

Heideggers Revolution

von Harald Seubert

I.

Ein zweifacher Irrtum, der sich mit dem Thema verbinden könnte, ist abzuwehren: Zum einen kann ein Denker vom Rang Heideggers nicht unter eine zeitlich bedingte, politisch ideologische Richtung wie die Konservative Revolution summiert werden. Bedeutende Philosophie entfaltet sich in der Perspektive von Jahrtausenden, nicht von Jahrzehnten. Gerade an Heidegger wird dies sinnfällig. Sein Hauptwerk *Sein und Zeit* (1927) entwickelt eine »Gigantomacheia tes ousias«, den Gigantenkampf um die Wahrheit des Seins. Und nicht Kierkegaard, schon gar nicht Spengler, Moeller van den Bruck oder andere Zeitgenossen sind seine Gesprächspartner, sondern Platon, Aristoteles, Kant und Hegel. Es kommt hinzu, daß Politische Philosophie für Heidegger nicht eigentlich Denken sein konnte. Von hier her widersetzte er sich, gerade auch in seiner Nietzsche-Deutung, der für das Hitler-Regime kennzeichnenden Umfälschung von Philosophie in »Weltanschauung«. Umgekehrt ist aber auch dem Irrtum zu widersprechen, Heidegger sei ein »unpolitischer« Denker in der Tradition »deutscher Mandarine« gewesen. Gerade bei ihm ist das Beben des Ersten Weltkriegs von Beginn an substantieller Bestandteil des Denkens, dessen Erschütterung übrigens an den neukantianischen Philosophen der Kultur – wie Ernst Cassirer, seinem Gegenspieler in der legendären Disputation im März 1929 in Davos – vorüberging. Seit den Anfängen seines Denkwegs legt Heidegger einen unverkennbaren Akzent auf das »Heute«. Philosophie ist sie selbst nur, wenn sie Philosophie ihrer Zeit ist, hat er betont. Dies verkennen jene, die, ähnlich wie es bei Nietzsche der Fall ist, ihn entschärfen wollen, um ihn zu retten; auch deren Kreise reichen weit.

Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Halle 1927, zuletzt Tübingen 2006.

Harald Seubert (Hrsg.): *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Köln/Weimar/Wien 2003.

II.

Heideggers Berührungen mit Gedankenfiguren der Konservativen Revolution sind unstrittig und nachweisbar. Sie bleiben allerdings, wie mir scheint, eher am Rand seiner eigenen, genuinen Revolution. Schon in den frühen Freiburger Privatdozentenvorlesungen (WS 1921/22) verweist er

Martin Heidegger: *Phänomenologische Untersuchungen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt a.M. 1985 (GA 61).

auf Spengler im Zusammenhang damit, daß »die heutige geschichtliche Zeit« in Frage und im Streit stehe. Spengler lehre gerade, »daß man das Bewußtsein einer Zeit selbst nicht theoretisch-wissenschaftlich ... »erledigen« kann wie eine verkehrte Theorie«. Doch scheue Spengler in seiner Rettung der Zivilisation vor den Konsequenzen seines eigenen Denkens zurück, und beschwichtige mit der Aussicht, daß der zivilisatorische Betrieb beruhigt weitergehen könne.

Ernst Nolte und Pierre Bourdieu, zwei wahrhaft einander entgegengesetzte Geister, haben prägnant auf diese konservativ revolutionären Züge Heideggers hingewiesen. Jene Momente äußern sich darin, daß Heidegger in seiner Konzeption einer Neubestimmung der Universität unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg Momente bündischer Jugendbewegung und einer existentiellen Gemeinschaft der Lehrenden und Lernenden, verbunden mit höchstem Sachernst, einfordert – als Antidotum ermüdet ermüdender akademischer Kulturbetriebsamkeit. Insofern ordnete sich Heidegger keineswegs in die geheimrätliche Professorenschaft ein, der der Mesnersohn aus Meßkirch von seiner Herkunft her ohnedies fernstand. Sein Gestus war, nach den Lehrjahren bei Rickert und im Kräfteressen mit Husserl, »das Gestrige radikal [zu] überwinden«. Die berühmte Rektoratsrede von der »Selbstbehauptung der deutschen Universität« (1933) setzt diese Linie fort.

Unstrittig ist gerade die Zivilisations- und Liberalismuskritik (im weitesten Sinn einer geistigen Dekadenz) ein Heidegger und den Vertretern Konservativer Revolution gemeinsamer Zug. Sie führt in das – bis in die Spätzeit unveränderte – Zentrum seines Denkens. Schon in einem der frühesten Zeugnisse, der Meßkircher Rede über Abraham a Sancta Clara (1910), verweist er auf die »grundstürzende Neuerungswut«, die technomorphe Moderne als eine »Zeit der Außenkultur und der Schnellebigkeit«, deren Lebenssinn auf »Außenreize« gerichtet sei. Heideggers späte Philosophie der Technik als des planetarischen, sinn- und sichtlosen »Gestells«, in dem die Welt zu einem Irrstern werde, ist ebenso von dieser Zivilisationskritik bestimmt.

Wenn Heidegger in der Davoser Disputation mit Cassirer wiederholt einforderte, die Dinge müßten auf den Kopf gestellt werden, dann bereitet sich eine Einsicht vor, die am Wendepunkt des Zweiten Weltkriegs zu letzter Kenntlichkeit gebracht ist. In seiner Heraklit-Vorlesung (SS 1943) wird Heidegger formulieren: »Der Planet steht in Flammen. Das Wesen des Menschen ist aus den Fugen. Nur von den Deutschen kann, gesetzt, daß sie »das Deutsche« finden und wahren, die weltgeschichtliche Besinnung kommen.« Dies Wesentliche aber sei die Geschichte des Seins selbst, die im Denken und eminent im dichterischen Wort zu verwahren sei, um dadurch dem Ansturm der Kontingenz standzuhalten. Anders als für Ernst Jünger war für Heidegger der Kampf nicht »inneres Erlebnis«. Er hatte nur – zeitlich sehr begrenzte – Etappenerfahrungen. Er artikuliert auch nicht einfach eine positive Beurteilung des Krieges gegenüber dem Pazifismus und negativen Kriegsbild der Linken, wie Nolte meint. Heidegger sieht den Krieg vielmehr als Verhängnis und Geschick gleichermaßen. Mit der Materialschlacht ist der Nietzschesche »Wille zum Willen« aus der Metaphysik in die Wirklichkeit eingegangen. Und dem hat das Denken gewachsen zu sein.

Private Äußerungen, im Briefwechsel mit der Vertrauten Elisabeth Blochmann, aber auch Gesprächsreminiszenzen geben noch weitergehende Affinitäten zwischen Heidegger und konservativ revolutionären Auffassungen zu erkennen. Hieraus kann man unter anderem entnehmen: Heidegger wußte unstrittig um die Macht des Bolschewismus. Doch übertraf seine Liberalismuskritik die am Bolschewismus im Sinne einer Schärfe der Verächtlichkeit, die dem Feind nicht zukommt, wohl aber dem Defätisten. An die Freundin Blochmann schreibt Heidegger 1932 im Blick auf Brüning und die Agonie der Republik: »Kommunismus u. a. ist vielleicht grauenhaft, aber eine klare Sache – Jesuitismus aber ist – verzeihen Sie – teuflisch.« Und zu Recht wird immer wieder auf ein Gespräch auf der Hütte von Todtnauberg zu Silvester 1931/32 hingewiesen, von dem der Schüler Hermann Mörchen Heideggers Einlassung so wiedergibt: »Und so läßt ihn wohl wesentlich sein Abscheu vor aller mittelmäßigen Halbheit von der Partei etwas erhoffen, die etwas Entschiedenes zu tun und damit vor allem dem Kommunismus wirksam entgegenzutreten verspricht. Demokratischer Idealismus und Brüningsche Gewissenhaftigkeit könnten,

Pierre Bourdieu: *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Frankfurt a.M. 1988;
Ernst Nolte: *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Berlin/ Frankfurt a.M. 1992.

Claudius Strube:
»Wissenschaft wieder als Lebenswelt. Heideggers ursprüngliche Idee einer Universitätsreform«, in: *Heidegger-Studien* 19 (2003).

Martin Heidegger:
Heraklit, Frankfurt a.M. 1979, zuletzt ebd. 1994 (GA 55).

Michael Großheim:
Politischer Existentialismus. Subjektivität zwischen Entfremdung und Engagement, Tübingen 2001.

Martin Heidegger/
Elisabeth Blochmann:
Briefwechsel 1918–1969, hrsg. von Joachim W. Storck, Marbach 1989.

wo es einmal so weit gekommen sei, nichts mehr schaffen. So müsse heute eine Diktatur ... gut geheißen werden.« An dieser Stelle zeigt die Berührung Heideggers mit der Konservativen Revolution ein irritierendes, aber zwingend zu notierendes Resultat: Er sollte gegen die Realitäten des NS-Staates polemisieren, eben weil sie die Dimension des planetarischen Geschicks verfehlten und damit nicht radikal genug waren. Mithin übertraf Heidegger, wie manche der Konservativen Revolutionäre, die kleinbürgerliche NS-Revolution an Rigidität. Gerade dies, und nicht eine bürgerliche Einhegung, kennzeichnete alles in allem auch sein Rektorat.

Und in diesem Sinne sind seine sarkastischen Bemerkungen in der Metaphysik-Vorlesung von 1935 zu verstehen, wonach die Realität hinter der »Größe der Bewegung« zurückgeblieben sei; übrigens jener Text, den der junge Habermas 1953 anlässlich der unveränderten Edition des alten Kollegs an den Anfang seiner Heidegger-Invektive rückte. Man muß aber nach der Richtung dieser Radikalität fragen. Dann läßt sich freilich konstatieren, daß sie auch zum Movens von Heideggers rigider – und oftmals sarkastischer – Polemik in den Vorlesungen der vierziger Jahre wurde: Hitlers Regime erscheint als Teil der technisch maschinellen Weltzustellung, nicht als deren Überwindung; ein imperialer Krieg ist der Frage der Zeit nicht gewachsen, Biologismus und Vitalismus sind retrograde Dekadenzformen der Ideologeme des 20. Jahrhunderts. Sie haben nichts gemein mit dem »anderen Anfang«, der dem Denken aufgegeben ist. Schon der Rektor Heidegger hielt sich die Parteistudenten vom Hals, die Weltanschauliches zu hören wünschten. Er eröffnet sein Kolleg im Sommer 1933 mit dem legendären Satz: »Ich lese Logik.«

III.

1. Heideggers Revolution ist eine Revolution des Denkens. Daran führt kein Weg vorbei. Und es scheint wenig überzeugend, wenn in kulturalistischen Lesarten die Kategorien und Denkformen von *Sein und Zeit* und eigener Grundtexte auf »Schlagworte« wie Tatbereitschaft, Aktivismus und Gelassenheit bringen wollen. Heidegger selbst hat über »Schlagworte« das Nötige gesagt.

Die »Revolution« setzt aber eben dort ein, wo Heidegger die Philosophie auf »existentielle Bezeugtheit« verpflichtet. Dies verbindet sich mit der Radikalisierung der Husserlschen Formulierung strikter Sachlichkeit auf den Selbstvollzug des Seins im Dasein. Dies bedeutet, kurz gesagt, die Verabschiedung eines primär theoretischen weltabgewandten Denkens. Denken selbst ist Handlung – und damit auch Schuld. Und es ist geschichtlich gegründet. Völlig verfehlt ist es deshalb, Heidegger einen Solipsismus zuzuweisen. In § 74 von *Sein und Zeit* entwirft er explizit die Existenzialkategorie des »Mitseins mit anderen«, die mit dem Dasein immer mitgegeben ist. Sie schließt auch die Bezogenheit auf den Generationenzusammenhang und auf ein Volk mit ein.

In diesem Sinn heißt es in der Schlüsselvorlesung von 1929/30, die Aufgabe des Philosophierens sei nicht, »das Bewußtsein des Menschen zu beschreiben, sondern das Dasein im Menschen zu beschwören«. Und bereits in *Sein und Zeit* kann man lesen: »Die Seinsart des Daseins fordert ... von einer ontologischen Interpretation ..., daß sie sich das Sein dieses Seienden gegen seine eigene Verdeckungstendenz erobert. Die existenziale Analyse hat daher für die Ansprüche bzw. die Genügsamkeit und beruhigte Selbstverständlichkeit der alltäglichen Auslegung ständig den Charakter einer Gewaltsamkeit«. Heidegger hat von hier her, in Abhebung von den klassischen philosophischen Traditionen, Kategorien nicht als Erkenntnisformen, sondern als Kategorien der Existenz (Existentialien) exponiert. Wahrheit hat Heidegger bekanntlich zuerst verbal interpretiert, als *verifieri*, bzw. originär griechisch als *aletheuein*. Was dies bedeutet, hat er so erläutert: »Die Wahrheit (Entdeckendheit) muß dem Seienden immer erst abgerungen werden. Das Seiende wird der Verborgenheit entrissen. Die jeweilige faktische Entdeckendheit ist gleichsam immer ein Raub.« Im Sinne der griechischen Wortbedeutung von *a-letheia* ist Wahrheit »Un-verborgenheit«, also die seltene und darum im Sinn eines Heraklit-Fragments edle Lichtung des Seins, das an seinem Grund verborgen ist. Jene Erschlossenheit ist aber keineswegs selbstgegeben. In das Eigene, und damit den nicht gedachten Anfang, gelangt das Denken nur, indem es sich die Kontingenz seines eigenen Geworfenseins aneignet und sich in seiner Kontingenz entwirft.

Martin Heidegger:
*Einführung in die
Metaphysik*, Tübingen
1953, zuletzt ebd. 1998.

Daniel Morat: *Von der
Tat zur Gelassenheit.
Konservatives Denken bei
Martin Heidegger, Ernst
Jünger und Friedrich
Georg Jünger 1920–
1960*, Göttingen 2007.

Martin Heidegger:
*Die Grundbegriffe der
Metaphysik. Welt –
Endlichkeit – Einsamkeit*,
Frankfurt a. M.
1983, zuletzt ebd.
2010 (GA 29/30).

Nicht zuletzt in seinem Zeitverständnis zeigt sich Heideggers Denk-Revolution. Die an das »Man« verfallene Öffentlichkeit führe Zeit auf eine flüchtige Breite zurück: Heidegger hat demgegenüber den ursprünglich ekstatischen Begriff der Zeitlichkeit als Rückgang in das unverlierbar Gewesene und zugleich als Vorauslaufen in die Zukunft der eigenen Möglichkeiten begriffen, die sich als »Vorlauf zum Tode« konkretisiert: als ekstatische Überkreuzung von Herkunft und Zukunft. Völlig verfehlt ist es daher, Heideggers Daseinsanalyse auf die solipsistische Subjektstruktur zu beziehen.

Auch dies ist zu bedenken: Heidegger hat in das Zentrum seines Verstehebensbegriffs die »Destruktion« gerückt. Dies bedeutet, daß die ursprüngliche Sache selbst nur freigelegt werden kann, wenn ihre Verschiebungen und Ummäntelungen destruiert werden. Destruktion ist auch die Antwort auf eine aus den Fugen geratene Welt, in der, anders als Heideggers Schüler Hans-Georg Gadamer es wollte, die harmonischen Linien der Tradition keine Verbindlichkeit mehr haben. Postmoderne »Dekonstruktion« (Derrida), die die Grundfragen einklammert und sich auf die Formalität des Zeichengebrauchs bezieht, wird sich schwerlich legitim auf Heidegger berufen können. Seinen Zugriff nannte Heidegger – in einer durchaus strittigen Kategorie – »Gewalt brauchende Interpretation«.

2. Hat Heidegger seine Revolution jemals revidiert? Die gängige Unterscheidung in Heideggers fundamentalontologisches und sein seinsgeschichtliches Denken, so als handle es sich um zwei Phasen, scheint diese Vermutung nahezulegen, die doch mehr als verfehlt ist. Das Heideggerische Epitheton der »Kehre« weist keineswegs auf eine solche Periodisierung hin. Vielmehr signalisiert sie, gemäß dem Parmenides-Wort, wonach Hin- und Rückweg ein und dasselbe seien, daß ein und derselbe Weg in zwei Richtungen durchmessen wird, wobei die seinsgeschichtliche Wendung allerdings die von Heidegger erst allmählich in den Blick gebrachte Voraussetzung der Fragen nach dem Dasein als jenem Seienden, dem es in seinem Sein um dies Sein selbst geht, aufwirft. In der »Kehre« kommt die Denk-Revolution Heideggers allererst zu sich, und dies bedeutet, daß das innehaltende, »gelassene« Denken nicht, wie gedankenlose Entwicklungsgeschichten glauben machen könnten, Resultat einer Revision des frühen Revolutions-Denkens ist, sondern dies erst eigentlich in sein Eigenstes bringt. Dies bedeutet freilich auch, daß das Dasein selbst in das Sein zurückgenommen wird. Nicht »Entschlossenheit«, sondern eine Verhaltnenheit, die sich zu opfern weiß, wird es auszeichnen.

Der späte Heidegger hat sich freilich auch darüber Rechenschaft abgelegt, daß die Frage des »anderen Anfangs« ungedacht und darum das eigentlich erst zu Denkende geblieben sei; nicht einmal in den dichterischen Anfängen des antiken Denkens sei Wahrheit nicht-propositional, als »aletheia« gedacht gewesen, gesteht er sich nun überraschenderweise ein.

Auf diesen Ungrund das verborgene künftige Denken zu gründen, erinnert in der Tiefendimension erst recht an einen Impetus der Konservativen Revolution; zumal Heidegger mit ganz ähnlichen Worten das Abendland – und Deutschland in seinem Zentrum – als das Land der Untergänge deutete, das eben darum seinen Aufgang noch vor sich hätte.

*

Ernst Nolte hat einst, auch aus der Erfahrung des aufmerksamen Hörers der letzten Kriegsjahre, Heidegger als »einzige[n] genuine[n] Metaphysiker des 20. Jahrhunderts« begriffen – und dies im Wissen, daß Heideggers Destruktion die Metaphysik zu »verwinden«, nicht freilich zu »überwinden« suchte. Und er hat daraus eine Konsequenz gezogen, die in der Tat geeignet ist, die trivial anklägerischen Invektiven, die sich noch je mit der Thematik »Heidegger und der Nationalsozialismus« verbinden, in philosophische Einsicht zu führen: »Der Frage ›Was kann ›Konservatismus‹ nach der Konservativen Revolution noch sein?‹ entspricht auf einer höheren und allgemeineren Ebene die Frage ›Kann es nach Heidegger noch ein metaphysisches Denken geben?‹«

Insofern Konservative Revolution nach der Bestimmung von Hugo von Hofmannsthal Sache der »Suchenden« und »Geistigen« ist, hat ihr Heidegger ihre philosophische Kraft, gleichsam ihre Jahrtausendperspektive, gegeben.

Reinhart Maurer: *Revolution und »Kehre«. Studien zum Problem gesellschaftlicher Naturbeherrschung*, Frankfurt a. M. 1975.

Harald Seubert: *Zwischen erstem und anderem Anfang. Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche und die Sache seines Denkens*, Köln/Weimar/Wien 2000.

Martin Heidegger: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, zuletzt ebd. 2000.

Ernst Nolte: »Martin Heidegger und die ›Konservative Revolution‹«, in: *MUT* 301 (1992).

Alfred Denker, Holger Zaborowski (Hrsg.): *Heidegger und der Nationalsozialismus I. Dokumente*, Freiburg/München 2009 (*Heidegger-Jahrbuch* 4).