

»Die Sonne geht hinter einer Bergwand unter, eine glühende Scheibe mit einem Durchmesser von – wenn es hochkommt – einem halben bis einem Meter. All das, was diese Sonne für den mit seiner Herde vom Felde heimkehrenden Hirten ist, braucht jetzt nicht beschrieben zu werden; es ist die wirkliche Sonne, dieselbe, die der Hirt für den anderen Morgen wieder erwartet. Aber die wirkliche Sonne ist schon einige Minuten früher untergegangen; was wir sehen, ist nur ein durch bestimmte Strahlungsvorgänge verursachter Schein. Aber auch dieser Schein ist nur ein Schein, denn ›in Wirklichkeit‹ – sagen wir – geht die Sonne überhaupt nicht unter; sie bewegt sich nicht über die Erde hin und um sie herum, sondern umgekehrt die Erde um die Sonne. Und diese Sonne ist nicht das letzte Zentrum des Weltsystems; sie gehört in größere Systeme, die wir heute als Milchstraßensysteme und Spiralnebel kennen, die von einer Größenordnung sind, der gegenüber die Ausdehnung des Sonnensystems als winzig bezeichnet werden muß. Und die Sonne, die täglich auf- und untergeht und Licht spendet, kühlt sich immer mehr ab; unsere Erde müßte, um die gleiche Wärme zu behalten, ihr immer näher kommen; statt dessen bewegt sie sich von der Sonne weg; das rast einer Katastrophe entgegen, in ›Zeiträumen‹ freilich, mit denen verglichen die wenigen Jahrtausende Menschengeschichte auf der Erde nicht einmal eine Sekunde bedeuten«<sup>1</sup>.

---

1 M. Heidegger: *Die Frage nach dem Ding* [WS 1935/36], Tübingen 1987, S. 10.

»Ich darf also nicht mehr daran denken«, sagte ich zu ihr, »Ihr Mitleid für die Bewohner eines Kometen zu wecken; doch hoffe ich wenigstens, daß Sie diejenigen beklagen werden, die in einem Wirbel leben, dessen Sonne unverhofft erlischt und die in ewiger Nacht zurückbleiben.« »Wie denn«, rief die Marquise von G\*\*\* aus, »Sonnenerlöschung?« »Ja, zweifellos«, antwortete ich. »Die Alten haben Fixsterne am Himmel gesehen, die wir nicht mehr erblicken. Jene Sonnen haben ihr Licht verloren: Im ganzen Wirbel herrscht gewiß ein großer Jammer, auf allen Planeten kommt es zu einem Massensterben; denn was soll man ohne Sonne anfangen?« »Diese Vorstellung ist zu unheilvoll«, entgegnete sie. »Gäbe es keine Möglichkeit, mir das zu ersparen?« [...] »Wie kann eine Sonne sich verfinstern und erlöschen«, wandte die Marquise ein, »da sie doch selbst eine Lichtquelle ist?« »Descartes zufolge gibt es nichts Leichteres auf der Welt«, antwortete ich. »Er nimmt an, daß die Flecken unserer Sonne entweder aus Schaum oder aus Nebel bestehen und sie sich deshalb verdichten, mehrere sich zusammenschließen und sich aneinander festklammern können; hierauf werden sie sogar um die Sonne eine Kruste bilden, die ständig zunehmen wird, und der Sonne kann man dann Lebewohl sagen. Wenn die Sonne ein Feuer ist, das zu einem festen, es ernährenden Stoff gehört, so geht es uns nicht besser, der feste Stoff wird verbrennen. Wir sind sogar schon einmal nur mit knapper Not entkommen, wie man erzählt. Die Sonne war ganze Jahre lang sehr blaß, zum Beispiel während des Jahres, das auf den Tod Cäsars folgte. Die Kruste bildete sich nämlich gerade heraus; doch die Kraft der Sonne durchbrach sie und löste sie auf, wenn sie indes weitergewachsen wäre, so wären wir verloren.« »Sie bringen mich zum Zittern«, sagte die Marquise. »Nun, da ich weiß, welche Folgen die Blässe der Sonne hat, glaube ich, daß ich morgens nicht mehr in den Spiegel schaue, ob ich blaß bin, sondern den Himmel anschauen werde, ob die Sonne blaß ist.« »Ach, Madame«, erwiderte ich, »beruhigen Sie sich, um eine Welt zu zerstören, braucht es Zeit«<sup>2</sup>.

---

2 Bernard Le Bouvier de Fontenelle: »Gespräch über die Vielzahl der Welten« [1686], in: *Philosophische Neuigkeiten für Leute von Welt und für Gelehrte*. Ausgewählte Schriften. Leipzig 1989, S. 100/102.

## Einleitung

»Vielleicht war dieser strenge Professor verrückter, als es den Anschein hatte.«<sup>3</sup>

Die Rückstände im Verfallsprozess der Religion haben das lange 19. Jahrhundert Europas überschattet. Als der erste Weltkrieg eine alt gewordene Welt hinwegfegte, schien es, als sei die Zeit reif für einen Neuanfang. Doch totgesagte Götter leben lange und kehren wieder, wenn die Bedingungen ihres Seins fortbestehen. An keinem Denker des Jahrhunderts lässt sich dieser zwiespältige Prozess besser ablesen als an Martin Heidegger.

Wie ein offenes Geheimnis hat Heidegger den Schlüssel zum Verständnis seines Denkens vor aller Augen hinterlegt, doch offenbar mit so großen Lettern auf das Papier gesetzt, dass man es später kaum mehr noch ohne weiteres entziffern kann. Dabei verrät die Insistenz, mit der er vor allem nach Beginn des zweiten Weltkriegs »der Metaphysik« den Prozess erklärte und ihr die seinsgeschichtliche Schuld an dem widrigen Weltlauf zuschrieb, nur allzu leicht das offengelegte Geheimnis als Bekenntnis.

Was also ist es, das »die Metaphysik«, über die kontinuierliche Neigung hinaus, das Sein als Seiendes misszuverstehen, verschuldet? Es handelt sich um nichts Geringeres, als dass sie neben der allgemeinen Versuchung des Menschen zur Selbstermächtigung – als ob es damit nicht genug wäre – zuallererst gerade dem Philosophen selbst den Plan seiner Verirrung einge-flüstert zu haben scheint. So hätte sie ihn, wie er sie, auf den Holzweg geführt?

Metaphysik – und dies seit Aristoteles explizit – ist Ontologie *und* Theologie, die Frage nach dem Sein und die Frage nach dem Seienden im Ganzen und beides in einer komplementären, strittigen, obschon nie auflösbaren Einheit (gemäß der ontisch-ontologischen Differenz). Will man die eine erneuern, in-

---

3 Gilles Deleuze/ Felix Guattari: *Was ist Philosophie*, Frankfurt a. M. 1996, S. 126.

dem man sie verendlicht, so hätte dies – hält man der Metaphysik ansonsten noch die Treue – auch mit der anderen zu geschehen. Recht besehen »kehrt« die eine sich in die andere von sich aus, um in der je anderen ihren Grund zu suchen.

Es ist dieser Entwurf, der die nachfolgende »Irre« Heideggers wie im Schlepptau nach sich zieht. Denn mag es zunächst noch wie eine metaphysische Grille von scholastischer Kasuistik und Konsequenz erscheinen, so bekommt die Unterscheidung im Zeichen der politischen Umwälzungen einen anderen, bedrohlicheren Ton. Jetzt, mit der nazistischen Machtergreifung, erhält der Übergang von der einen »Disziplin« zur anderen den Charakter einer national-religiösen Umkehr. Und der »Riss«, der das Ganze der Welt von seiner Rundung zur Natur trennte, kann in dem Maße zur Brücke ausgegeben werden, wie der Andere aus dieser Natur verschwindet.

Um die mysteriöse Parallelität und Überschneidung zweier Bewegungen, der des Denkens und des faktisch historischen Geschehens, weiter hervortreten zu lassen und das Befremden hervorzurufen, das sie zweifellos verdienen, muss man wissen, dass der Übergang von Ontologie zu Theologie von Heidegger seit Anfang der 20er Jahre von langer Hand geplant war, auch wenn er in den jeweiligen verschiedenen, aufeinander folgenden Versionen immer wieder verworfen werden sollte. Nicht das Dass, allein das Wie stand je in Frage. Dass aber dieser Übergang mit der Machtergreifung der NS zusammenfällt, kann schwerlich zufällig genannt werden, bewusst geplant jedoch ebenso wenig.

Auch dass die Verendlichung der Metaphysik bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung ihrer Form (als Onto- und Theologie) die Form der Umkehrung des Aristotelismus annehmen sollte, will wie durch ihre logische Konsequenz bestechen. Die Wissensformen, denen nach Aristoteles das Anliegen der Metaphysik oblag (und denen über so viele Jahrhunderte hinweg die gewichtige Aufgabe der Rechtfertigung des Glaubens anvertraut gewesen wäre), werden nur durch ihre endlichen Entsprechungen ausgetauscht, die Ontologie, die Seins-Wissenschaft, wird dem endlichen Wissen der Praxis, ebenso wie die Theologie dem endlichen Wissen der Kunst unterstellt, die Kontinuität der Metaphysik indes bei aller – ob tatsächlichen

oder vermeintlichen – Radikalität der Verendlichung auf diese Weise gewahrt.

Was aber die Praxis-Ontologie zum Übergang in die Kunst-Theologie vor allem nötig, ist der Fehl der *physis*. Denn die Naturgrundlage des Seins entzieht sich dem instrumentellen Zugriff der Ontologie ebenso systematisch, wie diese erst mit dem Einbezug jener dem metaphysischen Anspruch auf Ganzheit Rechnung zu tragen vermag. Wie schon (in der Fundamentalontologie) die Welt dem Selbst zugeschlagen wurde, so wird nun auch der endliche Gott noch naturalisiert. Mag dieser dunkle, irdische Grund der Natur in Gott noch so sehr an Schelling erinnern, es ist Nietzsche, mit dem sich Heidegger in seiner Theologie nach dem Tod Gottes unweigerlich konfrontiert sieht. Ein seltsames Schauspiel: Wie gerade die funkelndste und radikalste Gestalt der Metaphysikkritik erhalten musste für eine Erneuerung der Metaphysik und Neubegründung einer Theologie, und wofern sie dazu nicht eben gerade tauglich, noch die politischen Umstände allzu günstig erschienen, selbst nun wiederum – in einer fulminanten Kehrtwende und projektiven Abwehr Heideggers – zum Spielball einer übertrumpfenden Metaphysikkritik und zum Synonym der technologischen Machtergreifung gerinnt.

Soweit das onto-theologische Gerüst, in das sich das vielumrankte politische Engagement Heideggers wird einzeichnen lassen müssen, soll es nicht bei einer losen Sammlung von Anekdoten verbleiben. Es versteht sich, dass es mit dieser Rekonstruktion, die eigentlich nur ein Rätsel durch ein anderes ersetzt, nicht sein Bewenden wird haben können. Doch weitergehenden Aufschluss vermag allein der Schritt aus dem geschlossenen System und erst die Übersetzung in eine andere Sprache zu geben. Es ist der psychoanalytische Diskurs Lacans in seiner Spannung zwischen sprachlicher Auflösung der Ontologie und Passion des Realen, der sich hier vor allem als geeignet erweist, der Öffnung des Seins zur Sprache Nachdruck zu verleihen. Erst in der strukturalen Unterwanderung der existenzialen Hermeneutik zeigt sich der Riss des Symbolischen als ›unheilbar‹ und jeder Versuch seiner ›Heilung‹ nur als Eskalation seiner Krise.

Sinnfälliger jedoch als jede bloß analytische Lösung des Rätsels, augenscheinlicher als jeder Schluss auf theoretischem Ni-

veau, ist seine Rückübertragung ins Feld der Kunst. Gerade im ›Scheitern‹ der Kunst und im solaren Wahn desjenigen Künstlers, der innerhalb der Kunsttheologie Heideggers das modernste Beispiel abgibt, manifestiert sich die Unmöglichkeit, die Metaphysik in ihrer Umkehrung festzuhalten.

Die Forschung zu Martin Heidegger ist seit dem Ende der 20er Jahre kontinuierlich angewachsen und heute beinahe schon unüberschaubar. Es gibt Einzelanalysen zu fast allen Aspekten seines Denkens, Mono- und Biographien, Polemiken etc. Auch ist aufgrund seines intensiven Zugriffs auf die Geschichte der Philosophie die Liste der Einzeluntersuchungen, die seine Perspektive weiter entfalten, gegebenenfalls auch korrigierend, ebenso wenig abschließbar. Die Hermeneutik Gadamers und vor allem die Philosophie in Frankreich in ihren unterschiedlichsten Spielarten: ohne Heidegger faktisch nicht denkbar. Besonders in Verbindung mit anderen Theoretikern der klassischen Moderne (so etwa Marx, Peirce, Saussure, Freud, Wittgenstein) entfaltet sein Denken eine seltene Fruchtbarkeit. Von Fortführungen der Phänomenologie, Existenzphilosophie, strukturalistischen Ansätzen bis zur Anthropologie- und Technikkritik ist alles zu haben, und wer immer hier eintritt, hat sich einzureihen in eine, gemessen an dem für philosophische Fragestellungen relativ kurzen Zeitraum der Thematisierung, unabsehbare Geschichte der Reflexion.

Doch nahezu alle weiterführenden Heidegger-Exegesen, ob sie nun das Früh- oder das Spätwerk zum Thema haben, sehen sich früher oder später gezwungen, entweder die ersten Symptome der späteren Verirrung oder die Tragfähigkeit der nachträglichen Besinnung zu bedenken, die ihm sein politisches Engagement um die Mittagsstunde seines Denkwegs auferlegte und die als bössartige Flecken in der Reinheit des Seins zu persistieren pflegen. Obwohl wiederholte Wellen der Skandalisierung über das Werk hinwegfegten<sup>4</sup>, haben sie auf philoso-

---

4 Guido Schneeberger: *Nachlese zu Heidegger*, Bern 1962. Victor Fariás: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main 1987. Emmanuel Faye: *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie. Im Umkreis der unveröffentlichten Seminare zwischen 1933 und 1935*, Berlin 2009.

phischem Niveau nicht eben gerade viel Aufschluss zu erbringen vermocht. Die tagespolitischen Verlautbarungen Heideggers dieser Zeit, so erstaunlich und erschreckend sie auch sein mögen, wenn sie persönliche Verfehlungen und menschliche Korruptierbarkeit verraten oder vor allem vorführen, wie die von ihm ausgearbeiteten existenzialen Strukturen und Begriffe so leichterding der politischen Instrumentalisierung zugeführt werden können, allein sind sie der systematischen Verortung seines Engagements unfähig. Dazu bedarf es einer anderen Annäherung.

Doch auch die Grundzüge dieser anders gearteten Herangehensweise wird man sich zum größten Teil von Heidegger selbst vorgeben lassen müssen. Wenn man also in den Vorlesungen etwa ab dem Wintersemester 1937/38 – obwohl zuweilen auch Retuschierung und Antedatierung zum editorischen Handwerkszeug Heideggers gehören – langsam eine Verschiebung der Begrifflichkeit, Gewichtung und Wertung wird feststellen können, die die fällige Absetzbewegung vorsichtig benennen soll, so erhält man nach und nach in der Form der Kritik, die nun in einer anderen Schärfe an die Geschichte des Denkens als Metaphysik herangetragen wird, auch den Schlüssel zum Verständnis seines eigenen gescheiterten Vorhabens.

Von nun an wird aus der *bisherigen* Metaphysik, die unter dem Signum der Endlichkeit des Daseins doch erneuert oder eigentlich erst gegründet zu werden verdiente, die Metaphysik *schlechthin*, die als solche und gänzlich nur zu überwinden oder »verwinden« sei. Darin wird das auch späterhin von ihm selbst wiederholte Einbekenntnis liegen, Heidegger wäre zuvor der Begrifflichkeit und Systematik der Metaphysik (in der von Aristoteles vorgegebenen zwiefachen Aufgabenstellung) noch nicht wirklich entkommen. Wenn also das Vorgehen – so lässt sich die Kritik zurückübersetzen – nur einer konsequenten Suche nach Erfüllung, Umkehrung und Verendlichung des Grundentwurfs der Metaphysik als Ontotheologie entsprungen wäre, dann müsse, wenn irgendwo, die Schuld in der Metaphysik selbst gesucht werden.

Ob dieses Verfahren nun als Verleugnung und Projektion oder als rekonstruierendes Einbekenntnis des eigenen Irrtums verstanden wird – in einem Reich, wo »jedes Ich sein eigener

Vater und Schöpfer« und auch »sein eigener Würgeengel« ist, – ist dann beinahe nebensächlich. Was psychologisch vielleicht nur wie eine projektive Verschiebung der Verantwortung aussehen könnte, erweist sich, sofern diese Verschiebung nur halbwegs in der Sache gründet – und Heidegger wird ab einem bestimmten Punkt all sein philosophisches Geschick dieser Entlastungsarbeit unterstellen –, als nur die eine und noch nicht einmal interessanteste Seite dieses Geschehens. Und der unschätzbare Wert dessen, was später für eine Dekonstruktion der Geschichte der Metaphysik daraus gewonnen werden kann, scheint die Relevanz dieser Perspektive nur zu erhärten.

Gewiss, dies Verfahren der Umverteilung der Gewichte soll auch den Nebeneffekt zeitigen, Teile des Denkens wenigstens unbeschadet und unbelastet aus diesem Verfahren hervorgehen zu lassen. Es müssen gewisse Anstrengungen und Vorkehrungen getroffen werden, damit nicht alle vormaligen Bemühungen in das Verließ der Metaphysik eingeschlossen wären: Die Metaphysik habe immer nur das Seiende bedacht, niemals nach dem Sein selbst gefragt oder das Sein immer so gleich nur in einem Seienden begründet gedacht usw. Aber diese Kritik wiederholt nur, was zuvor bereits zu ihrer Reformulierung im Sinne der Endlichkeit nötigte. Und die Beurteilung dieser Geste – ist einmal der von ihm erhobene Vorwurf an die Metaphysik auf ihn selbst zurückgeworfen – wird dann auch nicht mehr in dem Ermessen Heideggers liegen können.

Rekonstruiert man auf diese Weise den zunächst eher verborgen gehaltenen und sodann beinahe schon verleugneten Versuch einer Erneuerung der Metaphysik, von der die Fundamentalontologie nur der erste Teil sein sollte, der in einem zweiten allererst seinen Grund fände, so lässt sich zeigen, dass dieses Projekt selbst wie ein »aufgesetzter Fleck« auf einem »Riss« aufsitzt, ein Heilungsversuch, der den Niedergang des zu »Rettenden« eigentlich nur besiegeln kann. Nicht dass der Selbstaflösungsprozess der Metaphysik – den Heidegger so nachvollzieht – nicht auch hätte anders verlaufen können, dass er jedoch letztendlich als »Riss« im 1. Weltkrieg seinen »Ort« findet, wird ihm unausweichlich seinen spezifisch traumatischen Charakter verleihen. Und die Weise, in der er »im Sein«

fortwirkt, wird ihm auch die Form seiner Wiederkehr vorzeichnen. Kurz, es ist das Mysterium der Parallelität zwischen der Krisengeschichte Deutschlands und der Denkgeschichte Heideggers (und die durch ihn hindurch unweigerlich längst Philosophiegeschichte geschrieben hat), das man ungefragt berührt, sofern man auch nur einen Ausschnitt aus dem Zusammenhang seines Werkes antastet.

Dass die »Geschichte des Seins« die eines »Vergessens« sei und seine »Wahrheit« nur dem »Vergessen« wieder entrissen werden könne, dass sich das Sein zugunsten des vor-gestellten Seienden entziehe und im Entzug sich auf verhängnisvolle Weise und nur in Verstellungen kundtue, hat an sich schon den Charakter dessen, was die Psychoanalyse als Wiederkehr und Wiederholung des verdrängten Unbewussten zu begreifen sucht.

Innerhalb der Psychoanalyse wiederum gibt kaum einen Theoretiker, der sich intensiver und insistierender mit Heidegger auseinander- und in Beziehung gesetzt hätte als Jacques Lacan. Als der Existenzialismus noch in Blüte stand, hatte er bereits den anderen Heidegger, den man den »nach der Kehre« zu nennen pflegt, für sich und sein Projekt der sprachlichen Wendung des Unbewussten entdeckt. Die Aufschlüsse, die man erst nach und nach durch die langsame Veröffentlichung des Nachlasses und der Vorlesungen Heideggers erhält, sind jedoch erst noch mit dem Erklärungspotential seiner Lesart zu konfrontieren. Dazu soll hier allein nur ein Anfang gemacht werden.

Allein auf dieser Grundlage ließe sich die entscheidendste Neulektüre und Verarbeitung, die Heidegger in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in dem Denken Jacques Derridas erfahren hat, ob ihrer Fähigkeit, diese traumatische Wiederholung zu bedenken, auch auf den Prüfstand stellen. Den Schlüssel zur Geschichte der Metaphysik als *Ontotheologie* hat Derrida schon frühzeitig und wie kein anderer aufzugreifen versucht. Er selbst bekennt es unumwunden:

»Keine meiner Untersuchungen wäre ohne die Heideggerschen Fragestellungen möglich gewesen. [...] Aber trotz dieser Verpflichtung dem Heideggerschen Denken gegenüber oder vielleicht gerade wegen dieser Verpflichtung [...] versuche ich im Heideggerschen

Text [...], die Anzeichen seiner Zugehörigkeit zur Metaphysik oder zu dem, was er als Onto-Theologie bezeichnet, herauszufinden«<sup>5</sup>.

Ob und wenn ja, inwiefern ihm dies gelungen ist, kann nicht selbst Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sein. Der Verdacht könnte immerhin aufkommen, dass Derrida selbst der halb latente und verleugnete, halb jedoch unverkennbar manifeste Charakter der Selbstbezüglichkeit, den die Kritik der Metaphysik als Ontotheologie seitens Heideggers doch trägt, entweder verborgen geblieben ist oder dass er – was ebenso denkbar – ihn selbst wiederum nur halb offenbart und halb verheimlicht hat<sup>6</sup>. Da das »Geheimnis« die sicherste

---

5 Jacques Derrida: *Positionen*, Wien 1986, S. 43.

6 Derrida hat die spätere Metaphysikkritik Heideggers als Ontotheologie v. a. in seinen frühen Schriften auf eine die Wiederholung gewiss nicht scheuende Weise aufgenommen. Wer immer diesen Hinweisen folgt, ohne die »Destruktion« Heideggers auch als Vorlauf zu einer »Neukonstruktion« zu lesen, sie auf sein Werk zurückzubeugen und mit seinem politischen Engagement in Verbindung zu bringen, läuft allerdings Gefahr, sich um die Brisanz und das Gewicht dieser Kritik zu bringen (vgl. a. Iain Thomson: »Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruction of Metaphysics« [2000], in: *Heidegger Reexamined, Vol. 2, Truth, Realism and the History of Being*, hrg. Hubert Dreyfus a. Mark Wrathall, New York 2002). Derrida selbst ist kaum der Vorwurf zu machen, den Einsatz der Fragestellung verkannt zu haben, vgl. Jacques Derrida: »On Reading Heidegger: An outline of remarks to the Essex Colloquium« [Übersetzung D. K.], *Research in Phenomenology* 17, Leiden 1987, S. 178–9: »Ich bin nicht sicher, dass wir wirklich verstanden haben, was Nazismus war. Und wenn wir denken müssen und darüber nachdenken, glaube ich, dass wir durch Heideggers Fragen hindurchgehen müssen, nicht stehenbleiben, durch Heideggers Bahn und Projekt hindurch. Wir können nicht verstehen, was Europa während dieses Jahrhunderts ist und war, was Nazismus war usw., ohne zu integrieren, was den Diskurs Heideggers möglich gemacht hat. Und dann muss man Heidegger lesen, um zu sehen, was geschehen ist«.

Auf vollkommen entgegengesetzte Weise hat unlängst Emmanuel Faye (*Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie.*) versucht, dem Denken Heideggers jeglichen theologischen Anschein zu nehmen oder ihn bestenfalls (mit Beistand von Blumenberg und Adorno) als »Pseudotheologen« gelten zu lassen.

Die »theologische Lektüre« Heideggers – deren Unerträglichkeit wir gerne, wenn auch aus anderen Gründen, zugestehen wollen –

Weise der Aufbewahrung ist? Oder da allein die Inkubationszeit, die bis zur Entbergung ihrer Struktur reicht, einer Neuschreibung günstig ist? Wir werden es nicht erfahren.

Die vorliegende Untersuchung umfasst fünf Kapitel. Ein *erstes* wird die Aufgabe zu bewältigen haben, die Fundamentalontologie (von *Sein und Zeit*) als ersten Teil eines im Ganzen zweiteiligen Neuentwurfs der Metaphysik zu rekonstruieren. Dabei wird es sich um eine Lesart handeln, die aus vielfachen Gründen, nicht zuletzt aufgrund einer gewissen Dunkelheit im Text selbst, nicht unbedingt Gemeinplatz ist. Die *Ontologie* als Frage nach dem »Sein« soll so ergänzt werden durch eine *Theologie*, die das »Seiende im Ganzen« zum Thema hat. Diese erste »Kehre« zur Theologie wird sich dabei als ein Versuch zu erkennen geben, eine systematische Defizienz der Fundamentalontologie einzuholen: Der transzendental konzipierten Analyse des Daseins wird das Fehlen ihrer Naturgrundlage zum Problem.

---

sei nicht nur ideologisch gefährlich oder sogar offen apologetisch und nur dazu dienlich, »die Intensität seines nationalsozialistischen Engagements vergessen zu machen« (ebd., S. 453) – als ob dergleichen nicht einträchtig zusammengehen könne, sondern darüber hinaus »auch in sich falsch« (ebd.) – als ob es dieser hintangestellten Erkenntnis noch bedürfte.

Doch Heidegger sei nicht nur nicht Theologe, er sei noch nicht einmal Philosoph – zwei reine Sphären geheiligten Seins –, sein »planmäßiger und geheimer Aktivismus ist [vielmehr] Ausdruck einer Strategie der Macht und hat nichts Philosophisches an sich. Man begreift nur zu gut, dass er gegenüber Löwith sagen konnte, dass er kein Philosoph sei« (ebd., S. 27).

Man begreift nur zu gut, dass Faye den Fortgang dieser bekannten brieflichen Mitteilung Heideggers nonchalant unter den Tisch fallen lassen muss: »[...] ich arbeite konkret faktisch aus meinem ›ich bin‹ – aus meiner geistigen überhaupt faktischen Herkunft – Milieu – Lebenszusammenhängen, aus dem, was mir von da zugänglich ist als lebendige Erfahrung, worin ich lebe. Zu dieser meiner Faktizität gehört – was ich kurz nenne –, daß ich ›christlicher Theologe‹ bin« (»Brief Martin Heideggers an Karl Löwith vom 19. August 1921«, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, hrsg. v. D. Papenfuß und O. Pöggeler, Band 2: Im Gespräch der Zeit, Frankfurt/M. 1990, S. 29).

Das *zweite Kapitel* wird Heideggers Kunstwerkvortrag entgegen einer geläufigen Einordnung in die Philosophie der Kunst oder einer eher apologetischen Interpretation als ästhetischen Rückzug aus der Politik als nationaltheologischen Neuentwurf auszuweisen versuchen. Zu zeigen wird sein, inwiefern es gerade der Kunst zu obliegen hat, der Fundamentalontologie durch eine Theologie (und qua »Erde«) die Naturgrundlage zu verschaffen, die jener ermangelt. Erst mit diesem, die Fundamentalontologie komplementierenden, Unternehmen wird Heidegger sein Projekt der Erneuerung der Metaphysik als Ontotheologie voll ausgearbeitet und das später sogenannte »Geviert« [1950] seine erste Gestalt bereits im Kunstwerkvortrag [1936] angenommen haben.

Wiewohl Heidegger in seiner Abwendung von der Metaphysik kurz vor Kriegsbeginn auch Nietzsche noch der zu überwindenden Metaphysik zuschlagen und sich allein Hölderlin zuwenden wird, steht seine Nietzsche-Interpretation zuvor – und ein *drittes Kapitel* wird sich dieser Deutung annehmen – noch ganz im Zeichen des ontotheologischen Grundentwurfs. Dieser sieht vor, Nietzsches »Willen zur Macht« als Grundbegriff der Ontologie in strittiger Einheit mit dessen anderem Theorem der »ewigen Wiederkunft« als theologischer Grundbestimmung auszulegen. Eine Wendung, die nicht zuletzt als Heideggers ambitionierter Versuch zu gelten hat, die Deutungshoheit über den Nietzsche-Diskurs im Nationalsozialismus an sich zu reißen und metaphysisch zu überhöhen. Das Scheitern der politischen Verwirklichung dieses Kunstentwurfs jedoch wird in eine radikale Kritik der Technik umschlagen, als deren Vorreiter Nietzsche sodann paradoxerweise erhalten muss. Aufgrund dieser Dopplung von Heideggers Nietzsche-Auslegung, in der eine Nietzsche-Maske wie mit der anderen im Streit liegt, muss ihre strittige Form doch weit eher geeignet erscheinen, die interne Problematik von Heideggers Kunst-Theologie zu verdeutlichen als die etwa in die gleiche Zeit fallende Widmung an Hölderlin, der doch darin ungeschmälert fortfahren durfte, den ungeteilten Beifall Heideggers auch späterhin noch zu genießen.

Unter den Legionen französischer Heidegger-Lektüren wird es einem *vierten Kapitel* aufgegeben sein, diejenige Jacques Lacans zu exponieren. Gleichwie sein Gegenspieler Jean-Paul

Sartre verbindet Lacan den Entzug des Sein (als *manque d'être*) sowohl mit einer Konzeption des Anderen als auch der sozio-pathologischen Dimension einer misslingenden Wiederaneignung des Verlorenen. Kommt Lacans erste narzissmustheoretische Konzeption noch ohne Bezug auf die Heideggersche Fortentwicklung der Metaphysik aus (wenn auch in augenfällig kritischer Parallelität ihrer Thematisierung: »Ganzheit«, »Gestalt«, »Verdopplung«), so bewegt sich die spätere strukturalistische Aufhebung der Psychoanalyse in den 50er Jahren bereits auf Augenhöhe und in stetigem Rekurs auf Ansätze Heideggers (sowohl der frühen Zeit- und Todesanalysen, als auch der späteren sprach- und subjektkritischen Ansätze). Heideggers vorprädikative und streng auf Praxis abgestellte »Welt« der Verweisungszusammenhänge wird im Zuge dieser Rekonstruktion als »symbolische Ordnung« entzifferbar, deren sich verschiebende Signifikantenkette nur aus dem Grunde eines initialen »Seinsmangels« in Bewegung gesetzt wird: Sein (*l'être*) wird Buchstabe (*lettre*), Signifikant eines seinsermangelnden Begehrens. Versuchte Heidegger diesen konstitutiven Mangel der Ontologie noch in einer ersten Kehre zur *physis* zu beheben, so zeigt sich (spätestens ab den 60er Jahren) in Lacans weiterer Ausarbeitung das »Reale« als »unmögliches Sein«.

Die beinahe beiläufige Bezugnahme Heideggers auf Van Gogh im Kunstwerkvortrag ist – nicht zuletzt durch die Analysen Jacques Derridas – mittlerweile ein geradezu klassisches Beispiel der Kunstphilosophie (und ihrer Verfehlungen). In Absetzung zu dieser Diskussion wird ein abschließendes *fünftes Kapitel* anhand der (in den Briefen dokumentierten) Entstehungsgeschichte vor allem der späten Werke Van Goghs, die dem Einbruch des Wahns unmittelbar vorausgehen, ein »Versagen« der fetischistischen Lösung der Kunst, rekonstruieren. Darin wird sich die enge Verwandtschaft zur Kunsttheologie Heideggers erweisen. Obschon unterschiedlicher religiöser Provenienz und verpflichtet auf so unterschiedliche Disziplinen, ist ihnen dabei doch gemein, den historischen Untergang des religiösen Weltbildes als einen einschneidenden »Riss« zu erfahren, dessen Rechtfertigung, Heilung oder »Fuge« allein Aufgabe der Kunst wird.

## Erstes Kapitel Die Wiederholung der Ontotheologie

»Dieu est le seul être qui, pour régner,  
n'ait même pas besoin d'exister«<sup>7</sup>.

### 1. Ereignis und Abkehr im Krieg. Historiographisches Vorspiel

»Der große Krieg kommt j e t z t e r s t über uns. Der Aufbruch unserer, der zwei Millionen Toten aus den endlosen Gräbern, die wie ein geheimnisvoller Kranz sich um die Grenzen des Reiches und Deutsch-Österreichs ziehen, beginnt erst«<sup>8</sup>.

Ein kaum beachtetes Dokument aus dem ersten Jahr nach der national-sozialistischen Machtergreifung, die Ansprache zum Klassentreffen in Konstanz am 26./27. Mai 1934 »25 Jahre nach unserem Abiturium«. Die Rede gedenkt der gefallenen Kameraden des bald zwei Jahrzehnte zurückliegenden Krieges, des »ersten Weltkriegs«<sup>9</sup>, wie er schon zu jener Zeit seltsam antizipierend genannt wird.

Was ist die Bedeutung dieses Krieges für den Verlauf des späteren metaphysischen Entwurfs Heideggers? Lässt sich diese Frage überhaupt angemessen beantworten? Und soll es allein der seltsamen Situation anzulasten sein, dass der Fundamentalontologe mit Parteibuch vor seinen früheren Schulkameraden diese mystifizierende, hoch pathetische Redeweise wählt? Zwar ist eine nach dem Vorbild christlicher Resurrektion verfasste Rhetorik und gar politische Ritualpraxis (vgl. Wessel, Schlageter, die »Blutfahne« etc.) weithin verbreitete

---

7 Charles Baudelaire, *Fusées*, Œuvre complètes, hrg. v. Le Dautec/Pichois, Paris 1971, S. 1247. »Gott ist das einzige Wesen, das, um zu herrschen, noch nicht einmal zu existieren braucht«.

8 M. Heidegger: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. 1910 - 1976, GA 16, F. a. M. 2000, S. 280.

9 Ebd.

Gepflogenheit und Übung im Nationalsozialismus gewesen. Doch hat vielleicht auch jenseits politischer Manipulation und religiöser Erhabenheitsrhetorik selbst noch diese unerfreulich schauerliche Sprache im Rahmen von Heideggers metaphysischen Systems (das sich in der gleichen Zeit voll ausbilden wird) auch eine ›sachliche‹ Grundlage. Wenn es dann weiter heißen wird:

»Nicht w i r rufen durch Erinnerung unsere Toten für den flüchtigen Augenblick einer Gedenkstunde zurück, sondern umgekehrt s i e – die Toten – zwingen u n s zur Entscheidung und Bewährung«<sup>10</sup>,

so scheint sich das ›sachliche‹ Motiv gerade in der hyperbolischen, gespenstigen »Verkehrung« zu verstecken, dass nicht nur die erinnernden Überlebenden die Toten nicht vergessen können, sondern diese selbst es sind, die nicht sterben können und daher die Gemeinschaft der Lebenden suchen.

Die Unwillkürlichkeit des Gedächtnisses aber und das eigenmächtige Handeln der Abgelebten ist untrügliches Zeichen des Unbewussten und der Wiederkehr des Verdrängten. Und die gespenstige Realität ihres Auftretens kündigt schon von einer Realisierung ihres seltsam gespenstigen Seins, einer Wiederkehr im Feld des Realen. Bald zwanzig Jahre sind seit dem Kriegsbeginn vergangen, und jetzt, da die Ontologie sich der Verwirklichung ihres theologischen Komplements zukehrt, scheinen auch die Toten wiederzukehren, die keine symbolische Rechtfertigung erfahren konnten (denn mit ihnen war auch die Ordnung untergegangen, innerhalb derer ihre Historisierung überhaupt erst hätte geschehen können). Jene »Kehre« und diese Wiederkehr aber – so eine der Thesen der vorliegenden Untersuchung – sind ein und dieselbe.

Heidegger stammt aus bescheidenen ländlichen Verhältnissen, und Ausbildung und Werdegang verdanken sich zunächst beinahe gänzlich der katholischen Kirche. Diese war nun der Sache nach nicht ganz uneigennützig in ihrer Förderungspolitik. Was liegt näher in einer Zeit, in der die Auswirkung des Kulturkampfes noch zu spüren sind, als aus einem jungen Bur-schen eine scharfe Waffe zu schmieden, wenn es gilt, katholi-

---

10 Ebd., S. 283.

sche Interessen im jungem Nationalstaat zu wahren? Und doch sollte diese Strategie im Fall Heideggers nicht von Erfolg gekrönt werden: Es wurde kein Mann der Kirche aus ihm, nicht der erhoffte Erneuerer der scholastischen Theologie, aber die Prüfung – wie es in einer Hymne Hölderlin heißt – »ist durch die Knie gegangen«, und mit den Knien hat es – wie wir noch Gelegenheit haben werden zu sehen – bei Heidegger seine besondere Bewandnis. Jedenfalls ist die Fundamentalontologie ohne die aristotelisch-thomistische ontologische Prägung ebenso wenig denkbar, wie ihr späteres, zunächst noch verhehltes theologisches Komplement.

Was es letztendlich war, das den jungen Kandidaten der Gesellschaft Jesu der Kirche endgültig entfremdete, wird man vielleicht nie mit der allergrößten Präzision sagen können, dass dieser »Bruch« aber eines wie immer auch schon zu dieser Entfremdung disponierten Lebens in den Weltkrieg fällt, erhält damit zugleich auch etwas über die vereinzelt Biographie hinausreichend Exemplarisches.

Man hat späterhin des Öfteren die sogenannte Todesphilosophie Heideggers umstandslos mit dem »uneigenen« industriellen Massentod im Weltkrieg in Verbindung gebracht<sup>11</sup> (berührt etwa Horkheimers Parallelisierung Heideggers mit Ludendorff), das »Vorlaufen in Tod« mit der Avantgarde eines gewissen Stoßtruppführers, das unterschiedslose Hineingehalten-sein in das Nichts der »Stahlgewitter«. Scheinbar paradoxe Dialektik: Dass gerade in der Versachlichung der Materialschlacht sich die Frage nach der Existenz (das »Wer« gegenüber dem »Was«) in ihrer Unausweichlichkeit stellt. Und dass die Vereinzelung und Verlassenheit im Massensterben jeden so naheliegenden Rekurs auf humanistisch universalistische Werte streng zu verbieten schien.

---

11 Vgl. bes. M. Heidegger: *Hölderlins Hymnen ›Germanien‹ und ›Der Rhein‹* [WS 1934/35], GA 39, F. a. M. 1989, S. 72. Heidegger wurde im Juli 1918 der Frontwetterwarte der 3. Armee (meteorologischer Wetterdienst) unterstellt, Standort in den Ardennen bei Sedan, in der Marne-Champagne-Schlacht ab 15. Juli 1918 zur Deckung des linken Flügels der 1. Armee, den Giftgaseinsatz wetterprognostisch zu unterstützen und das Umschlagen des Wetters und Drehen der Windrichtung zu beobachten.

Heideggers eigene Deutungen des ersten Weltkriegs fallen mit der Machtergreifung des NS-Regimes zusammen (und es tut der Aussagekraft dieser Deutungen keinen Abbruch, dass sie zugleich als geschichtsmetaphysische Rechtfertigungen der »Ermächtigung« zu gelten haben). Es gehört vielleicht zu den mitunter denkwürdigsten Überschneidungen von Denken und Sein im Feld der Philosophie, dass die Entfaltung des ontotheologischen Systems Heideggers parallel zu Anfang und Ende der Weimarer Republik und der nazionalsozialistischen Machtergreifung verläuft. Und nur der Umstand, dass Heidegger zwanzig Jahre lang nicht und dann auch nur selten über den Krieg sprach (und das in Seminaren und Reden, die auch erst jüngst zugänglich gemacht wurden), mag dazu beigetragen haben, dass in den theoretischen Anstrengungen der 30er Jahre nicht das erkannt wurde, was aus ihnen unmittelbar spricht: der Heilungsversuch eines »Risses« mit Hilfe und in der Form einer Theologie, welche dazu eigens erst faute de mieux noch »geschaffen« werden musste. Dass diese wenigen Äußerungen jedoch in eben diese Zeit fallen, scheint einmal mehr die Sprache einer »Wiederkehr« zu sprechen.

»Wir kommen jetzt in ein Zeitalter, in dem die Frage nach dem Wesen des Menschen zum ersten Mal als Frage neu gestellt werden muß. Dies wird eine langwierige Aufgabe werden. Der Mensch rückt jetzt in eine Stellung auf diesem Planeten, für die es nicht gleichgültig ist, wer die Frage stellt, wer der Mensch sei, und wirklich, d. h. wirkend beantwortet. Diese Frage ist nicht von der Art, daß sie nur als schlauer Einfall dem Scharfsinn eines einzelnen entspringt, sondern hinter ihr und vor ihr stehen übermächtige Notwendigkeiten. Selbst diese wirken nicht immer, so daß selbst das Ereignis des Weltkrieges die Frage nach dem Menschen in keiner Weise angerührt oder gefördert hat. Sieger und Besiegte sind zunächst in ihren alten Zustand zurückgefallen. Der Weltkrieg ist also als geschichtliche Macht für die Zukunft unseres Planeten noch gar nicht gewonnen, noch nicht entschieden. Er wird nicht entschieden durch die Frage, wer gesiegt hat, sondern er wird entschieden durch die Erprobung, vor die die Völker gestellt sind. Die Entschei-