Romanische Dichtung und Philosophie rücken an die Stelle eines zweiten, anderen Anfangs im Horizont einer seinsverlassenen, ihres eigentlichen Anfangs nicht mehr bewußten Welt. Heraklit und Hölderlin respondieren einander wie Exponenten dieses anderen Anfangs.

Statt vom Sinn eines in die Welt sich entwerfenden Daseins ist nun von einer Wahrheit des Seins die Rede, die sich verbirgt oder offenbart. Ein aktiver Gestus macht einem passiven Platz, der auch darin zum Ausdruck kommt, daß nun »Denken« sich *in* die Sprache hineinverlagert und *von* dieser gesprochen wird.<sup>20</sup> Versucht wird

<sup>16</sup> Heidegger, M.: Der Anfang des abendländischen Denkens. Heraklit. Sommersemester 1943. In: Gesamtausgabe Bd. 55. Frankfurt/M. 1994<sup>3</sup>, S. 1–181, hier S. 11.

<sup>17</sup> Vgl. ebenda, S. 32.

<sup>18</sup> Vgl. Heidegger, M.: Logik. Heraklits Lehre vom Logos. Sommersemester 1944. In: Gesamtausgabe, Bd. 55. A.a.O., S. 183–402, S. 383.

<sup>19</sup> Das »Deutsche« unterscheidet Heidegger vom »Nationalen«. »Die Idee der Nation ist jene Vorstellung, in deren Gesichtskreis ein Volk sich auf sich selbst als eine irgendwoher gegebene Anlage stellt und sich zum Subjekt macht, dem alles Objektive, d.h. nur im Lichte seiner Subjektivität erscheint.« Nationen können sich in Konkurrenz zu anderen wännen und zu tyrannischer Ungeduld im Erreichen selbstgesetzter Ziele neigen. Dichter und Denker hingegen wären das »wartende Volk«, dem alle herrschaftlichen Ambitionen abgehen. »Wir können somit nicht Deutsche werden, also nicht Dichtende und Denkende, also nicht die Wartenden, solange wir dem Deutschen nachjagen im Sinne eines Nationalen.« Heidegger, M.: Feldweg-Gespräche [1944/1945]. Gesamtausgabe Bd. 77. Frankfurt/M. 2007<sup>2</sup>, S. 233, 235f. – Diese Bemerkungen schreibt Heidegger am 8. Mai 1945.

<sup>20</sup> »Nach ›Sein und Zeit‹, konstatiert Karl Löwith 1953 im Blick auf die Entwicklung von Heideggers Philosophie, »wird die Freiheit des Selbst nicht mehr als die Freiheit eines Sein-könnens, sondern als die eines Sein-lassens bestimmt und demgemäß wird das entschlossene Verhalten zu einem ›Sich-nicht-verschließen‹ umgestimmt.« Löwith, K.: Denker in dürftiger Zeit, a.a.O., S. 15 (Hervorhebung im Original).

eine Geste aktiver Passivität, die in eine Aufmerksamkeit mündet, die das »Denken« als Resonanz auf eine Welt hervorkommen läßt, die zu bestimmen es nicht mehr unternimmt. In seinen »Feldweg-Gesprächen« charakterisiert Heidegger die Haltung des »Weisen« – des Philosophen im Unterschied zum Forscher und zum Gelehrten – dadurch, ein »Suchender« zu sein, der das »Wesen des Denkens wahrhaft finden« möchte, ohne daß es sich bei diesem Finden um ein »Entdecken« handeln könnte.<sup>21</sup> Es gilt, die »Bindung an alles Thematische« zu lösen.<sup>22</sup> Dieser Gestus zielt auf eine Reflexion, die ihre mimetische Verbundenheit mit dem Reflektierten abstreift und sich als in sich schwingende Sprachbewegung erfährt. »Sie wollen«, sagt die Figur des »Forschers« zum »Weisen«, »ein Nicht-Wollen im Sinne der Absage an das Wollen, damit wir uns durch diese Absage hindurch auf das gesuchte Wesen des Denkens, das nicht ein Wollen ist, einlassen können oder uns wenigstens hierzu bereit machen.« Sie haben, erwidert der »Weise«, »etwas Wesentliches gefunden.«<sup>23</sup> Begriff und Anschauung laufen leer, wenn es um das »Denken« geht. Im »Wort«, nicht im Begriff, »verweilt« etwas »in der Weite seines Sagbaren«.<sup>24</sup>

## 2 Heidegger im Kontext

So eng Heideggers Seyns-Philosophie mit seinem übergeschichtlichen Zeit-Bild zusammenhängt, so wenig singulär ist seine Diagnose der Gegenwart. Eine Faszination für das Andere der Vernunft und die Neigung, Geschichte als Tragödie zu betrachten, verbindet sein Bild der Moderne mit demjenigen mancher Zeitgenossen. Doch verzichtet Heidegger auf Erklärungen. Sein Schlüssel ist ein poetischer: Denken, das auf sich reflektiert, um seinen eigenen verhängnisvollen Möglichkeiten zu entkommen, muß seine genuine Form, die Sprache, in Zustände freien Schwingens versetzen. Heideggers Anderes kann deshalb kein konkretes Anderes, insbesondere kein Ereignis sein, in dem sich das Schicksal der Welt wie in einem Brennglas zeigt – auch nicht im Negativ, als das bestimmte Andere des anderen

---

<sup>21</sup> Heidegger, M.: Feldweg-Gespräche. A.a.O., S. 80.

<sup>22</sup> Ebenda, S. 75.

<sup>23</sup> Ebenda, S. 107.

<sup>24</sup> Ebenda, S. 117.

Anfangs.<sup>25</sup> Ohne auf transzendente Strukturen oder universelle Logik zu vertrauen, glaubt Heidegger an ein menscheitsgeschichtliches Geschehen, das sich hinter dem Rücken denkender und handelnder Menschen vollzieht. Hoffnungen auf Fortschritt und Aufklärung dürfen sich daran nicht knüpfen.<sup>26</sup>

Unterschiede politischer Systeme verschwimmen. Mit seiner Skepsis gegenüber der »Demokratie« steht Heidegger in einer Reihe soziologisch oder geschichtsphilosophisch geschulter Beobachter unterschiedlicher Weltanschauung, denen Differenzen zwischen Kapitalismus (USA), Kommunismus (UdSSR), Faschismus (Deutschland, Italien, Spanien) und europäischer Nachkriegsdemokratie weniger auffallen als Gemeinsamkeiten.<sup>27</sup> Unter dem Titel der »Industriegesellschaft« verhandeln Soziologen einen epochalen Strukturwandel moderner Gesellschaften, für den politisch-ideologische Ordnungen eher sekundär sind. Analysen der Tiefenstruktur industrialisierter und bürokratisierter Gesellschaften prägen das soziologische Denken des 20. Jahrhunderts. Max Weber betrachtet den bürokratischen Rationalismus in jedwedem politischen System als unentrinnba-

<sup>25</sup> Für Adorno hingegen blieb »Auschwitz« Symbol einer gattungsgeschichtlichen Tragik, auf das sich konkret als Ort und Geschehen des Grauens verweisen läßt.

<sup>26</sup> Vielleicht liegt darin ein konservativer Zug vor allem des deutschen Denkens der Zwischenkriegszeit, der Heidegger mit Jünger, Spengler oder Adorno verbindet. Vgl. Zimmerman, M.E.: Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art. Indiana 1990. – Zum Kreis der Vertreter einer »Konservativen Revolution« läßt Heideggers sich mit seiner eher unpolitischen Haltung kaum zählen. Vgl. dagegen Mehring, R.: Martin Heidegger und die »Konservative Revolution«. Freiburg, München 2018, S. 33. Vgl. zum Kontext Greiffenhagen, M.: Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland. Frankfurt/M. 1986 sowie Mohler, A.: Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch. Darmstadt 1994<sup>4</sup>.

<sup>27</sup> 1946 ist Heidegger verbittert über das Lehrverbot, das ihm auferlegt wird, während viele tief in das Terrorsystem des Dritten Reiches verstrickte Nationalsozialisten in bürgerliche Berufe zurückkehren. Wie unverkrampft das möglich war, zeigt beispielsweise die Personalrekrutierung Rudolf Augsteins beim SPIEGEL. So assistierte Georg Wolff, zusammen mit Horst Mahnke in Reinhard Heydrichs SD tätig, Augstein noch beim Heidegger-Interview 1966 und führte Interviews mit Max Horkheimer. Vgl. Hachmeister, L.: Heideggers Testament. Der Philosoph, der Spiegel und die SS. Berlin 2014; Wolff, G. (Hrsg.): Wir leben in der Weltrevolution. Gespräche mit Sozialisten. München 1971. Oder Hans Globke: Der Mitverfasser und Kommentator der Nürnberger Rassegesetze war von 1953 bis 1963 Chef des Bundeskanzleramtes unter Konrad Adenauer. »Demokratie« gilt Heidegger vor diesem Hintergrund als Decknamen für »planetarischen Schwindel«. Heidegger, M.: Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942–1948). Gesamtausgabe Bd. 97. Frankfurt/M. 2015, S. 146.

res Schicksal.<sup>28</sup> Ungetröstet, gepfercht ins »stahlharte Gehäuse der Hörigkeit«, fristet der moderne Mensch sein Leben. Längst erstarrt die abendländische Kultur, wie Oswald Spengler glaubt, zur Zivilisation, in der traditionslose Großstadtnomaden in fluktuierenden Massen dem Anorganischen entgegentaumeln.<sup>29</sup> Egozentrisch reimen Menschen des 20. Jahrhunderts sich eine Fiktion vom Sinn der Geschichte zusammen, um das Leben zu ertragen. Ihnen gerät die Welt zum Schauspiel. Erzählungen vom Fortschritt erscheinen Theodor Lessing als frommer Wahn.<sup>30</sup> Weitgehend besteht Einigkeit darüber, daß der Kapitalismus die Welt in eine Fabrik verwandelte. An der »bürgerlichen Klasse« liest Georg Lukács die »Öde eines Zynismus« ab, in der das »nackte Dasein« seines Verfalls inne wird und seiner »Nichtigkeit« ins Auge blickt.<sup>31</sup> Theodor Adorno und Max Horkheimer rücken in ihrer Kritik der »Massenkultur« die Vereinigten Staaten und Hitler-Deutschland in große Nähe. Industrialisierte Kultur, autoritärer Staat und Propaganda werden beinahe zu Synonymen.<sup>32</sup> Karl Jaspers spricht von einer »Verwandlung des Planeten in eine einzige Fabrik«, in der das Individuum »aufgelöst in Funktionen« sein Leben fristet.<sup>33</sup> Bei allen Unterschieden zwischen »Bolschewismus«, »Faschismus« und der »abnehmende(n) Freiheit Amerikas« sei überall eine »Typisierung des Menschen« zu beklagen.<sup>34</sup>

Nach dem Zweiten Weltkrieg versuchen Anthropologen und Soziologen wie Arnold Gehlen oder Hans Freyer Grundzüge technikbasierter »Industriegesellschaften« herauszuarbeiten. Ungleichzeitigkeiten der Entwicklung oder Verschiedenheiten politischer Systeme existieren, fügen sich jedoch in ein Bild planetarischer Veränderungen, die es niemandem erlauben, sich den

---

<sup>28</sup> Vgl. Weber, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen 1976<sup>5</sup>, Kapitel III, § 5, S. 128f.

<sup>29</sup> Vgl. Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* [1922]. München 1988<sup>9</sup>, S. 45.

<sup>30</sup> Vgl. Lessing, Th.: *Geschichte als Sinnggebung des Sinnlosen* [1919]. München 1983, S. 12, 63, 83.

<sup>31</sup> Lukács, G.: *Geschichte und Klassenbewußtsein* [1923]. Darmstadt 1988<sup>10</sup>, S. 151, 192; Ders.: *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik* [1920]. Frankfurt/M. 1988, S. 31ff.

<sup>32</sup> Vgl. Horkheimer, M./Adorno, Th.W.: *Dialektik der Aufklärung* [1947]. Frankfurt/M. 1978, S. 108ff.; auch Horkheimer, M.: *Autoritärer Staat* [1942]. In: Ders.: *Gesellschaft im Übergang*. Frankfurt/M. 1972, S. 13–35.

<sup>33</sup> Jaspers, K.: *Die geistige Situation der Zeit* [1932]. Berlin, New York 1979<sup>5</sup>, S. 22, 43.

<sup>34</sup> Ebenda, S. 99.

Zumutungen der Moderne zu entziehen.<sup>35</sup> Eine ähnliche Perspektive hatte Ernst Jünger bereits vor dem Krieg eingenommen. In der Gestalt des »Arbeiters« sieht Jünger einen, wie Michel Foucault später sagen wird, neuen Machttypus heraufziehen. Illusionslos und restlos in eine maschinenhafte Ordnung eingebunden, leben Menschen in einer nachbürgerlichen Welt.<sup>36</sup> Sei es melancholisch – wie bei Max Weber –, sei es heroisch – wie bei Ernst Jünger – oder skeptisch – wie bei Arnold Gehlen und Helmut Schelsky –, Menschen in modernen Gesellschaften scheinen aus dem Traum, moralisch kompetente freie Subjekte zu sein, erwachen und sich in das Geflecht organisierter Erwartungen einfügen zu müssen. Ralf Dahrendorfs Analyse der deutschen Gesellschaftsgeschichte erblickt im Nationalsozialismus den brutalen Vollzug einer sozialen Revolution, die Deutschland den Weg in die westliche Modernität bahnte.<sup>37</sup> Eine Generation später arbeitet Niklas Luhmann diese Beobachtungen zu einer Theorie sozialer Systeme aus, in der Politik nur ein Funktionssystem neben anderen ist.<sup>38</sup>

In der Diagnose einer technisch gestalteten Welt kommen solche Beobachtungen der Industriegesellschaft mit Heideggers Blick auf die »Technik« weitgehend überein. Von Technik ist bei ihm als »Ge-stell« die Rede, das die »äußerste Gefahr« für den Menschen wie für das Sein darstellt.<sup>39</sup> Beklagt wird ein weltgeschichtlicher

---

<sup>35</sup> Moral erscheint darin als Schema, das die Menschen mit Zumutungen konfrontiert, die sie womöglich überfordern. Vgl. Freyer, H.: Herrschaft, Planung und Technik. Aufsätze zur politischen Soziologie. Hrsgg. v. E. Üner. Weinheim 1987; Ders.: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart 1955; Gehlen, A.: Urmensch und Spätkultur [1956]. Frankfurt/M. 1977<sup>4</sup>; Ders.: Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen [1957/1961]. Reinbek bei Hamburg 1986; Ders.: Moral und Hypermoral [1961]. Wiesbaden 1981<sup>4</sup>. – Spätere Generationen, denen solche Erfahrungen erspart blieben, greifen wieder auf Moral zurück, um die Vorgänger-Generation politisch zu kritisieren. Ihr Vertrauen gilt einer formalen Vernunft, die sich in sprachlicher Argumentation, moralischen Diskursen, rechtlichen Absicherungen und demokratischer Öffentlichkeit niederschlägt. Wie kein anderer hat Jürgen Habermas dieses politisch-moralische Vernunftvertrauen vieler Meinungsführer in der Bundesrepublik Deutschland philosophisch artikuliert. Vgl. vor allem Ders.: Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Frankfurt/M. 1981; Ders.: Faktizität und Geltung. Frankfurt/M. 1992.

<sup>36</sup> Vgl. Jünger, E.: Der Arbeiter [1932]. Stuttgart 1982.

<sup>37</sup> Vgl. Dahrendorf, R.: Gesellschaft und Demokratie in Deutschland [1968]. München 1975<sup>4</sup>, S. 416.

<sup>38</sup> Vgl. exemplarisch Luhmann, N.: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt/M. 1997; Ders.: Theorietechnik und Moral. Frankfurt/M. 1978.

<sup>39</sup> Heidegger, M.: Die Technik und die Kehre [1950/1962]. Pfullingen 1985<sup>8</sup>, S. 32.