

Peter
Sloterdijk
Nicht
gerettet

Versuche nach Heidegger

Suhrkamp

SV

Von Peter Sloterdijk kann man zu Recht sagen, daß jeder seiner Aufsätze, jeder seiner Vorträge auch ein ungeschriebenes Buch ist. Deshalb sind die hier vorgelegten Texte, die eine philosophische Physiognomie Martin Heideggers skizzieren, auch als gesammelter Verzicht auf Ausführlichkeit zu bezeichnen.

Um Heideggers Denken in der Ideen- und Problemgeschichte zu verorten, nähert sich Peter Sloterdijk dessen Werk durch Fragen: Wenn die westliche Philosophie aus dem Geist der Polis entstand, wie steht es dann um die Philosophietauglichkeit eines Mannes, der aus seiner trotzigem Anhänglichkeit an die ländliche Welt nie ein Geheimnis gemacht hat? Gibt es eine Provinzwahrheit, von der die weltoffene Stadt nichts weiß? Gibt es eine Feldweg- und Hüttenwahrheit, die imstande wäre, die Universitäten mitsamt ihren Hochsprachen und weltmächtigen Diskursen zu unterhöhlen? Von woher redet dieser seltsame Professor, wenn er von seinem Freiburger Lehrstuhl aus den Anspruch erhebt, über die Geschichte abendländischer Metaphysik hinauszufragen?

Peter Sloterdijk
Nicht gerettet
Versuche nach Heidegger

Suhrkamp

1. Auflage 2019

Erste Auflage 2001

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2001

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)

ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Printed in Germany

Umschlag: hißmann, heilmann, hamburg

ISBN 978-3-518-24225-4

Inhalt

Vorbemerkung	7
Absturz und Kehre	12
<i>Rede über Heideggers Denken in der Bewegung</i>	
Luhmann, Anwalt des Teufels.....	82
<i>Von der Erbsünde, dem Egoismus der Systeme und den neuen Ironien</i>	
Domestikation des Seins	142
<i>Die Verdeutlichung der Lichtung</i>	
Was ist Solidarität mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes?	235
<i>Notiz über kritische und übertriebene Theorie</i>	
Aletheia oder Die Lunte der Wahrheit	275
<i>Zum Konzept einer Entbergungsgeschichte</i>	
Regeln für den Menschenpark	302
<i>Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus</i>	
Kränkung durch Maschinen	338
<i>Zur Epochenbedeutung der neusten Medizintechnologie</i>	
Tatzeit des Ungeheuren	367
<i>Zur philosophischen Rechtfertigung des Künstlichen</i>	
Der selbstlose Revanchist	388
<i>Notiz über Cioran</i>	
»Im Dasein liegt eine wesenhafte Tendenz auf Nähe«	396
<i>Marginalie zu Heideggers Lehre vom existenzialen Ort</i>	

Vorbemerkung

Versuche nach Heidegger – der Untertitel dieser Sammlung von Vorträgen und Aufsätzen besagt schlicht, daß der Verfasser sich ohne eigenes Zutun in einer Zeitlage nach dem Denker befindet, so daß er den Mann und das Werk historisch nehmen und mit anderen eminenten Gestalten der intellektuellen Geschichte des 20. Jahrhunderts vergleichen kann – wofür die hier wiedergegebenen Versuche über Luhmann und die ältere Kritische Theorie Beispiele liefern. Etwas weniger trivial will der Untertitel andeuten, daß nicht alles, was Heideggers Werk betrifft, der Vergangenheit angehört, sondern es immer noch möglich, ratsam, fruchtbar und eventuell skandalös ist, Heideggers Hinweisen nachzugehen und manchen seiner Anregungen zu folgen; diese Sachlage läßt sich am ehesten an der *Menschenpark*-Rede und mehr noch an deren Vervollständigung in *Domestikation des Seins* beobachten. Schließlich meint die Formel, daß sich nach Heidegger ein Theorie-Terrain auftut, das man nur betritt, wenn man – mit Heidegger gegen Heidegger denkend, um die so bekannte wie folgenlose Wendung eines ehemaligen Heideggerlesers zu zitieren – sich von der Hypnose des Meisters freigemacht hat, um nicht zuletzt dank seiner Stärken bei einer Position anzukommen, die ihm, nach allem, was wir von ihm wissen, mißfallen hätte. Diese fern-nahe Haltung kommt am ehesten in dem einleitenden Stück *Absturz und Kehre* zum Ausdruck, das ein intimes Portrait des Denkers versucht und ihn zugleich wie aus großer Ferne in ein Tableau alt-europäischer Intellektualkultur einzeichnet. Was den Titel selbst angeht, erübrigt sich ein Kommentar. Der Gott, der uns noch retten könnte, läßt sich Zeit.

Wenn die Infamierung Heideggers durch Enthüllungs- und Belastungsbücher wie das von Victor Fariás *Heidegger und der Nationalsozialismus* einen schätzenswerten Effekt hat, dann vielleicht den, daß durch sie die Frage nach den Mög-

lichkeiten der Anknüpfung an einen anklagbaren Denker radikalisiert wurde. Sie zwingen spätere Autoren, sich mehr als üblich über die Bedingungen von Lernbeziehungen zwischen den philosophischen Generationen des 20. Jahrhunderts Rechenschaft zu geben. Sie bezeugen durch ihre Einseitigkeit, daß in dem anhaltenden »Zeitalter des Verdachts« die Kräfteverhältnisse zwischen Argwohn und Vertrauen noch immer aus der Balance sind. Wer heute bei Heidegger anknüpfen will, muß durch eine Flammenwand aus Verdächtigungen gehen, ohne im voraus die Gewißheit zu haben, daß die Entdeckungen auf der anderen Seite des Feuers den Aufwand lohnen.

Die vorliegenden Reden und Aufsätze halten Ausschau nach dem Punkt, an dem das Band gemeinsamen Lernens vielleicht doch wieder geknüpft werden kann, jenseits von Beschuldigung und Apologie. Nirgendwo wäre dies hilfreicher als in der »Sozialphilosophie« der Gegenwart, die nur zögernd aus dem Extremismusschatten heraustritt. Noch immer hat man nicht genug darauf geachtet, in welchem Ausmaß der Terror der großen Politik die intellektuelle Physiognomie des abgelaufenen Jahrhunderts geprägt hat; noch wartet seine Spiegelung in den terrorismetischen Gebilden großer und kritischer Theorie auf eine angemessene Darstellung. Ich deute an einigen Stellen des vorliegenden Buches an, was von einer solchen zu leisten wäre¹; darüber hinaus versuche ich, einen Begriff davon zu geben, welcher Anstrengungen es bedürfen wird, die Fixierungen des Denkens an Vorgaben aus dem »Zeitalter der Extreme« aufzulösen. Die Leistung Heideggers – und ihretwegen die Unentbehrlichkeit seiner Stimme im Gespräch der gegenwärtigen mit den künftigen Zeiten – besteht nach meinem Dafürhalten darin, daß er unter dem Titel der Frage nach dem Sein zeitlebens an einer Logik der Verbindlichkeit gearbeitet hat, die, noch vor der Trennung zwischen Ontologie und Ethik, dem Widerspiel von los-

¹ Besonders S. 144 ff.

reißenden und verpflichtenden Tendenzen im Dasein der Sterblichen und Geburtlichen auf der Spur blieb. Heideggers Untersuchungen gehören damit in die Aszendenz einer Problemstellung, ernster als welche heute nichts gedacht werden kann: in die Entfaltung einer Theorie der Teilhabeverhältnisse, die mit einer Kritik der Ernstfall-Vernunft zusammengeht.²

Die Essays dieses Bandes sind gesammelte Verzichte auf Ausführlichkeit. Sie stellen Ergebnisse der neunziger Jahre dar, mit Ausnahme des Textes *Was ist Solidarität mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes?*, der in seinen älteren Teilen auf einen aus Anlaß von Adornos zwanzigstem Todestag 1989 in Rotterdam gehaltenen Vortrag zurückgeht. Entstanden sind sie zwischen 1993 (*Aletheia oder Die Lunte der Wahrheit*) und 2000 (*Domestikation des Seins*), in der Regel als Beiträge zu Konferenzen und Symposien. Daher sind sie allesamt elliptisch, wenn man die Ellipse als die Kunstform der Überstürzung definiert. Nur der dritte Text kommt aus inhaltlichen Gründen dem konventionellen Ausführlichkeitsideal ein wenig näher. In Fußnoten und Textergänzungen sind aktuellere Zusätze eingefügt. Neben der Rede *Regeln für den Menschenpark*, die durch ihre Herauslösung aus dem Kontext eine verzerrte Bekanntheit erlangt hat, sind auch einige andere Texte dieser Sammlung zerstreut publiziert, unter anderem in einer französischen Teilsammlung, die ältere Fassungen der Reden *Absturz und Kehre*, *Kränkung durch Maschinen*, *Tatzeit des Ungeheuren* sowie den Cioran-Essay enthält.³ Ich möchte erwähnen, daß die beiden einleitenden Stücke, das über Heideggers *Denken in der Bewegung*, 1996, und der Luhmann-Essay, *Anwalt des Teufels*, 1999, ihre Bühnentaufe im Stadttheater zu Freiburg erlebt haben. Sie gehen

2 Zur Kritik der Ernstfallvernunft vgl. Bazon Brock, *Die Re-Dekade. Kunst und Kultur der 80er Jahre*, München 1990; sowie Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Eine kulturgenetische Theorie*, Heidelberg / New York 1996; ders., *Krieg und Kultur. Das säuische Behagen in der Kultur*. Über Bazon Brock, Köln 1998

3 *L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*, Paris 2000

auf Einladungen des Instituts für soziale Gegenwartsfragen zurück, das in der zweiten Hälfte der neunziger Jahre in Zusammenarbeit mit den Städtischen Bühnen Freiburg sowie dem damaligen Südwestfunk eine Serie von Matinées unter dem Titel »Denker auf der Bühne« durchgeführt hat. Für diese Provokationen und Einbindungen in anregende Kontexte bin ich den Freiburger Veranstaltern, insbesondere Christian Matthiessen, dankbar. Zum Zeichen dessen habe ich in beiden Texten manche rhetorischen Figuren, einschließlich der Anreden an die Damen und Herren, beibehalten.

Über den internen Zusammenhang der Texte kann nur die Lektüre informieren. Ich möchte anmerken, daß ich es als eine Genugtuung empfinde, Zusammengehöriges im Zusammenhang vorstellen zu können. Davon profitiert besonders die Rede *Regeln für den Menschenpark*, die ich aus äußeren Gründen erneut nahezu unverändert (mit geringfügigen Verbesserungen stilistischer Natur) wiedergebe. Sie erscheint jetzt, wie geplant, neben ihren Nachbar-Essays *Aletheia oder Die Lunte der Wahrheit* und vor allem *Kränkung durch Maschinen*. Auch die Notiz *Tatzeit des Ungeheuren* gehört in ihre Nähe. Die mikrohistorische Humanismuskritik der Menschenparkrede ist nun mit der makrohistorischen Humanitätsdefinition des Kränkungsessays zusammen zu betrachten; die Bemerkungen zur »Anthropotechnik« werden durch Hinweise auf den Wahrheitskalender der westlichen Kultur und das Kontinuum der Phantasmen von technischer Naturnachahmung rekontextuiert. Die anthropologischen und technikphilosophischen Implikationen der Menschenparkrede finden sich im Leitessay dieses Bandes, *Domestikation des Seins*. *Die Verdeutlichung der Lichtung* breiter entwickelt, der zunächst für ein internationales Kolloquium am Pariser Centre Georges Pompidou im März 2000 zu Fragen der Biotechnologie geschrieben wurde.⁴ Der Schlußabschnitt

4 Vgl. P. Sl., *La domestication de l'Être. Pour un éclaircissement de la clairière*, Paris 2000.

dieses Essays, *Der operable Mensch*, wurde auf verschiedenen Foren separat vorgetragen und diskutiert, so am Center for European Studies der Harvard University, Boston, auf einer Konferenz zu Fragen der biotechnischen Menschenformung der UCLA und des Goethe-Instituts Los Angeles im Mai 2000, am Philosophischen Seminar der Universidad Autonoma von Madrid im Oktober und auf einem von der Zeitung *Le Monde* organisierten Forum über technophobe und technophile Tendenzen der modernen Gesellschaft in Le Mans im November desselben Jahres sowie auf einer Tagung des Arbeitskreises Wissenschaft und Verantwortung der Carl Friedrich von Weizsäcker-Gesellschaft in München. Der Domestikationsaufsatz im ganzen resümiert eine Reihe von Vorlesungen und Seminaren aus den vergangenen Jahren, die der historischen Anthropologie, der Paläopsychologie, der Medientheorie und der Philosophie der Kybernetik gewidmet waren.

Im dritten Abschnitt des Vortrages *Über kritische und übertriebene Theorie* findet sich ein Hinweis auf die hyperbolische Dynamik philosophischer Texte, der vielleicht *pro domo* gelesen werden kann. Wenn man der rhetorischen Überlieferung folgend die Hyperbel als eine »schickliche Übertreibung des Wahren« versteht, was ist dann Philosophie anderes als die Suche nach einer für die Gegenwart überzeugenden Proportion zwischen dem Übertriebenen und dem Nicht-Übertriebenen?

Absturz und Kehre

Rede über Heideggers Denken in der Bewegung

I Vorspiel auf dem Theater

Meine Damen und Herren, vor einigen Jahren entdeckte ich – beinahe zufällig – bei einem Spaziergang über den Campus von Bard College, einer von Studierenden aus den gehobenen Mittelschichten favorisierten akademischen Institution im Staat New York, hundert Meilen nördlich von New York City, am rechten Hochufer des Hudson River gelegen, das Grab von Hannah Arendt, jener bewundernswerten und provozierenden Philosophin, deren frühe Liebe zu Martin Heidegger heute nicht nur ein veröffentlichtes Geheimnis ist, sondern schon als ein Kapitel der neueren Geistesgeschichte dargestellt werden konnte – zuletzt in Rüdiger Safranskis zu Recht viel gelobter Heideggerbiographie. Hannah Arendts Grab fällt auf durch ungewöhnliche Schlichtheit – wenn man so widersprüchlich reden darf: eine Steinplatte zu ebener Erde mit ihrem Namen und den Lebensdaten; ein Schritt daneben die Grabplatte ihres Mannes, des Philosophen Heinrich Blücher, ebenso schlicht, zurückgenommen auf die Dreiheit: Name, Jahreszahlen, Stein. Was mich an Hannah Arendts Grabstätte berührte, war das Außergewöhnliche ihrer Lage. Ich meine nicht die Unscheinbarkeit des Ortes, nicht den würdevollen Mangel an Aufheben, den diese beiden Steine im Boden bekundeten; was mich frappierte, war der Umstand, daß ich mich offensichtlich auf einem Campusfriedhof befand, auf dem die früheren Präsidenten des Colleges und einige Professoren, die sich wohl mit der Hochschule besonders verbunden gefühlt hatten, bestattet waren. Eine kleine Toteninsel inmitten des College-Geländes, ein *locus amoenus*, mit Nadelbäumen und immergrünen Büschen bepflanzt, eine meditative Enklave, kaum

hundert Schritte von der Library entfernt. Der kleine Friedhof war im übrigen ein nahezu unmarkierter Raum, ohne Umfassungsmauer, als gäbe es für die Bewohner dieser Gegend keinen Grund, Lebende und Tote so zu unterscheiden, daß zwischen ihnen eine Trennwand nötig wäre. Ein Professorenfriedhof also – ich muß gestehen, daß mich bei diesem Anblick ein gewisses Staunen überkam, ein Staunen, das ich im Rückblick alteuropäisch nennen möchte und an dem Befremden und Erheiterung etwa gleich beteiligt waren. Ich war damals dabei, mir erste Gedanken darüber zu machen, ob ich einem zu erwartenden Ruf auf einen Lehrstuhl in Deutschland Folge leisten sollte. Hier in Amerika wurde mir nun diskret gezeigt, wie weit es Professoren bringen können. Mir war bis dahin nicht klar gewesen, daß die Ewigkeit einer Senatsitzung gleichen kann – vorausgesetzt, man sei zu Lebzeiten ein Mitglied der amerikanischen *akademia* gewesen. Welcher europäische Hochschullehrer würde sich heute auf einem universitätseigenen Friedhof bestatten lassen? Welche Hochschule in der Alten Welt besitzt noch soviel Corpsgeist und Gemeinsinn, daß sie sich als eine virtuelle Gemeinde aus toten und lebenden Lehrern verkörpert, eben wie es der kleine Campusfriedhof am Hudson-River so deutlich zeigte? Wer wäre im heutigen Europa mit seinem Lehramt so identifiziert, daß er seinen Ruf über das Ende hinaus annehmen und unter lauter Kollegen, lauter Schulmeistern, begraben werden wollte?

Angesichts des Grabes von Hannah Arendt sind mir einige Aspekte der amerikanischen Raumordnung etwas verständlicher geworden. Ich habe gelernt, mindestens drei Grenzen aufmerksamer als zuvor zu beachten, die in den USA manchmal anders gezogen werden als in der Alten Welt: die Grenze zwischen Stadt und Landschaft; die Grenze zwischen Universität und Stadt; schließlich die Grenze zwischen Friedhof und Lebenswelt. Mir wurde deutlich, daß die Philosophin, indem sie sich neben ihrem Mann, einem charismatischen Lehrer, der dem College

Jahrzehnte angehört hatte, bestatten ließ, kein Dorfbe-
gräbnis gewählt hatte – wie es ihr einstiger Marburger
Lehrer und Geliebter, Martin Heidegger, tat, als er den
Meßkircher Gottesacker als letzte Ruhestätte bestimmte.
Nach statistischen Kriterien gibt es keine tiefere Provinz
als Annandale-on-Hudson; man kann sich kaum einen Ort
vorstellen, wo das Dorf, gleichsam die erste These der
Menschheit gegenüber der Natur, sich so vorläufig und na-
hezu hilflos wie hier von seiner Landschaft absetzt. Und
doch ist der Campusfriedhof kein Dorffriedhof. Der Cam-
pus ist die vom Stadtkörper abstrahierte Universität; die
Universität ihrerseits verkörpert idealtypisch die Stelle, wo
Städte am meisten städtisch sind.

Campus, Akademie, Universität, College: Das sind Na-
men von Institutionen oder Räumen, die für den Einbruch
der durch Theorie erweiterten Welt in die Städte zeugen.
Sie zeigen an, wo schlichte Menschengesiedlungen für große
Zusammenhänge verwendet wurden. Wo Universitäten
und Akademien sich niederließen, dort gingen Provinz-
städte potentiell in Weltstädte über. Die Vereinigten Staa-
ten von Amerika, die hyperbolische europäische Kolonie,
haben es sogar fertiggebracht, das logische Herz der Stadt-
vom Stadtkörper zu trennen und es unter dem Namen
Campus, Studienfeld, zu isolieren – nicht selten wie eine
Kulisse in einer Landschaft, in der die Professoren als die
ersten Menschen auftauchten.

Ich will damit sagen, daß Hannah Arendts Grab, anders als
das Martin Heideggers, raumlogisch inmitten der Welt-
stadt liegt, im Zentrum jenes akademischen Raums, in dem
okzidentale Städte zu Weltstädten und Landeskinder zu
Weltbürgern werden könnten, wenn sie die hohen Schulen
nicht als Fortsetzungen der Provinz mißbrauchten. Die
Emigrantin Hannah Arendt hat so gesehen den europäi-
schen Boden nie verlassen; sie war, als sie in den dreißiger
Jahren zuerst nach Frankreich, dann in die USA emi-
grierte, lediglich aus einer verpesteten Provinz in die offe-
nere Zone umgezogen – aus dem nazibesetzten Europa in

eine Metropole, die manifest New York hieß, deren latenter Name aber nicht anders als Athen lauten konnte. Athen war Hannah Arendts eigentliches Einwanderungsland, zum einen, weil die erste Akademiestadt die Umformatierung des Denkens beim Übergang vom Dorf zur Stadt symbolisiert, zum anderen weil das griechische Gastrecht gleichsam die notwendigen Hilfsmittel für jüdische und andere Exile bereithält. So kommt es, daß die Philosophin auf einem der nobelsten Friedhöfe der Erde bestattet liegt, am Rande des Campus, der die Welt bedeutet, in einem Winkel, der bei uns nicht einmal Dorf heißen dürfte, einem Weiler, der, weil er ein Teil von Athen ist, dennoch die *universitas* in sich trägt.

Meine Damen und Herren, ich hätte es mir nicht erlaubt, in dieser typisierenden Weise an Hannah Arendts transatlantische letzte Ruhestätte zu erinnern, wenn ich nicht vorhätte, Martin Heideggers Ort in der Ideen- und Problemgeschichte des zuendegehenden Jahrhunderts aus dem Kontrast zu dieser Ortswahl zu charakterisieren. Ich hätte diesen Hinweis nicht gewagt, wenn ich nicht der Meinung wäre, daß Heideggers Position sofort plastisch erkennbar wird, wenn wir die imaginäre Linie denken, die von dem Grab auf dem amerikanischen Campus zu dem Grab auf dem Meßkircher Friedhof führt. Ich zögere nicht zu behaupten, daß Heideggers Begräbnisanordnungen auch in philosophischer Hinsicht testamentarische Bedeutung besitzen. Wenn sich der Meister aus Deutschland für seine letzte Ruhe keinen anderen Platz wählte als den Kirchhof der dörflichen Kleinstadt, deren Hineingeborener er bleiben wollte – unter einem Grabstein, den kein Kreuz, sondern ein kleiner Stern verziert –, so erscheint darin eine Information, die nur ignoriert, wer die Lektionen, die im Verhalten liegen, von vorneherein nicht wahrhaben will. Man muß es explizit, als wäre es ein Lehrsatz, zur Kenntnis nehmen: Professor Heideggers Grab findet sich nicht an einem Campus, sondern auf einem ländlichen Gottesacker, nicht in seiner Universitätsstadt, sondern in

dem Winkelstädtchen mit dem frommen Namen, nicht in der Nähe der Hörsäle und Bibliotheken, wo der Philosoph gewirkt hatte, sondern nicht weit von den Häusern und Feldern seiner Kindheit, als habe der ordentliche Professor der Philosophie an der hochberühmten Albert-Ludwigs-Universität auch *in extremis* den Umzug in die städtische Welt verweigert.

Ich werde im folgenden eine philosophische Physiognomie des Bewegungskenners Heidegger skizzieren, die von diesem Befund ihren Ausgang nimmt: Der Denker, den viele, ohne Zweifel zu Recht, für einen der Bewegten der Philosophie in diesem abgelaufenen 20. Jahrhundert halten, ist seiner persönlichen Dynamik nach ein Umzugsverweigerer, der nur in der Nähe zu seinen ersten Landschaften bei sich selbst sein kann und der auch als Hochschullehrer nie wirklich die Umsiedlung in die Stadt vollzieht, in der er seinen Lehrstuhl innehatte.

Man sieht, auf welchen Widerspruch diese Diagnose aufmerksam machen möchte. Denn wenn die westliche Philosophie wirklich, wie gelegentlich behauptet wurde, eine Emergenz aus dem Stadtgeist war, Aufbruch der Stadt zur Weltfunktion und Einbruch von Großweltdimensionen in die Lokalseele, wie ist es dann um das theoretische Temperament eines Mannes bestellt, der seine Stadtscheu und seine trotzige Anhänglichkeit an die Geister der ländlichen Welt nie verhehlte? Von wo her redet dieser seltsame Professor, wenn er von seinem Freiburger Lehrstuhl aus den Anspruch erhebt, über die Geschichte und das Verhängnis abendländischer Metaphysik hinauszufragen? Welche Provinz meint Heidegger, wenn er es für einen philosophisch relevanten Akt hält, daß ausgerechnet er in ihr verbleibt, statt Rufen in die Großstadt zu folgen? Gibt es denn eine Provinzwahrheit, von der die weltoffene Stadt nichts weiß? Existiert eine Feldweg- und Hüttenwahrheit, die imstande wäre, die Universitäten mitsamt ihren Hochsprachen und weltmächtigen Diskursen zu unterhöheln?

Auf diese Fragen will ich hier keine Antworten suchen. Si-

cher scheint mir nur: Heidegger ist kein Denker auf der Bühne – zumindest nicht, wenn man von einem alltags-sprachlichen Verständnis dieser Formel ausgeht.¹ Er ist es in einem doppelten Sinn nicht: zum einen nicht, weil Theater und Bühnen in der Stadtreigion und in der städtischen Kultur zu Hause sind, in der politischen Formation also, der gegenüber sich Heidegger, obschon Hochschullehrer, hartnäckig wie ein Besucher vom Land verhält – günstigstenfalls wie ein Botschafter aus einer stadtlosen Gegend oder aus einer Problemgemeinschaft, die nicht im Raum, sondern in der Zeit gegründet ist; zum zweiten nicht, weil jede Bühne, metaphorisch wie real, eine Zentralposition, eine Exponierung an der vorderen Front der Sichtbarkeit impliziert. Das aber ist eine Lage, die Heidegger, selbst auf der Höhe des Ruhms, seiner gesamten mentalen Disposition nach nie im Ernst begehren konnte, weil sein Platz, innerlich wie äußerlich, der eines Randgängers und Mitarbeiters blieb. Er denkt nicht auf der Bühne, sondern in der Kulisse, allenfalls auf der Seitenbühne; oder, auf katholische Verhältnisse angewandt, nicht vor dem Hochaltar, sondern in der Sakristei. Durch Prägungen, die älter sind als sein Denken, ist er zu der Überzeugung gelangt, daß das Sichtbare, Auffällige, in die Mitte Gestellte von der unscheinbaren Vorbereitung durch Helfer hinter der Bühne und auf der Seite lebt. Ein solcher Helfer ist auch er, und das will er sein: ein Wegbereiter, ein Sekundant, einer, der sich einfügt in ein größeres Geschehen – auf keinen Fall, oder doch nur momentan und ungeschickt, der Held im Mittelpunkt der Bühne. Nie ist Heidegger wirklich ein Protagonist, der sich in exemplarischen Kämpfen dem Heldenrisiko, von allen Seiten sichtbar zu sein, aussetzt. Momente der Schein-Ergriffenheit können daran nichts ändern. In ihm wirkt eine verschlossene Kraft, die sich we-

1 Die Wendung verweist auf eine Vortragsreihe, die durch den Südwestfunk Baden-Baden und die Städtischen Bühnen Freiburg in Zusammenarbeit mit dem Institut für soziale Gegenwartsfragen, Freiburg, im Großen Haus der Städtischen Bühnen von 1995 an durchgeführt wurde.

der exhibiert noch erklärt, geschweige denn bekennt und entschuldigt. Er neigte dazu, in Qual und Beschämung zu verstummen, und kein Gott gab ihm zu sagen, wie er leidet.

Mir scheint es wichtig, in allem, was Heideggers geistige Physiognomie anbelangt, die Tätigkeit seines Vaters, der als Mesner diente, in Rechnung zu stellen. Wenn Hugo Ott in seinen biographischen Studien plausibel gemacht hat, daß manches in Heideggers Denken nur als Metastase des südwestdeutschen Altkatholizismus um 1900 verständlich wird, so bleibt dem hinzuzufügen, daß es nicht so sehr ein Priesterkatholizismus, also ein Hochaltar- und Mittelschiffkatholizismus gewesen ist, der Heideggers Habitus geformt hat; es war eher ein Seitenschiffkatholizismus, ein Mesner- und Ministrantenkatholizismus, eine Religiosität des stillen und geltungsbedürftigen Helfers am Rand.

Als einen Denker auf der Bühne könnte man Heidegger nur in einem sehr prekären Sinn bezeichnen, indem man ihm das Phantasma von einem bevorstehenden Ausnahmezustand unterstellt, der ihn zu seiner Bestimmung bringen würde. Man darf das vielleicht tun, wenn man die Vermutung gelten läßt, daß der Mesnersohn nicht anders konnte, als den Tagtraum zu träumen, daß einst – durch einen wundersamen, tief begründeten Umschwung – der dienende Vater sich in den amtierenden Priester verwandeln müsse, so daß von einem nahen, schicksalhaften Tag an alle Macht von der Sakristei ausgehen würde. Man hätte weiter anzunehmen, daß in dem Sohn die Phantasie auftreten mußte, er selbst habe den Ruf, das Erbe des ermächtigten Mesners zu übernehmen. Nur in diesem Sinn ließe sich Heideggers schemenhafte politische Philosophie – vor allem sein linkisches Agieren in der elf Monate währenden Rektoratszeit von 1933 bis 1934 und sein Ministrieren für den Schicksalskanzler im fernen Berlin – als hochamtformiges Denken auf einer phantasmatischen Bühne deuten. Er wäre hierbei, als Mesner an der Macht, zum liturgischen Revolutionär geworden, der einem unerlösten Volk er-

staunlich alte Sakramente spendet – unkatholische Hostien und vorsokratischen Wein. In diesem heterodoxen Ritus würde das bisher Unscheinbare triumphal nach vorn geführt, was Beiwerk war, wäre Hauptsache geworden, der Vorhof verwandelte sich in den Zentralbau, die Sakristei würde zum Hörsaal und der Hörsaal zur logischen Reichskanzlei. Um ein solches Phantasma plausibel zu machen, ist nur eine zusätzliche Unterstellung nötig, die, wie ich meine, einiges für sich hat. Man gewinnt diese durch eine theaterwissenschaftliche Interpretation der katholischen Messe. Demnach sind Messe und Hochamt katholischen Stils Mysterienspiele in typologischer Nachbarschaft und historischer Nachfolge der athenischen Dionysien. Läßt man dies gelten, so erschiene die Messe als die wieder ganz in den Ritus zurückgenommene Tragödie, der entdramatisierte Bocksgesang – statisch und ohne Ausdrucksaspekt, zum Anschwellen ebenso ungeeignet wie zum Abschwellen. Im Licht dieser Analogie wird begreiflich, warum es nie zur Entfaltung der Messe in eine katholische Theaterreligion kommen konnte: Der Katholizismus schreckte vor der Einführung des zweiten Schauspielers in die Messe zurück – er fand nie die Kraft, die kühne Neuerung des Aischylos zu wiederholen, nach der sich die dramatische Genialität der griechischen Theaterautoren, die damals die *theólogoí* hießen, erst Bahn zu brechen vermochte. Der Bocksgesang, katholisch, mußte priesterzentriert und hierarchisch bleiben, er konnte von der Monarchie des ersten Schauspielers in der Messe nicht lassen, kein zweites Individuum löste sich aus dem Chor. So liegt auf der Hand, weshalb der Katholizismus den Übergang vom Meßdrama zur Kathedraltheaterkultur versäumte – vielleicht zum Schaden der europäischen Zivilisation im ganzen. Wenn es nun zutrifft, daß Heidegger halbbewußt und unbewußt Anstalten dazu traf, von der Sakristei aus den Altarraum zu übernehmen, um einen ungeheuren Mesner neben den ausgehöhlten Priester zu stellen, einen Denk-Mesner, der zugleich das Rektorat einer