

Theodor W. Adorno

Jargon der Eigentlichkeit Zur deutschen Ideologie

Geschrieben 1962-64

Für Fred Pollock zum 22. Mai 1964

Il est plus facile d'élever un temple que d'y faire descendre l'objet du culte.

Samuel Beckett, L'innommable

In den frühen zwanziger Jahren plante eine Anzahl von Leuten, die mit Philosophie, Soziologie und auch der Theologie sich beschäftigten, eine Zusammenkunft. Die meisten von ihnen hatten von einem zum anderen Bekenntnis hinübergewechselt; gemeinsam war ihnen der Nachdruck auf neuerworbener Religion, nicht diese selbst. Sie alle waren unzufrieden mit dem damals an Universitäten noch dominierenden Idealismus. Philosophie bewog sie dazu, aus Freiheit und Autonomie, positive Theologie, wie es schon bei Kierkegaard heißt, zu wählen. Weniger indessen ging es ihnen um das bestimmte Dogma, den Wahrheitsgehalt von Offenbarung, als um Gesinnung. Ein Freund, den die Sphäre damals anzog, wurde zu seinem leisen Verdruss nicht eingeladen. Er sei, so bedeutete man ihm, nicht eigentlich genug. Denn er zögerte vorm Kierkegaardschen Sprung; argwöhnte, Religion, die aus autonomem Denken beschworen wird, unterstelle dadurch sich diesem und negiere sich als das Absolute, das sie doch dem eigenen Begriff nach sein will. Die Vereinigten waren anti-intellektuelle Intellektuelle. Sie bestätigten sich ihr höheres Einverständnis dadurch, daß sie einen, der nicht derart sich bekannte, wie sie es sich gegenseitig bezeugten, aussperrten. Was sie geistig verfochten, buchten sie als ihr Ethos, wie wenn es den inneren Rang eines Menschen erhöhte, daß er einer Lehre vom Höheren anhängt; wie wenn in den Evangelien nichts gegen die Pharisäer stünde. Noch vierzig Jahre später verließ ein pensionierter Bischof die Tagung einer Evangelischen Akademie, weil ein geladener Referent die Möglichkeit sakraler Musik heute bezweifelte. Auch er fühlte davon sich entbunden oder war davor gewarnt, mit solchen sich einzulassen, die nicht unterschreiben: als hätte der kritische Gedanke kein objektives Fundament, sondern wäre subjektive Verfehlung. Menschen seines Typus vereinigen die Neigung, sich, nach Borchardts Worten, ins Rechte zu setzen, mit der Angst, ihre Reflexion zu reflektieren, als glaubten sie sich selber nicht ganz. Sie wittern heute wie damals die Gefahr, das, was sie das Konkrete nennen, an die ihnen verdächtige Abstraktion wiederum zu verlieren, die aus den Begriffen nicht ausgemerzt werden kann. Konkretion dünkt ihnen durchs Opfer verheißen, zunächst einmal das intellektuelle. Ketzer taufte den Kreis die Eigentlichen. 'Sein und Zeit' war damals längst noch nicht erschienen. Wie Heidegger in dem Werk Eigentlichkeit schlechthin, existentialontologisch, als fachphilosophisches Stichwort einführt, so hat er energisch in Philosophie gegossen, wofür die Eigentlichen minder theoretisch eifern, und dadurch alle gewonnen, die auf jene vag ansprechen. Entbehrlich wurden durch ihn konfessionelle Zumutungen. Sein Buch erlangte seinen Nimbus, weil es als einsichtig beschrieb, als gediegen verpflichtend vor Augen stellte, wohin es den dunklen Drang der intelligentsia vor 1933 trieb. Zwar hallt bei ihm und allen, die seiner Sprache folgten, abgeschwächt der theologische Klang bis heute nach. Denn in die Sprache sind die theologischen Süchte jener Jahre eingesickert, weit über den Umkreis derer hinaus, die damals sich als Elite aufwarfen. Unterdessen aber gilt das Geweihte der Sprache von Eigentlichen eher dem Kultus der Eigentlichkeit als dem christlichen, auch wo sie, aus temporärem Mangel an anderer verfügbarer Autorität, diesem sich angleichen. Vor allem besonderen Inhalt modelt ihre Sprache den Gedanken so, daß er dem Ziel von Unterwerfung sich anbequemt, selbst dort, wo er ihm zu widerstehen meint. Die Autorität des Absoluten wird gestürzt von verabsolutierter Autorität. Der Faschismus war nicht bloß die Verschönerung, die er auch war, sondern entsprang in einer mächtigen gesellschaftlichen Entwicklungstendenz. Die Sprache gewährt ihm Asyl; in ihr äußert das fortschwellende Unheil sich so, als wäre es das Heil.

In Deutschland wird ein Jargon der Eigentlichkeit gesprochen, mehr noch geschrieben, Kennmarke vergesellschafteten Erwähltheits, edel und anheimelnd in eins; Untersprache als Obersprache. Er erstreckt sich von der Philosophie und Theologie nicht bloß Evangelischer Akademien über die Pädagogik, über Volkshochschulen und Jugendbünde bis zur gehobenen Redeweise von Deputierten aus Wirtschaft und Verwaltung. Während er überfließt von der Präntion tiefen menschlichen Angerührtseins, ist er unterdessen so standardisiert wie die Welt, die er offiziell verneint; teils infolge seines Massenerfolgs, teils auch weil er seine Botschaft durch seine pure Beschaffenheit automatisch setzt und sie dadurch abspermt von der Erfahrung, die ihn beseelen soll. Er verfügt über eine bescheidene Anzahl signalhaft einschnappender Wörter. Eigentlichkeit selbst ist dabei nicht das vordringlichste; eher beleuchtet es den Äther, in dem der Jargon gedeiht, und die Gesinnung, die latent ihn speist. Als Modell reichen fürs erste existentiell, »in der Entscheidung«, Auftrag, Anruf, Begegnung, echtes Gespräch, Aussage, Anliegen, Bindung aus; der Liste ließen nicht wenige unterterminologische Termini verwandten Tones sich hinzufügen. Einige, wie das im Grimmschen Wörterbuch nachgewiesene Anliegen, das noch Benjamin unschuldig benutzte, haben derart erst sich gefärbt, seitdem sie in jenes Spannungsfeld - auch dies Wort ist zuständig - hineingerieten. Kein Index verborum prohibitorum, marktgängiger Edelsubstantive, ist denn auch anzulegen, sondern ihrer Sprachfunktion im Jargon nachzugehen. Edelsubstantive sind durchaus nicht alle seine Worte; zuweilen greift er auch banale auf, hält sie in die Höhe und bronziert sie, nach dem faschistischen Brauch, der das Plebiszitäre und Elitäre weise mixt. Dichter der Neuromantik, die am Erlesenen

sich vollsogen wie George und Hofmannsthal, schrieben ihre Prosa keineswegs im Jargon; dagegen manche ihrer Agenten, wie Gundolf. Die Worte werden zu solchen des Jargons erst durch die Konstellation, die sie verleugnen, durch die Gebärde der Einzigkeit jedes einzelnen davon. Was das singuläre Wort an Magie verlor, wird ihm gleichwie durch Maßnahmen, dirigistisch angeschafft. Die Transzendenz des Einzelworts ist eine zweite, fabrikmäßig gelieferte: Wechselbalg der verlorenen. Bestandstücke der empirischen Sprache werden in ihrer Starrheit manipuliert, als wären sie solche einer wahren und geoffenbarten; die empirische Umgänglichkeit der sakralen Worte täuscht dem Sprecher und dem Hörer Leibnähe vor. Der Äther wird mechanisch verspritzt; die atomistischen Worte, ohne daß sie verändert wären, aufgeputzt. Durch das vom Jargon so genannte Gefüge erlangen sie vor diesem den Vorrang. Der Jargon, objektiv ein System, benutzt als Organisationsprinzip die Desorganisation, den Zerfall der Sprache in Worte an sich. Manche von ihnen mögen in anderer Konstellation ohne Blinzeln nach dem Jargon verwendet werden; »Aussage«, wo man prägnant, in der Erkenntnistheorie, den Sinn prädikativer Urteile bezeichnet, »eigentlich« - freilich bereits mit Vorsicht-, auch als Adjektiv, wo Essentielles von Akzidentellem unterschieden, »uneigentlich«, wo Gebrochenes gemeint ist, Ausdruck, der nicht unmittelbar dem Ausgedrückten angemessen sei; »Radioübertragungen traditioneller, in Kategorien der lebendigen Aufführung konzipierter Musik sind grundiert vom Gefühl des Als ob, des Uneigentlichen«[1]. »Uneigentlich« steht dabei kritisch, in bestimmter Negation eines Scheinhafte. Der Jargon jedoch operiert Eigentlichkeit, oder ihr Gegenteil, aus jedem solchen einsichtigen Zusammenhang heraus. - Gewiß wäre keiner Firma das Wort Auftrag vorzurechnen, wo ihr einer erteilt wird. Aber derlei Möglichkeiten bleiben eng und abstrakt. Wer sie überspannt, steuert einer blank nominalistischen Sprachtheorie zu, der die Worte austauschbare Spielmarken sind, unberührt von Geschichte. Diese wandert jedoch in jedes Wort ein und entzieht ein jedes der Wiederherstellung vermeintlichen Ursinns, dem der Jargon nachjagt. Was Jargon sei und was nicht, darüber entscheidet, ob das Wort in dem Tonfall geschrieben ist, in dem es sich als transzendent gegenüber der eigenen Bedeutung setzt; ob die einzelnen Worte aufgeladen werden auf Kosten von Satz, Urteil, Gedachtem. Demnach wäre der Charakter des Jargons überaus formal: er sorgt dafür, daß, was er möchte, in weitem Maß ohne Rücksicht auf den Inhalt der Worte gespürt und akzeptiert wird durch ihren Vortrag. Das vorbegriffliche, mimetische Element der Sprache nimmt er zugunsten ihm erwünschter Wirkungszusammenhänge in Regie. »Aussage« etwa will darin glauben machen, die Existenz des Redenden teile sich zugleich mit der Sache mit und verleihe dieser ihre Würde; ohne diesen Überschuß des Redenden, läßt er durchblicken, wäre die Rede schon uneigentlich, die reine Rücksicht des Ausdrucks auf die Sache ein Sündenfall. Demagogischen Zwecken ist dies Formale günstig. Der des Jargons Kundige braucht nicht zu sagen, was er denkt, nicht einmal recht es zu denken: das nimmt der Jargon ihm ab und entwertet den Gedanken. Eigentlich: kernig sei, daß der ganze Mensch rede. Dabei geschieht, was der Jargon selbst stilisiert ins »Sich ereignen«. Kommunikation schnappt ein und wirbt für eine Wahrheit, die durchs prompte kollektive Einverständnis eher verdächtig sein müßte. Die Gestimmtheit des Jargons hat etwas von Augurenernst, beliebig verschworen mit jeglichem Geweihten.

Daß die Jargonworte, unabhängig vom Kontext wie vom begrifflichen Inhalt, klingen, wie wenn sie ein Höheres sagten, als was sie bedeuten, wäre mit dem Terminus Aura zu bezeichnen. Kaum zufällig hat Benjamin ihn eingeführt im gleichen Augenblick, da, was er darunter dachte, seiner eigenen Theorie zufolge der Erfahrung zerging[2]. Sakral ohne sakralen Gehalt, gefrorene Emanationen, sind die Stichwörter des Jargons der Eigentlichkeit Verfallsprodukte der Aura. Diese paart sich mit einer Unverbindlichkeit, die sie inmitten der entzauberten Welt disponibel oder, wie es wohl in paramilitärischem Neudeutsch hieße, einsatzbereit macht. Die Dauerrüge wider die Verdinglichung, die der Jargon darstellt, ist verdinglicht. Auf ihn paßt Richard Wagners gegen schlechte Kunst gerichtete Definition des Effekts als Wirkung ohne Ursache. Wo der heilige Geist ausging, redet man mit mechanischen Zungen. Das suggerierte und nichtvorhandene Geheimnis aber ist öffentlich. Wer es nicht hat, braucht nur zu reden, als ob er es hätte, und als hätten die anderen es nicht. Die expressionistische Formel »Jeder Mensch ist auserwählt«, die in einem Drama des von den Nationalsozialisten ermordeten Paul Kornfeld steht, taugt nach Abzug des falschen Dostojewsky zur ideologischen Selbstbefriedigung eines von der gesellschaftlichen Entwicklung bedrohten und erniedrigten Kleinbürgertums. Daraus, daß es mit jener Entwicklung real so wenig wie geistig mitkam, leitet es seine Begnadung her, die von Ursprünglichkeit. Nietzsche lebte nicht lange genug, um vorm Jargon der Eigentlichkeit sich zu ekeln: er ist im zwanzigsten Jahrhundert das deutsche Ressentiment-Phänomen par excellence. Das »es riecht nicht gut« Nietzsches wäre erst angesichts der seltenen Badefeste des heilen Lebens ganz zu dem Seinen gekommen: »Der Sonntag beginnt eigentlich schon am Sonnabend-Abend. Wenn der Handwerker seine Werkstatt aufräumt, wenn die Hausfrau das ganze Haus in einen sauber glänzenden Zustand versetzt hat und sogar noch vor dem Haus die Straße gefegt und von dem in der Woche angesammelten Schmutz befreit wird, wenn zum Schluß auch noch die Kinder gebadet werden, auch die Erwachsenen in einer gründlichen Reinigung den Staub der Woche von sich abspülen und die neue Kleidung schon bereit liegt - wenn das alles in einer ländlichen Ausführlichkeit und Bedächtigkeit besorgt wird, dann zieht eine tiefbeglückende Stimmung des Ausruhns bei den Menschen ein.«[3] Unablässig blähen sich Ausdrücke und Situationen eines meist nicht mehr existenten Alltags auf, als wären sie ermächtigt und verbürgt von einem Absoluten, das Ehrfurcht verschweigt. Während die Gewitzigten sich scheuen, auf Offenbarung sich zu berufen, veranstalten sie autoritätssüchtig die Himmelfahrt des Wortes über den Bereich des Tatsächlichen, Bedingten und Anfechtbaren hinaus, indem sie es, auch im Druck, aussprechen, als wäre der Segen von oben in ihm selber unmittelbar mitkomponiert. Das Oberste, das zu denken wäre und das dem Gedanken widerstrebt, verschandelt der Jargon, indem er sich aufführt, als ob er es - »je schon«, würde er sagen - hätte. Was Philosophie möchte; ihr Eigentümliches, um dessentwillen ihr die Darstellung wesentlich ist, bedingt, daß all ihre Worte mehr sagen, als jedes sagt. Das schlachtet die Technik des Jargons aus. Die Transzendenz der Wahrheit über die Bedeutung der einzelnen Worte und Urteile wird von ihm den Worten als ihr unwandelbarer Besitz zugeschlagen, während jenes Mehr allein in der Konstellation, vermittelt sich bildet. Philosophische Sprache geht, ihrem Ideal nach, hinaus über das, was sie sagt, vermöge dessen, was sie sagt, im Zug des Gedankens. Sie transzendiert dialektisch, indem in

ihr der Widerspruch von Wahrheit und Gedanken sich seiner selbst bewußt und damit seiner mächtig wird. Zerstörend beschlagnahmt der Jargon solche Transzendenz, überantwortet sie seinem Klappern. Was die Worte mehr sagen als sie sagen, wird ihnen ein für allemal als Ausdruck zugeschanzt, Dialektik abgebrochen; die von Wort und Sache ebenso wie die innersprachliche zwischen den Einzelworten und ihrer Relation. Urteilslos, ungedacht soll das Wort seine Bedeutung unter sich lassen. Dadurch soll die Wirklichkeit jenes Mehr gestiftet sein, wie zum Hohn auf die mystische Sprachspekulation, an die zu erinnern der Jargon, grundlos stolz auf seine Schlichtheit, sich hütet. In ihm verschwimmt die Differenz zwischen dem Mehr, nach dem die Sprache tastet, und dessen Ansichsein. Heuchelei wird zum Apriori: alltägliche Sprache jetzt und hier gesprochen, als wäre sie die heilige. Dieser könnte eine profane sich nähern nur durch Distanz vom Ton des Heiligen, nicht durch Nachahmung. Blasphemisch frevelt daran der Jargon. Bekleidet er die Worte fürs Empirische mit Aura, so trägt er dafür philosophische Allgemeinbegriffe und Ideen wie die des Seins so dick auf, daß ihr begriffliches Wesen, die Vermittlung durchs denkende Subjekt, unter der Deckfarbe verschwindet: dann locken sie als Allerkonkretestes. Transzendenz und Konkretion schillern; Zweideutigkeit ist das Medium einer sprachlichen Haltung, deren Lieblingsphilosophie jene verdammt[4].

Aber das Unwahre überführt sich seiner selbst im Geschwollenen. Einer schrieb nach langer Trennung, er sei existentiell gesichert; es bedurfte einiger Überlegung, um herauszufinden, daß für ihn finanziell hinlänglich gesorgt sei. Ein für internationale Diskussionen, wozu immer sie gut sein mögen, vorgesehene Zentrum nennt sich Haus der Begegnungen; das sichtbare Haus, festgemauert in der Erden, wird zur Weihestätte durch die Veranstaltungen, die dadurch Diskussionen überlegen sein sollen, daß sie zwischen existierenden lebendigen Menschen sich ereignen, die schließlich doch auch ebensogut diskutieren könnten und, solange sie sich nicht umbringen, schwer etwas anderes vermögen als zu existieren. Wichtig soll vor allem Inhalt die Beziehung zum andern sein; dazu ist dem Jargon das abgeschabte Gemeinschaftsethos der Jugendbewegung gut genug, Zensur darüber, daß weder etwas weiter reiche als die Nase des Redenden noch über die Kapazität der neuerdings so genannten Partner hinaus. Der Jargon bündigt Engagement zur festen Einrichtung und bestärkt überdies die subalternsten Redenden in der Selbstachtung: sie seien schon etwas, weil aus ihnen ein jemand spricht, auch wo er ganz nichtig ist. Die mitschwingende Weisung des Jargons, ihr Gedanke solle nicht zu sehr sich anstrengen, weil er sonst die Gemeinschaft verletze, wird ihnen auch noch zur Garantie höherer Bewährung. Unterschlagen ist, daß die Sprache selbst bereits jenen ganzen Menschen, das je redende Einzelsubjekt, vermöge ihrer Allgemeinheit und Objektivität verneint: erst einmal geht sie auf Kosten des Soseins der Individuen. Durch das Gebaren aber, der ganze Mensch rede und nicht der Gedanke, spiegelt der Jargon als »zuhandene« Kommunikationsweise vor, er wäre vor entmenslichter Massenkommunikation gefeit; gerade das empfiehlt ihn dem enthusiastischen Einverständnis aller. Wer so hinter seinen Worten steht, wie diese es mimen, ist sicher vorm Verdacht dessen, was er im gleichen Augenblick tut: daß er für andere redet und um ihnen etwas aufzuschwatzen. Für sein Alibi sorgt das Wort Aussage, vollends, wo das »echt« sich anhängt. Es will durch sein Prestige jenem Für andere die Gediegenheit eines An sich zuspieren. Wo alles Kommunikation ist, sei diese besser als Kommunikation. Denn der verhimmelte Mensch, der vor nicht langer Zeit das Wort Himmelfahrtskommando erfand, ist dem Jargon ebenso Seinsgrund wie Adressat der Aussage, ohne daß beides sich unterscheiden ließe. Oft auch klebt am Wort Aussage das Attribut »gültig«; offenbar, weil die nachdrückliche Erfahrung, auf die das Wort pocht, von jenen gar nicht mehr vollzogen wird, die um jenes Anspruchs willen es begünstigen. Es bedarf eines Lautverstärkers. »Aussage« möchte anmelden, daß ein Gesagtes aus der Tiefe des redenden Subjekts komme, dem Fluch der Oberflächenverständigung entrückt sei. Aber zugleich verummmt sich in der Aussage das kommunikative Unwesen. Spricht einer, so soll das, dank des erhobenen Wortes Aussage, schon Zeichen von Wahrheit sein, als ob Menschen nicht vom Unwahren ergriffen werden, nicht für baren Unsinn das Martyrium erleiden könnten. Diese Verschiebung verurteilt die Aussage, sobald sie eine sein will, vor allem Inhalt zur Lüge. Wegen ihrer subjektiven Zuverlässigkeit soll an ihr der Vernehmende etwas haben. Das jedoch ist der Warenwelt entlehnt; die Forderung des Konsumenten, auch Geistiges müsse, wider seinen eigenen Begriff, nach ihm sich richten. Jene Mahnung an den Geist durchherrscht schweigend das gesamte Klima des Jargons. Das reale und vergebliche Bedürfnis nach Hilfe soll vom bloßen Geist befriedigt werden mit Trost ohne Eingriff. Das Gefasel von der Aussage ist die komplementäre Ideologie zu dem Verstummen, zu welchem die Ordnung diejenigen verhält, die nichts über sie vermögen und deren Appell darum vorweg hohl ist. Was aber kritisch dem Zustand absagt, wurde von Deutschen in Amt und Würden als »ohne Aussagewert« abgewertet. Nicht zuletzt wird mit der Aussage auf die neue Kunst geschlagen; ihre Widerspenstigkeit gegen herkömmlich mitteilbaren Sinn gleichwie von höherer Werte getadelt von solchen, deren ästhetisches Bewußtsein nicht mitkam. Fügt man der Aussage »gültig« hinzu, so läßt sich je Geltendes, Abgestempeltes als metaphysisch ermächtigt unterschieben. Die Formel erspart Besinnung auf die von ihr mitgeschleifte Metaphysik ebenso wie die übers Ausgesagte. Der Begriff der Aussage erscheint bei Heidegger als nichts Geringeres denn als Konstituens des Da[5].

Die hinter dem Jargon waltende These von der Ich-Du-Beziehung als dem Ort der Wahrheit schwärzt deren Objektivität als dinghaft an und wärmt insgeheim den Irrationalismus auf. Als solche Beziehung wird Kommunikation zu jenem Überpsychologischen, das sie einzig durchs Moment der Objektivität des Kommunizierten wäre; am Ende Dummheit zum Stifter der Metaphysik. Seitdem Martin Buber den Kierkegaardschen Begriff des Existentiellen von dessen Christologie abspaltete und zu einer Haltung schlechthin frisierte, herrscht die Neigung, den metaphysischen Gehalt vorzustellen als an die sogenannte Beziehung von Ich und Du gebunden. Er wird an die Unmittelbarkeit des Lebens überwiesen, Theologie festgemacht an Bestimmungen der Immanenz, die ihrerseits wieder durch Erinnerung an Theologie mehr sein wollen, virtuell schon wie die Worte des Jargons. Nicht weniger wird dabei fortgezaubert als die Schwelle von Natur und Übernatur. Weihevoll erheben bescheidenere Eigentliche vorm Tod die Augen, aber ihr geistiges Benehmen,

vergaßt ins Lebendige, unterschlägt ihn. Aus Theologie wird der Stachel entfernt, ohne den Erlösung nicht gedacht werden konnte. Nach deren Begriff ging nichts Natürliches unverwandelt durch den Tod hindurch, kein Von Mensch zu Mensch ist jetzt und hier die Ewigkeit und gewiß kein Von Mensch zu Gott, das diesem gleichsam auf die Schulter klopfte. Der Existentialismus Buberschen Stils zieht daraus, daß spontane Beziehungen zwischen Menschen nicht auf dinghafte Pole zu bringen sind, in umgekehrter analogia entis seine Transzendenz. Er bleibt die Lebensphilosophie, aus der er geistesgeschichtlich hervorging und der er absagte: überhöht die Dynamik des Sterblichen in das unsterbliche Teil. So wird Transzendenz menschlich näher gebracht. Vollends im Jargon: er ist die Wurlitzer-Orgel des Geistes. In ihm muß jene auf Band eingesprochene und nach Bedarf abzuspulende Predigt aus Huxleys Brave New World verfaßt sein, die mit hoher sozialpsychologischer Wahrscheinlichkeit aufrührerische Massen, falls sie je noch einmal sich zusammenrotten sollten, durch eingeplante Ergriffenheit zur Raison bringt. Wie die Wurlitzer-Orgel das Vibrato, musikalisch einst Träger subjektiven Ausdrucks, für Reklamezwecke vermenschlicht, indem es mechanisch in den mechanisch hervorgebrachten Ton nachträglich eingelegt wird, so liefert der Jargon den Menschen Schnittmuster des Menschseins, das ihnen die unfreie Arbeit ausgetrieben hat, wenn anders Spuren davon einmal verwirklicht gewesen sein sollten. Heidegger hat die Eigentlichkeit wider Man und Gerede statuiert, ohne darüber sich zu täuschen, daß zwischen den beiden Typen des von ihm als Existentialien Abgehandelten kein vollkommener Sprung herrscht, ja daß sie aus ihrer eigenen Dynamik ineinander übergehen. Nicht aber hat er vorausgesehen, daß das von ihm Eigentlichkeit Benannte, einmal Wort geworden, der gleichen Anonymität der Tauschgesellschaft zuwächst, gegen welche Sein und Zeit aufbegehrt. Der Jargon, der in Heideggers Phänomenologie des Geredes einen Ehrenplatz verdiente, qualifiziert die Adepten, nach ihrer Meinung, ebenso als untrivial und höheren Sinnes, wie er den stets noch schwärenden Verdacht der Wurzellosigkeit beschwichtigt.

In Berufsgruppen, die, wie das so heißt, geistige Arbeit verrichten, zugleich aber unselbständig und abhängig sind oder wirtschaftlich schwach, ist der Jargon Berufskrankheit. Bei solchen Gruppen tritt zur allgemein gesellschaftlichen eine spezifische Funktion hinzu. Ihre Bildung und ihr Bewußtsein hinken vielfach hinter jenem Geist her, mit dem sie nach gesellschaftlicher Arbeitsteilung befaßt sind. Durch den Jargon möchten sie den Abstand ausgleichen; ebenso als Teilhaber piekfeiner Kultur sich empfehlen - ihnen klingen noch die Ladenhüter modern - wie als Individuen eigenen Wesens: die Argloseren unter ihnen mögen das unverdrossen, mit einem Ausdruck des Kunstgewerbes, dem der Jargon nicht Weniges entlehnte, immer noch persönliche Note nennen. Die Stereotypen des Jargons versichern subjektive Bewegtheit. Sie scheinen zu garantieren, daß man nicht tue, was man doch tut, indem man sie in den Mund nimmt: mitblökt; man habe es sich selber, als unverwechselbar Freier, errungen. Das formale Gehabe von Autonomie ersetzt deren Inhalt. Hochtrabend Bindung getauft, wird er heteronom entlehnt. Was in der Kulturindustrie die Pseudo-Individualisierung besorgt, das besorgt bei ihren Verächtern der Jargon. Er ist das deutsche Symptom fortschreitender Halbbildung; wie erfunden für solche, die sich als geschichtlich verurteilt oder wenigstens absinkend empfinden, aber vor ihresgleichen und sich selber als inwendige Elite sich gerieren. Sein Gewicht ist nicht darum zu unterschätzen, weil nur eine schmale Gruppe ihn schreibt. Ihn sprechen ungezählte leibhaftige Menschen, von jenem Studenten, der im Examen über die echte Begegnung sich ergeht, bis zum Pressereferenten eines Bischofs, der fragt: Glauben Sie, daß Gott nur die Vernunft anspricht? Ihre unmittelbare Rede empfangen sie nach einem Verteiler. In den theologischen Gesprächen der Studenten des Doktor Faustus, Auerbachs Keller von 1945, erriet Thomas Mann, der kaum mehr Gelegenheit hatte, die Bräuche der neudeutschen Sprache zu beobachten, mit exakter Ironie das meiste; freilich gab es wohl schon vor 1933 einschlägige Modelle, nur ist erst nach dem Krieg, als die NS-Sprache unerwünscht ward, der Jargon allgegenwärtig geworden. Seitdem waltet zwischen dem Geschriebenen und dem Gesprochenen die innigste Wechselwirkung; so wird man gedruckten Jargon lesen können, der unverkennbar die Radiostimmen nachahmt, die es ihrerseits von den Schriftwerken der Eigentlichkeit haben. Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit sind schaudervoll durcheinander vermittelt; weil man diese synthetisch zubereitet, ist das Vermittelte zur Spottgestalt des Natürlichen geworden. Der Jargon kennt keine primären und sekundären Gemeinschaften mehr; auch keine Parteien. Diese Entwicklung hat ihre reale Basis. Was Kracauer 1930 als Angestelltenkultur diagnostizierte, der institutionelle und psychologische Überbau, der damals den unmittelbar mit dem Absturz bedrohten Stehkragenproletariern vormachte, sie seien etwas Besseres, und sie dadurch bei der bürgerlichen Stange hielt, ist unterdessen, in der lang andauernden Konjunktur, zur universalen Ideologie einer Gesellschaft geworden, die sich als einiges Volk von Mittelständlern verkennt und das von einer Einheitsprache sich bestätigen läßt, der für Zwecke des kollektiven Narzißmus der Jargon der Eigentlichkeit hochwillkommen ist; nicht nur denen, die ihn reden, sondern dem objektiven Geist. Der Jargon bekundet Zuverlässigkeit fürs Allgemeine durch eine vom Allgemeinen gestempelte Besonderung bürgerlicher Herkunft: der vorschriftsmäßig wählerische Klang scheint der von einem selber. Der wichtigste Vorteil ist der des Leumundszeugnisses. Ganz gleich, was sie sagt, die Stimme, die so schwingt, unterzeichnet einen Sozialvertrag. Ehrfurcht vor jenem Seienden, das da mehr sei, als es ist, schlägt alles Unbotmäßige nieder. Zu verstehen gegeben wird, das sich Ereignende sei zu tief, als daß die Sprache das Gesagte entweihete, indem sie es sagt. Die reinen Hände verschmähen es, an geltenden Eigentums- und Herrschaftsverhältnissen etwas zu ändern; der Klang macht das verächtlich wie Heidegger das bloß Ontische. Wer den Jargon plappert, auf den kann man sich verlassen; man trägt ihn im Knopfloch anstelle derzeit nicht reputabler Parteiabzeichen. Der pure Ton trieft von Positivität, ohne daß er dazu sich herablassen müßte, für allzu Vorbelastetes zu plädieren; selbst dem längst sozialisierten Ideologieverdacht entschlüpft man. Glücklicherweise überwindet im Jargon die Zweiteilung zwischen Zersetzendem und Aufbauendem, mit welcher der Faschismus den kritischen Gedanken abschnitt. Zum Verdienst einer Sache wird es bereits, überhaupt da zu sein, im Schutz des Doppelsinns von positiv: daseiend, gegeben; und bejahenswert. Positiv und negativ werden diesseits lebendiger Erfahrung vergegenständlicht, als gälten sie vor aller Erwägung; als bestimmte nicht erst der Gedanke, was positiv oder negativ sei; und als wäre nicht die Bahn solcher Bestimmung selber die der Negation. Der Jargon säkularisiert die deutsche Bereitschaft, den Menschen ein

positives Verhältnis zur Religion unvermittelt als Positivum anzurechnen, auch wenn ihre Religion zergangen und als unwahr durchschaut ist. Die ungeminderte Irrationalität der rationalen Gesellschaft ermuntert dazu, Religion zum Selbstzweck ohne Rücksicht auf ihren Gehalt zu erküren, als bloße Gesinnung, schließlich als Beschaffenheit von Subjekten, auf Kosten von Religion selbst. Man muß nur ein gläubiger Mensch sein, einerlei, woran man glaubt. Solche Irrationalität hat die Funktion von Kitt. Der Jargon der Eigentlichkeit ererbt sie, kindisch in der Manier lateinischer Lesebücher, welche die Vaterlandsliebe an sich preisen, die *virī patriae amantes*, auch wenn das jeweilige Vaterland die äußersten Schandtaten deckt. Sonnemann hat das Phänomen beschrieben: als das »Nichtloswerden können einer Wohlgesinntheit, die partout die 'Ordnung' verteidigt - ja eine sogar noch, 'innerhalb derer alle diese Dinge nicht in Ordnung sind': was für Dinge? Nach der Logik des Satzes dürften es nur akzidentelle sein, statt dessen sind es denkbar essentielle; 'vergiftende Abgase', 'drückende Tabus', 'Unaufrichtigkeit', 'Ressentiments', 'versteckte Hysterie auf allen Seiten'. Was bleibt dann von der Ordentlichkeit der Ordnung? Offenbar müßte sie erst hergestellt werden.«^[6] Wohlgesinntheit ist eins mit Vorentschiedenheit; das Affirmative, Heilsame verdoppelt den Bann des Unheils. Der Jargon geleitet zur positiven Lebenseinstellung der Spießbürger aus Heiratsofferten; verlängert anspruchsvoller die ungezählten Veranstaltungen, die den Menschen ein Leben, das ihnen sonst widerwärtig würde und dem sie sich auch nicht gewachsen fühlen, schmackhaft machen wollen. Daß Religion ins Subjekt gerutscht, in Religiosität sich verwandelt hat, liegt im historischen Zug. Abgestorbene Zellen von Religiosität inmitten des Säkularen aber werden zum Gift. Anstatt daß die alte Kraft, von der nach Nietzsches Einsicht alles zehrt, rückhaltlos ins Profane einging, bewahrt sie sich unreflektiert und erhebt die Beschränkung, die vor Reflexion zurückzuckt, zur Tugend.

Im Lob der Positivität sind alle des Jargons Kundigen von Jaspers abwärts miteinander einig. Einzig der umsichtige Heidegger vermeidet allzu offenherzige Affirmation um ihrer selbst willen und erfüllt sein Soll indirekt, durch den Ton beflissener Echtheit. Jaspers aber schreibt ungeniert: »Wahrhaft kann in der Welt nur bleiben, wer aus einem Positiven lebt, das er in jedem Fall nur durch Bindung hat.«^[7] Ergänzt wird das: »Nur wer frei sich bindet, ist dagegen gefeit, verzweifelt gegen sich selbst zu revoltieren.«^[8] Seine Existentialphilosophie hat sich zwar den illusionslos in die Brust sich werfenden Max Weber als Schutzpatron erwählt. Dennoch hat er's mit der Religion, gleichviel welcher, wofern sie nur einmal vorhanden ist, da sie die benötigte Bindung gewähre oder sei, unbekümmert um ihre Vereinbarkeit mit der Vorstellung ungegängerter Philosophie, die Jaspers sich wie ein Vorrecht reserviert: »Wer zwar der Transzendenz in Gestalt solchen Glaubens treu ist, sollte nie angegriffen werden, sofern er nicht intolerant wird. Denn im Glaubenden kann nur zerstört werden; er kann vielleicht dem Philosophieren offen sein und die auch ihm gehörende Schwere eines dem menschlichen Dasein unabnehmbaren Zweifels wagen, doch er hat die Positivität eines Seins in geschichtlicher Gestalt als Ausgang und Maß, die ihn unersetzbar zu sich bringen. Von diesen Möglichkeiten sprechen wir nicht.«^[9] Als der autonome Gedanke sich noch seine humane Verwirklichung zutraute, verfuhr er weniger human. Je weniger indessen Philosophen von Philosophie angekränkt sind, desto unbefangener lassen sie die Katze aus dem Sack, an dem die Prominenten gleich Nornen weben. Sätze von O. F. Bollnow lauten: »Darum scheint es besonders bedeutsam, daß sich in der Dichtung, vor allem in der Lyrik der letzten Jahre nach all den Erfahrungen des Schreckens ein neues Gefühl der Seinsbejahung abzuzeichnen beginnt, eine freudige und dankbare Zustimmung zum eignen Dasein des Menschen, so wie es ist, und zur Welt, wie sie ihm begegnet. Insbesondere auf zwei dieser Dichter soll hier kurz hingewiesen werden: auf Rilke und auf Bergengruen. Bergengruens letzter Gedichtband 'Die heile Welt' (München 1950, S. 272) schließt mit dem Bekenntnis: 'Was aus Schmerzen kam, war Vorübergang. Und mein Ohr vernahm nichts als Lobgesang'. Es ist also ein Gefühl dankbarer Zustimmung zum Dasein. Und Bergengruen ist bestimmt kein Dichter, dem man einen billigen Optimismus nachsagen könnte. Er berührt sich in diesem Gefühl einer tiefen Dankbarkeit mit Rilke, der am Abschluß seines Weges ebenfalls sagen kann: 'Alles atmet und dankt. O ihr Nöte der Nacht, wie ihr spurlos versankt'.«^[10] Der Band von Bergengruen ist nur ein paar Jahre jünger als die Zeit, da man Juden, die man nicht gründlich genug vergast hatte, lebend ins Feuer warf, wo sie das Bewußtsein wiederfanden und schrien. Der Dichter, dem man bestimmt keinen billigen Optimismus nachsagen könnte, und der philosophisch gestimmte Pädagoge, der ihn auswertet, vernahmen nichts als Lobgesang. »Wir bezeichnen diese innere Verfassung des Menschen in einer ersten Bestimmung als den getrosten Mut, und es ergibt sich die Aufgabe, das Wesen dieser Seelenverfassung auf seine Möglichkeiten hin zu untersuchen.«^[11] Für diese Aufgabe, die angesichts des Entsetzens nicht einmal mehr durch ihre Komik versöhnt, hat Bollnow den besten aller möglichen Namen gefunden, Seinsgläubigkeit^[12]; der Anklang an die Deutschgläubigkeit ist sicherlich Zufall. Ward jene einmal erlangt, so ist kein Halten mehr bis zum »positiven Bezug zur Welt und zum Leben«^[13] und bis zur »aufbauenden Arbeit zur Überwindung des Existentialismus«^[14]. Nach Abzug des existentialen Brimboriums bleibt übrig die Empfehlung religiösen Brauchtums abgelöst vom religiösen Inhalt; daß, als Gegenstände von Volkskunde, kultische Formen ihr Mysterium als leere Hülsen überdauern, wird nicht durchschaut, sondern mit Hilfe des Jargons verteidigt. Schmach widerfährt nicht nur dem Gedanken sondern auch der Religion, die einmal den Menschen die ewige Seligkeit verhielt, während die Eigentlichkeit resigniert mit einer »im letzten Grund heilen Welt« sich abfindet^[15]: »Wir unterscheiden diese beiden Formen, um für das folgende eine handliche Bezeichnung zu haben, als die inhaltlich bestimmte und die inhaltlich unbestimmte Hoffnung oder auch kurz als die relative und die absolute Hoffnung.«^[16] Die armselige Begriffsspalterei befeißigt sich der Daseinsfürsorge. Je nachdem, ob ein Mitläufer, für den es wenig ausmacht, welcher Sache er nun gerade anhängt, und der sich dessen auch noch als seiner Begeisterungsfähigkeit rühmt, als low brow, middle brow oder high brow sich einstuft, kann er unter dem Heilen das Seelenheil sich vorstellen oder das richtige Leben, oder noch nicht vom Industrialismus beherrschte soziale Enklaven, oder auch schlicht Gegenden, wo Nietzsche und die Aufklärung noch nicht sich herumsprachen, oder sittige Zustände, in denen die Mädchen ihre Kränzlein bis zur Ehe festhalten. Wohl wäre gegen die Parole der Geborgenheit nicht die ebenso zerschlossene vom gefährlichen Leben auszuspielen; wer wollte in der Schreckenswelt nicht ohne Angst leben. Aber Geborgenheit als Existential wird aus dem Ersehnten und

Versagten zu einem jetzt und hier Gegenwärtigen, unabhängig von dem, was sie verhindert. Das hinterläßt seine Spur im geschändeten Wort: die Reminiszenz ans Eingehegte und sicher Umgrenzte ist gekettet an jenes Moment bornierter Partikularität, das aus sich heraus das Unheil erneuert, vor dem keiner geborgen ist. Heimat wird erst sein, wenn solch einer Partikularität sich entäußert, sich aufgehoben hat, als universale. Richtet das Gefühl von Geborgenheit sich häuslich bei sich selber ein, so unterschiebt es die Sommerfrische fürs Leben. Wie Landschaft häßlicher wird vor dem Bewundernden, der mit den Worten: Wie schön! sie stört, so ergeht es den Bräuchen, Gewohnheiten, Einrichtungen, die sich verschachern, indem sie die eigene Naivetät unterstreichen, anstatt sie zu verändern. Kogons Mitteilung, die ärgsten Greuelthaten der Konzentrationslager seien von jüngeren Bauernsöhnen verübt worden, richtet alle Rede von Geborgenheit; die ländlichen Verhältnisse, ihr Modell, stoßen ihre Erben in die Barbarei. Durchweg schmuggelt die Logik des Jargons Beschränktes, schließlich materielle Mangelsituationen als Positivität ein und wirbt für ihre Verewigung in dem Augenblick, in dem, nach dem Stand der menschlichen Kräfte, solche Beschränkung real nicht mehr sein müßte. Geist, der sie zu einer Sache macht, verdingt sich als Lakai des Übels.

In den höheren Dienstgraden der Hierarchie der Eigentlichen allerdings wird auch mit Negativitäten aufgewartet. Heidegger beschlagnahmt sogar den drunten verpönten Destruktionsbegriff samt der Schwärze von Angst, Sorge und Tod; Jaspers schmettert gelegentlich das Gegenteil der Bollnowschen Geborgenheit heraus: »Heute ist Philosophie dem bewußt Ungeborgenen die einzige Möglichkeit.«^[17] Aber wie ein Stehaufmännchen läßt dann doch das Positive sich nicht unterkriegen. Mit Gefährdung, Wagnis, Sich-aufs-Spiel-Setzen und dem gesamten einschlägigen Schauer ist es nicht so weit her; schon eine von den Ur-Eigentlichen sprach seinerzeit davon, daß im Innersten der Dostojewskyschen Hölle das Licht der Erlösung wieder leuchte, und mußte sich sagen lassen, dann gliche die Hölle einem kurzen Eisenbahntunnel. Prominente Eigentliche sagen es ungern wie der Herr Pfarrer auch; lieber ernten sie auf verbrannter Erde. Sie sind nicht weniger klug als die Sozialpsychologie, welche beobachtete, daß negative Urteile, gleichgültig welchen Inhalts, bessere Aussicht haben, bejaht zu werden, als positive^[18]. Nihilismus wird zur Farce, zur bloßen Methode wie einst schon der Cartesianische Zweifel. Die Frage, ein Lieblingsrequisit des Jargons, muß desto radikaler klingen, je loyaler sie am Typus einer Antwort sich ausrichtet, die alles sein darf, nur nicht radikal. Dafür ein Schulbeispiel aus Jaspers: »Existentialphilosophie würde sogleich verloren sein, wenn sie wieder zu wissen glaubt, was der Mensch ist. Sie würde wieder Grundrisse geben, um das menschliche und tierische Leben in seinen Typen zu erforschen, wieder Anthropologie, Psychologie, Soziologie werden. Ihr Sinn ist nur möglich, wenn sie in ihrer Gegenständlichkeit bodenlos bleibt. Sie erweckt, was sie nicht weiß; sie erhellt und bewegt, aber sie fixiert nicht. Für den Menschen, der auf dem Weg ist, ist sie der Ausdruck, durch den er sich selbst in seiner Richtung hält, das Mittel, ihm seine hohen Augenblicke zu bewahren zur Verwirklichung durch sein Leben.«^[19] »Existenzerhellung führt, weil sie gegenstandslos bleibt, zu keinem Ergebnis.«^[20] Eben. Besorgter Ton wird dräuend angeschlagen: keine Antwort sei ernst genug, jede wie immer auch inhaltliche würde als Vergegenständlichung verworfen. Aber der Effekt der grimmigen Unerbittlichkeit ist freundlich; der Lautere legt nirgends sich fest: die Welt ist gar zu dynamisch. Das alte protestantische Motiv des absurden, im Subjekt gründenden Glaubens, wie es von Lessing bis Kierkegaard sich wandelte zum Pathos der Existenz wider das subjektferme geronnene Resultat, verbindet sich strategisch mit der Kritik an der positiven Wissenschaft, in der, nach Kierkegaards These, das Subjekt ausgegangen sei. Die radikale Frage wird sich selbst auf Kosten jeglicher Antwort zum Substantiellen; Wagnis ohne Risiko. Einzig noch einen Unterschied von Versiertheit und Einkommensgruppe macht es aus, ob man geborgen oder erst einmal ungeborgen auftritt; auch den Ungeborgenen kann nichts passieren, sobald sie in den Chor einstimmen. Das gestattet Passagen wie die aus Heinz Schwitzkes 'Drei Grundthesen zum Fernsehen': »Ganz anders bei der Predigt. Hier bekannte sich ein geistlicher Sprecher mehr als zehn Minuten lang in einer einzigen, dabei niemals wechselnden Großeinstellung aus sich selbst heraus in existentieller Weise. Und infolge der hohen menschlichen Überzeugungskraft, die er ausstrahlte, wurde sein durch seine bildliche Gegenwart bezeugtes Wort nicht nur vollständig glaubwürdig, sondern man vergaß darüber sogar die vermittelnde Apparatur ganz und gar, und es bildete sich vor dem Fernsehschirm zwischen den zufälligen Zuschauern ähnlich wie im Gotteshaus eine Art Gemeinde, die sich unmittelbar dem Sprecher gegenüberstellt und durch ihn an den Gegenstand seiner Predigt, das Wort Gottes, gebunden fühlte. Es gibt für diesen überraschenden Vorgang keine andere Deutung als die, daß es eben vor allem auf den sprechenden Menschen ankommt, auf den Menschen, der mutig und bedeutend genug ist, sich selbst mit seiner ganzen Substanz und Existenz in die Bresche zu stellen und allein der Sache, die er bezeugt, und den Zuhörern, mit denen er sich verbunden weiß, zu dienen.«^[21] Das ist ein funkisches Commercial der Eigentlichkeit. Das »Wort« des Pfarrers - als wäre seines und das Gottes umstandslos eines - wird keineswegs von seiner »bildlichen Gegenwart« bezeugt, sondern allenfalls die Glaubwürdigkeit seiner Behauptungen durch sein Vertrauen einflößen des Benehmen unterstützt. Vergißt man über dem Auftritt des Pfarrers die vermittelnde Apparatur, so bekennt sich der Jargon der Eigentlichkeit, der darüber sich freut, zum Als ob: durch Inszenierung wird das Jetzt und Hier einer Kulthandlung, das durch ihre Allgegenwart im Fernsehen aufgehoben ist, vorgetäuscht. Unter der existentiellen Weise aber, in der der Pfarrer, »in niemals wechselnder Großeinstellung«, sich aus sich selbst heraus bekenne, ist nichts zu denken als die Selbstverständlichkeit, daß der Pfarrer, dem gar nichts anderes übrig bleibt, als empirische Person auf den Schirm projiziert wurde und vielleicht auf manche sympathisch wirkte. Daß er eine Gemeinde gebildet habe, entzieht sich der Prüfung. Aus der Wagnis-Sphäre ist die Wendung importiert, er hätte sich selbst mit seiner ganzen Substanz und Existenz in die Bresche zu stellen gehabt. Jedoch dem Prediger, der im Fernsehen aufsagt, wofür ihm die Kirche zu eng wurde, droht nicht das mindeste; weder Widerspruch von außen noch innere Nöte. Müßte er selbst, zwischen Scheinwerfer und Mikrophone eingeklemmt, Augenblicke der Anfechtung durchleiden, so hielte der Jargon zusätzliches Lob für seine Existentialität bereit. Der Nießbrauch des Negativen wird wie mit einem Federzug an die Positivität übertragen: positive Negativität zum Herzenswärmer. Die schwarzen Worte so gut wie die weißgewaschenen des Bollnowschen Sonntags sind numinos, so dicht am Jubel wie von je die schreckliche

Posaune. Der Jargon nützt, wie den Doppelsinn des Wortes positiv, so den von Metaphysik, je nachdem, ob man gerade das Nichts oder das Sein bevorzugt. Metaphysik bezeichnet einerseits die Befassung mit metaphysischen Themen, auch wenn der metaphysische Gehalt bestritten wird, andererseits die affirmative Lehre von der Überwelt nach Platonischem Muster. In solchem Schwanken ist das metaphysische Bedürfnis, jener Stand des Geistes, der früh in der Abhandlung des Novalis über die Christenheit oder Europa sich bekundete, und der beim jungen Lukács transzendente Obdachlosigkeit hieß, aufs Bildungsgut heruntergekommen. Die theologische Befreiung des Numinosen vom verknöcherten Dogma war seit Kierkegaard ungewollt auch ein Stück von dessen Verweltlichung. Die unersättliche Reinigung des Göttlichen vom Mythos, die in der Gebärde erschütterten Fragens nachzuzittern beliebt, übereignet es in mystischer Häresie dem, der irgend dazu sich verhält. Weil der Gehalt nur in der Beziehung sein soll, deren anderer Pol, als das »absolut Verschiedene«, jeder Bestimmung sich entzieht und ihr den Makel von Vergegenständlichung anheftet, wird überraschend die liberale Theologie wiedergeboren. Vollendete Entmythologisierung bringt Transzendenz ganz auf die Abstraktion, den Begriff. Wider den Willen der Dunkelmänner triumphiert in ihrem Gut die Aufklärung, die sie verklagen. In der gleichen Bewegung des Geistes jedoch beschwört die sich selbst verhüllte, setzende Gewalt des Subjekts in aller dialektischen Theologie den Mythos wieder herauf: ihr Höchstes, als absolut Verschiedenes, ist blind. Zwanghaft feiert man die Bindungen, anstatt in die Spekulation sich zu stürzen, die doch den radikalen Frägern die Bindungen allein rechtfertigen könnte. Ihr Verhältnis zur Spekulation ist verlegen. Man braucht sie, weil man tief sein will, und scheut sie als intellektuell. Am liebsten möchte man sie den Gurus reservieren. Die anderen beichten noch die Bodenlosigkeit, um den angebotenen Rettungen Relief zu verleihen, die in äußerster, wenngleich imaginärer Gefahr glücken sollen, schlagen aber auf bodenloses Denken, sobald es sich weigert, durch sein Gehabe vorweg den Bindungen beizustehen, die der Eigentlichkeit so unvermeidlich sind wie dem Film das happy end. Bleibt es aus, so hat bei den existentiellen Eigentlichen selbst der Existentialismus nichts zu lachen: »Erst vor diesem Hintergrund hebt sich die ganze Größe der existentialistischen Ethik ab. Sie verwirklicht auf dem Boden des modernen historischen Relativismus noch einmal eine ganz entschiedene sittliche Haltung. Aber damit ist zugleich die Gefahr gegeben, die in der Möglichkeit eines existentiellen Abenteuerertums zum Ausdruck kommt. Im Inhaltlichen völlig bedingungslos geworden, ohne die auf der Treue beruhende Beständigkeit genießt der Abenteurer das Wagnis seines Einsatzes als einen letzten sublimsten Reiz. Gerade in der Unbedingtheit des jeweils augenblicklichen Einsatzes ist der Existentialist in besonderem Maße der Versuchung zur Unbeständigkeit und Treulosigkeit ausgeliefert.«^[22]

All diese Worte beziehen von der Sprache, der sie geraubt sind, das Aroma des Leibhaften, Unmetaphorischen, werden aber im Jargon stillschweigend vergeistigt. Dadurch entgehen sie den Gefahren, von denen sie schwadronieren. Je gefälliger der Jargon seinen Alltag heiligt, gleichwie in Moquerie über die Kierkegaardsche Forderung der Einheit des Sublimen und Pedestren, desto trüber vermischt er Buchstäbliches und Bildliches: »Auf diese grundlegende Bedeutung des Wohnens für das gesamte menschliche Dasein zielt dann auch Heideggers Schlußbemerkung, mit der er an die 'Wohnungsnot' als eine der großen Schwierigkeiten unserer Zeit anknüpft: 'Die eigentliche Not des Wohnens', so sagt er hier, 'besteht nicht erst im Fehlen von Wohnungen', obgleich auch diese Not wirklich nicht leicht genommen werden soll, aber dahinter verbirgt sich eine andere tiefere Not: daß der Mensch sein eigenes Wesen verloren hat und darum nicht zur Ruhe kommt. 'Die eigentliche Not des Wohnens beruht darin, daß die Sterblichen... das Wohnen erst lernen müssen.' Wohnen lernen aber heißt: die Notwendigkeit dessen begreifen, daß der Mensch im Angesicht des Bedrohenden sich einen bergenden Raum schafft und sich getrosteten Mutes in diesem niederläßt. Aber umgekehrt ist die Möglichkeit dieses Niederlassens dann wieder in einer bedrohlichen Weise mit der Beschaffbarkeit einer Wohnung verbunden.«^[23] Schlicht wird das Sein des bergenden Raumes der Geborgenheit aus der Notwendigkeit abgeleitet, daß der Mensch sich einen »schafft«. Die sprachliche Unachtsamkeit im widerstandslosen Mechanismus des Jargons entblößt das ontologische Geborgensein, wie aus Geständniszwang, als bloß Gesetztes. Was aber im Spiel mit der Wohnungsnot sich anmeldet, ist ernster als die Pose existentiellen Ernstes: die in allen Angehörigen der hochkapitalistischen Länder lauende, administrativ abgewehrte und darum an den Platonischen Sternenhimmel genagelte Furcht vor Arbeitslosigkeit, selbst in Perioden glorreicher Vollbeschäftigung. Weil jeder weiß, daß er nach dem Stand der Technik überflüssig wäre, solange um der Produktion willen produziert wird, empfindet jeder seinen Erwerb als verkappte Arbeitslosenunterstützung, ein vom gesellschaftlichen Gesamtprodukt der Erhaltung der Verhältnisse zuliebe willkürlich und auf Widerruf Abgezweigtes^[24]. Wem keine Lebenskarten ausgestellt werden, den könnten sie prinzipiell morgen wegschicken; die Völkerwanderung könnte weitergehen, welche die Diktatoren bis nach Auschwitz hinein schon einmal ankurbelten. Die Angst, die man so emsig von der innerweltlichen, empirischen Furcht abgrenzt, braucht noch lange kein Existential zu sein. Als geschichtliche spricht sie darauf an, daß die in die vergesellschaftete, aber bis ins Innerste widerspruchsvolle Gesellschaft Eingespannten unablässig von ihr, die sie erhält, sich bedroht fühlen, ohne daß sie stets die Drohung durchs Ganze an Einzelheiten sich zu konkretisieren vermöchten. In der neuen Geborgenheit aber trumpft patzig der Deklassierte auf, der weiß, was er sich herausnehmen darf. Einerseits hat er nichts zu verlieren; andererseits achtet noch die verwaltete Welt die Kompromißstruktur der bürgerlichen Gesellschaft insofern, als sie vorm Äußersten, der Liquidation ihrer Mitglieder, aus eigenem Interesse zurückschreckt und in den Großplänen der Wirtschaft einsteilen über Mittel des Aufschubs verfügt. So berühren sich die Jaspersche Daseinsfürsorge und die Sozialfürsorge, die verwaltete Gnade. Auf dem gesellschaftlichen Grunde der Umdeutung vollendeter Negativität ins Positive durch den Jargon ist die erpresserische Zuversicht des verängstigten Bewußtseins zu argwöhnen. Selbst das wohlfeile, längst zur Formel automatisierte Leiden unter dem Verlust von Sinn ist nicht einfach das an der durch die Gesamtbewegung der Aufklärung entstandenen Leere, als welches anspruchsvollere Dunkelmänner es gern beschreiben. Vom taedium vitae wird schon aus Perioden unangefochtener Staatsreligion berichtet; den Kirchenvätern war es so geläufig wie denen, die Nietzsches Urteil über den modernen Nihilismus in den Jargon übertragen und sich einbilden, dadurch

wären sie über Nietzsche und einen Nihilismus gleichermaßen hinaus, dessen Nietzscheschen Begriff sie auf den Kopf gestellt haben. Sozial reagiert das Gefühl der Sinnlosigkeit auf die weitreichende Abschaffung von Arbeit unter fortdauernder gesellschaftlicher Unfreiheit. Die freie Zeit der Subjekte enthält ihnen die Freiheit vor, die sie geheim sich erhoffen, und kettet sie an das Immergleiche, den Produktionsapparat, auch dort, wo dieser sie beurlaubt. Damit müssen sie die offenbare Möglichkeit vergleichen und werden desto verwirrter, je weniger die geschlossene Fassade des Bewußtseins, welche der der Gesellschaft nachgebildet ist, die Vorstellung möglicher Freiheit durchläßt. Zugleich wird im Gefühl von Sinnlosigkeit die spätbürgerliche Gestalt realer Not, die permanente Drohung des Untergangs, vom Bewußtsein verarbeitet. Es wendet, wovor ihm graut, derart, als wäre es ihm eingeboren, und schwächt so ab, was an der Drohung menschlich überhaupt nicht mehr zuzueignen ist. Daß Sinn, welcher auch immer, allerorten ohnmächtig scheint gegen das Unheil; daß keiner ihm abzugewinnen ist und daß seine Beteuerung es womöglich noch befördert, wird als Mangel an metaphysischem Gehalt, vorzugsweise an religiös-sozialer Bindung registriert. Das Lügenhafte der Verschiebung durch eine Art Kulturkritik, in welche das verkniffene Pathos der Eigentlichen regelmäßig einstimmt, wird sichtbar daran, daß Vergangenheiten, die je nach Geschmack vom Biedermeier bis zu den Pelasgern reichen, als Zeitalter anwesenden Sinnes figurieren, getreu der Neigung, auch politisch und sozial die Uhr zurückzustellen, durch Verwaltungsmaßnahmen mächtigster Cliques die Dynamik einer anscheinend noch allzu offenen Gesellschaft zu beenden, die ihr innewohnt. Weil ihre gegenwärtige Gestalt von solcher Dynamik nichts Gutes zu erwarten hat, verblendet sie sich krampfhaft dagegen, daß die Kur, die sie anbietet, selbst das Übel ist, das sie fürchtet. Bei Heidegger spitzt das sich zu; klug verkoppelt er den Appell unromantisch-unbestechlicher Lauterkeit mit der Verheißung eines Rettenden, das dann als nichts anderes sich auslegen kann denn als jene Lauterkeit selbst. Der Held von 'Mahagonny' stimmte ein in die Klage über die Welt, in der es nichts gibt, woran man sich halten kann; dem folgt bei Heidegger wie bei dem Brecht der Lehrstücke die Proklamation zwangshafter Ordnung als Heil. Der Mangel an Halt ist der Spiegelreflex seines Gegensatzes, der Unfreiheit; nur weil der Menschheit Selbstbestimmung mißlang, tappte sie nach der Bestimmung durch anderes, der dialektischen Bewegung sicher Enthobenes. Der anthropologische Zustand sogenannter menschlicher Leere, den die Eigentlichen als sei's auch trübselige Invariante der entzauberten Welt um des Kontrasts willen auszupinseln pflegen, wäre veränderlich, das Verlangen nach einem Ausfüllenden zu stillen, sobald nicht länger versagt würde; nicht freilich durch Injektion eines geistigen Sinnes oder seine Substitution durchs bloße Wort. Die gesellschaftliche Verfassung dressiert die Menschen wesentlich zur Reproduktion ihrer selbst, und die Nötigung dazu verlängert sich in ihrer Psychologie, sobald sie auswendig verblaßt. Vermöge der zur Totalität aufgeschwollenen Selbsterhaltung wird, was man ohnehin ist, sich noch einmal zum Zweck. Vielleicht zerginge mit diesem Widersinn auch der Schein des Sinnlosen, die eifernd versicherte Nichtigkeit des Subjekts, Schatten des Standes, in dem jeder buchstäblich sich selbst der Nächste ist. Würde kein metaphysischer Gedanke je geschöpft, der nicht Konstellation von Elementen der Erfahrungswelt gewesen wäre, so werden die tragenden Erfahrungen der Metaphysik bloß herabgemindert von einer Denkgewohnheit, die sie zum metaphysischen Leiden sublimiert und vom realen Leiden abspaltet, das sie veranlaßt. Gegen dessen Bewußtsein geht der ganze Haß des Jargons. Zwischen Marx und dem Aberglauben an die Rasse wird da nicht unterschieden: »Marxismus, Psychoanalyse und Rassentheorie sind heute die verbreitetsten Verschleierungen des Menschen. Das gradlinig Brutale im Hassen und Preisen, wie es mit dem Menschendasein zur Herrschaft gekommen ist, findet darin seinen Ausdruck: im Marxismus die Weise, wie Masse Gemeinschaft will; in der Psychoanalyse, wie sie die bloße Daseinsbefriedigung sucht; in der Rassentheorie, wie sie besser als Andere sein möchte . . . Ohne Soziologie ist keine Politik zu machen. Ohne Psychologie wird niemand der Verwirrung Herr im Umgang mit sich selbst und mit den Anderen. Ohne Anthropologie würde das Bewußtsein für die dunklen Gründe dessen, worin wir uns gegeben sind, verlorengehen... Keine Soziologie kann mir sagen, was ich als Schicksal will, keine Psychologie deutlich machen, was ich bin; eigentliches Sein des Menschen kann nicht als Rasse gezüchtet werden. Überall ist die Grenze dessen, was sich planen und machen läßt. Denn Marxismus, Psychoanalyse und Rassentheorie haben eigentümlich zerstörende Eigenschaften. Wie der Marxismus alles geistige Dasein als Überbau zu entlarven meint, so die Psychoanalyse als Sublimierung verdrängter Triebe; was man dann noch Kultur nennt, ist wie eine Zwangneurose gebaut. Die Rassentheorie verursacht eine Auffassung von der Geschichte, die hoffnungslos ist; durch negative Auslese der Besten werde der Ruin eigentlichen Menschseins bald erreicht; oder es liegt im Wesen des Menschen, daß er in der Rassenmischung während dieses Prozesses höchste Möglichkeiten erzeugt, um nach Beendigung der Mischung innerhalb weniger Jahrhunderte das marklose Durchschnittsdasein seiner Reste ins Endlose zuzulassen. Alle drei Richtungen sind geeignet, zu vernichten, was Menschen Wert zu haben schien. Sie sind vor allem der Ruin jedes Unbedingten, da sie sich als Wissen zum fälschlichen Unbedingten machen, das alles andere als bedingt erkennt. Nicht nur die Gottheit muß fallen, sondern auch jede Gestalt philosophischen Glaubens. Das Höchste wie das Gemeinste bekommt die gleiche Terminologie umgehängt, um gerichtet in das Nichts zu schreiten.«^[25] Herablassend wird zum Eingang die praktische Verwertbarkeit der aufklärenden Disziplinen eingeräumt, damit dann Entrüstung über Zerstörungssucht desto wirksamer Besinnung auf den Wahrheitsgehalt von Kritik verhindere. Eifernde Trauer über die Seinsvergessenheit als das Wesentliche bemäntelt, daß man am liebsten das Seiende vergessen möchte. All dem ist ahnungsvoller Bescheid bereits im 'Grünen Heinrich' erteilt: »Es gibt eine Redensart, daß man nicht nur niederreißen, sondern auch wissen müsse aufzubauen, welche Phrase von gemüthlichen und oberflächlichen Leuten allerwegs angebracht wird, wo ihnen eine sichtende Tätigkeit unbequem entgegentritt. Diese Redensart ist da am Platze, wo obenhin abgesprochen oder aus törichter Neigung verneint wird; sonst aber ist sie ohne Verstand. Denn man reißt nicht stets nieder, um wieder aufzubauen; im Gegenteil, man reißt recht mit Fleiß nieder, um freien Raum für Licht und Luft zu gewinnen, welche überall sich von selbst einfinden, wo ein sperrender Gegenstand weggenommen ist. Wenn man den Dingen ins Gesicht schaut und sie mit Aufrichtigkeit behandelt, so ist nichts negativ, sondern alles ist positiv, um diesen Pfefferkuchenausdruck zu gebrauchen.«^[26] Die alten Kämpfer dann hatten es bequemer: sie brauchten nur, ohne Pfefferkuchen, den Zweifelnden den Sinn mit dem Knüppel von Schicksal und nordischem

Menschen einzublauen. Aber ihnen schon stand dabei der Jargon zur Verfügung: »Die unsere Zeit kennzeichnende äußerste Steigerung aller Tätigkeit und Anspannung aller schöpferischen Kräfte, zumal das große politische Geschehen als solches, haben dieses Phänomen in seiner Eigentlichkeit und unverdeckten Ursprünglichkeit der Philosophie gleichsam vor Augen geführt, und diese hat es als einen Tatbestand höchster philosophischer Relevanz aufgegriffen, um sich durch seinen Gehalt und seine Problematik hinleiten zu lassen zu einem vollen und reinen Verständnis von Mensch und Welt... Das menschliche Dasein ist nicht sinnlos: das ist die kategorische Erklärung, mit der dieses Dasein selber der Lebensphilosophie entgegentritt, um sich ihr gegenüber und gegen sie zu behaupten . . . Ja sagen zum Schicksal und es doch verneinen, es erleiden und es doch beherrschen, d. h. ihm ins Gesicht schauen und sich ihm stellen: das ist die Haltung wahrhaften Menschentums. Diese Haltung entspricht dem Idealbild des Menschen, wie es, schlechthin gültig und aller 'Zeitgebundenheit' entrückt, nichts anderes als das Wesen des Menschen zur Darstellung bringt, und sie bestimmt zugleich und in eins damit den echten und tiefen Sinn von Schicksal, jenen Sinn, der nichts zu tun hat mit Fatalismus und für den gerade der deutsche Mensch offen ist; dieser Sinn nimmt für den Menschen nordischen Blutes tief religiösen Inhalt an und begründet das, was für diesen Schicksalsverbundenheit und Schicksalsglaube heißt.«^[27]

Die Sprache benutzt das Wort »Sinn« ebensohin für das harmlos erkenntnistheoretische intentionale Objekt Husserls wie dafür, daß etwas als sinnvoll gerechtfertigt sei, so wie man vom Sinn der Geschichte redet. Daß das faktisch Einzelne soweit Sinn hat, wie das Ganze, vorab das System der Gesellschaft darin erscheint; daß die zerstreuten Tatsachen immer mehr sind, als was sie unmittelbar sind, bleibt wahr, auch wenn solcher Sinn Wahnwitz ist. Die Frage nach Sinn als nach dem, was etwas eigentlich ist und was darin sich versteckt, schafft jedoch die nach dem Recht jenes Etwas vielfach unvermerkt, und deshalb um so prompt, fort; Bedeutungsanalyse wird ihr zur Norm für die Zeichen nicht bloß sondern fürs Bezeichnete. Das Zeichensystem Sprache, das durch sein pures Dasein vorweg alles in ein von der Gesellschaft Bereitgestelltes überführt, verteidigt diese seiner eigenen Gestalt nach, noch vor allem Inhalt. Dem stemmt Reflexion sich entgegen; der Jargon jedoch treibt mit dem Gefälle und möchte es am liebsten verstärken, einig mit den Rückbildungen des Bewußtseins. Der Positivismus hat in seinen semantischen Richtungen den geschichtlichen Bruch zwischen Sprache und Ausgedrücktem ungezählte Male logisch angemerkt. Die sprachlichen Formen, als vergegenständlichte - und einzig durch Vergegenständlichung werden sie Formen -, überlebten das, worauf sie einmal gingen, samt dessen Zusammenhang. Die ganz entmythologisierte Tatsache entzöge sich der Sprache; durchs bloße Meinen schon wird sie, gemessen am Idol ihrer reinen Vorfindlichkeit, zu einem Anderen. Daß ohne Sprache keine Tatsache ist, bleibt ebenso der Pfahl im Fleisch, und das Thema, des Positivismus, wie es den hartnäckig mythischen Rest der Sprache als solcher offenbart. Mit Grund ist die Mathematik Urbild positivistischen Denkens: auch als sprachloses System von Signa. Umgekehrt wird das zählebig Archaische in der Sprache fruchtbar nur, wo sie kritisch daran sich reibt; zum tödlichen Trugbild, wo sie es von sich aus bestätigt und verstärkt. Der Jargon teilt mit dem Positivismus die krude Vorstellung von der Archaik der Sprache; beide scheren sich nicht um das dialektische Moment, daß Sprache zugleich als ein Anderes ihren magischen Ursprüngen sich entringt, verflochten in fortschreitende Entmythologisierung. Daß das vernachlässigt wird, gestattet die soziale Verwertung des sprachlichen Anachronismus. Simpel verherrlicht der Jargon die Altertümlichkeit der Sprache, welche die Positivisten, samt allem Ausdruck, ebenso simpel vertilgen möchten. Die Unangemessenheit der Sprache an die rationalisierte Gesellschaft veranlaßt die Eigentlichen nicht, durch größere Schärfe zu dem ihr Fälligen sie anzuspornen, sondern zu ihrer Ausbeutung. Ihnen entgegen nicht, daß absolut anders als archaisch nicht sich sprechen läßt; was aber die Positivisten als Rückstand beklagen, verewigen sie als Segen. Der Block, den die Sprache vor dem Ausdruck ungeschmälert gegenwärtiger Erfahrung auftürmt, wird ihnen zum Altar. Läßt er sich schon nicht durchbrechen, so stellt er Allmacht und Unauflöslichkeit dessen vor, was in der Sprache sich niederschlug. Aber die Archaik rächt sich am Jargon, dessen Gier nach jener die Distanz verletzt. Sie wird zum zweiten Mal vergegenständlicht; an ihr wiederholt sich, was historisch den Sprachen ohnehin wiederfuhr. Der Nimbus, in welchen die Worte verpackt werden wie Orangen in Seidenpapier, nimmt die Sprachmythologie in eigene Regie, als vertraute man ihrer Strahlkraft doch nicht ganz; mit Farbstoff versetzt, sollen die Worte selber reden, bar der Beziehung aufs Gedachte, die sie verändern und damit immer auch entmythologisieren müßte. Sprachmythologie und Verdinglichung vermischen sich mit dem, worin Sprache antimythologisch und rational ist. Der Jargon wird praktikabel auf der ganzen Skala von der Predigt bis zur Reklame. Im Medium des Begriffs ähnelt er überraschend deren Gepflogenheiten. Die Jargonworte und solche wie Jägermeister, Alte Klosterfrau, Schänke bilden eine Reihe. Ausgeschlachtet wird das Glücksversprechen dessen, was hinab mußte; das Blut dem abgezapft, was einzig um seines Untergangs willen nachträglich als Konkretes schimmert. Die reglos festgenagelten und mit einer leuchtenden Isolierschicht übermalten Worte erinnern zumindest der Funktion nach an die positivistischen Spielmarken; geeignet für beliebige Wirkungszusammenhänge, unbekümmert um das Pathos von Einzigkeit, das sie sich anmaßen und das selbst herkommt vom Markt, dem das Seltene ein Tauschwert ist.

Mit der Versicherung von Sinn um jeden Preis sickert der alte antisophistische Affekt in die sogenannte Massengesellschaft. Seit dem Sieg von Platon und Aristoteles über die Sokratische Linke beherrscht er die offizielle Tradition der Philosophie; was ihm nicht zu Willen war, wurde in ohnmächtige Unterströmungen abgedrängt. Erst der neuere Positivismus hat durch sein Bündnis mit der Wissenschaft sophistische Motive ehrbar gemacht. Der Jargon sträubt sich dagegen. Unbesehen tradiert er das Urteil der Tradition. Die Schmach der von Platon bekämpften Sophisten war, daß sie nicht wider die Lüge fochten, um die Sklavengesellschaft zu verändern, sondern die Wahrheit verdächtigten, um den Gedanken fürs Bestehende zuzurüsten. Ihre Art Destruktion war schon vom Schlag des totalen Ideologiebegriffs. Platon konnte die Gorgias-Sophisten als Clowns karikieren, weil der Gedanke, einmal unbeschwert von Sachkenntnis und schließlich von der Beschaffenheit des Objekts, das Moment des Spiels, das ihm wesentlich ist, zur Farce erniedrigt, Gespenst der von aller Aufklärung

befochtenen Mimesis[28]. Die Antisophistik jedoch mißbraucht die Einsicht in solche Mißbildungen des losgelassenen Denkens dazu, durch Denken das Denken anzuschwärzen, so wie Nietzsche es Kant vorwarf, der schon von Vernünfteln im selben Ton spricht wie dann Hegel, obrigkeitlich, vom Raisonieren. In der modischen Antisophistik fließen notwendige Kritik an der abgespaltenen instrumentalen Vernunft und finstere Verteidigung der Institutionen gegen das Denken trüb ineinander. Der Jargon, Abfallprodukt der Moderne, die er befiehlt, sucht vorm Verdacht des Destruktiven sich selbst samt den buchstäblich zerstörerischen Institutionen zu schützen, indem er anderen, meist antikonservativen Gruppen als sündige Intellektualität aufbürdet, was in seinem eigenen, unnaiv-reflektierenden Prinzip liegt. Demagogisch nutzt er den Doppelcharakter der Antisophistik. So falsch ein Bewußtsein ist, das äußerlich, nach dem Hegelschen Wort ohne in der Sache zu sein, über diese sich stellt und sie von oben herab erledigt, so ideologisch wird Kritik in dem Augenblick, in dem sie selbstgerecht zu verstehen gibt, Denken müsse einen Boden haben. Worüber die Hegelsche Dialektik hinausgelange: das Dogma, der Gedanke bedürfe, um wahr zu sein, eines absolut Ersten, Zweifelsfreien, wird im Jargon der Eigentlichkeit desto terroristischer, je selbtherrlicher er sein Erstes außerhalb des gedanklichen Gefüges ansiedelt. Antisophistik im Endstadium aufbereiteter Mythologie ist verhärtetes Ursprungsdenken. Den Rückfall der auferstandenen Metaphysik hinter die Dialektik verbucht der Jargon als Weg zu den

Müttern. »Wenn alles abgehauen ist, liegt die Wurzel bloß. Die Wurzel, das ist der Ursprung, aus dem wir gewachsen sind, und den wir vergessen hatten in dem Schlinggewächse von Meinungen, Gewohnheiten, Auffassungsschematen.«[29] Früher schon, in 'Vernunft und Existenz': »Nur so wäre die wahre Stärke des Menschen zu verwirklichen. Die Macht des Unbedingten in ihm, in jeder Möglichkeit des Kampfes und der Frage geprüft, brauchte nicht mehr die Suggestion, den Haß, die Lust der Grausamkeit, um aktiv zu werden, nicht den Rausch der großen Worte und der unverstandenen Dogmen, um an sich zu glauben, und würde so erst eigentlich streng, hart und nüchtern. Erst auf diesem Wege können Selbsttäuschungen verschwinden, ohne daß der Mensch mit dem Vernichteten seiner Lebenslügen selber vernichtet würde. So erst würde der echte Grund aus der Tiefe sich schleierlos offenbaren.«[30]

Mit der Sophistik, die sie lästern und deren Willkür ihre Entwürfe fortschleppen, anstatt ihr gewachsen sich zu zeigen, vertragen sich die Eigentlichen in ihrer Lieblingsthese, daß es allein auf den Menschen ankomme, dem mit unverhoffter Salbung aufgewärmten homo mensura-Satz. Gesellschaftliches Modell ihres erkorenen Butzemanns aber ist wie anno dazumal die städtische Freizügigkeit, welche einst dem Denken zur Emanzipation verhalf. Nur bedroht in der durchrationalisierten bürgerlichen Gesellschaft die Beweglichkeit von Person und Geist weniger altansässige Gruppen, die es in den hochindustriellen Ländern ohnehin kaum mehr gibt, als daß sie die fortdauernde Irrationalität des Gesamtsystems herausfordert, das gern beschnitten, was etwa von den unterm Liberalismus erworbenen Verhaltensweisen einstweilen noch fortvegetiert. Darum muß der Jargon vergängliche, mit dem gegenwärtigen Stand der Produktivkräfte unvereinbare gesellschaftliche Formen als unverlierbar verteidigen. Wollte er umstandslos fürs Bestehende selber, die Tauschgesellschaft, die Barrikade besteigen, so engagierte er sich nicht nur für ein auch von seinen Gläubigen viel Geschmähtes, sondern möglicherweise gar für die Rationalität, die sie ebenso verspricht wie enttäuscht, und durch die sie aufgehoben werden könnte. Die bürgerliche Gestalt von Rationalität bedarf von je irrationaler Zusätze, um sich als das zu erhalten, was sie ist, fortwährende Ungerechtigkeit durchs Recht. Solche Irrationalität inmitten des Rationalen ist das Betriebsklima der Eigentlichkeit. Diese kann darauf sich stützen, daß über lange Zeiträume buchstäbliche sowohl wie bildliche Mobilität, ein Hauptstück bürgerlicher Gleichheit, immer zum Unrecht ward an denen, die nicht ganz mitkamen. Sie erfuhren den Fortschritt der Gesellschaft als Verdikt: angedrehte Erinnerung an ihr Leiden darunter bringt die Eigentlichkeit samt ihrem Jargon zum Gären. Seine Blasen lassen das wahre Objekt des Leidens verschwinden, die bestimmte gesellschaftliche Verfassung. Denn die auserwählten Opfer des Affekts wider die Beweglichkeit sind selber verurteilt, seitdem die Zirkulationssphäre mit der der Produktion verschmolzen ward. Nur darum hat das Bestreben des Jargons, die Rancune des Seßhaften, Stummen in etwas wie ein metaphysisch-moralisches Vernichtungsurteil über den, der reden kann, zu wenden, soviel Erfolg, weil es prinzipiell bereits ausgesprochen, in Deutschland an Ungezählten exekutiert ist; weil die Gebärde des Wurzelechten mit den geschichtlichen Siegern es hält. Das ist das Substantielle der Eigentlichkeit, der heilige Quell ihrer Kraft. Wortkargheit und Schweigen sind der beste Kontrapunkt zu existentialem und existentiellem Geschwätz: die Ordnung, auf die es abzielt, greift selber zur Sprachlosigkeit von Zeichen und Befehl. Der Jargon füllt die Lücke aus, welche der gesellschaftlich notwendige Zerfall der Sprache schuf, in seligem Einklang mit seinen Konsumenten. Kleine Leute haben wenig Bekannte; ihnen ist unbehaglich, sobald sie mit Leuten zusammenkommen, die sie nicht bereits kennen, und ihre Rancune macht ihnen daraus eine Tugend. Nicht zuletzt hat der Jargon auch etwas von der rauhen Manier des Portiers im Gebirgshotel, der die Gäste anherrscht wie Eindringlinge, und damit ihr Vertrauen erwirbt. Angesichts der erneut heraufdämmernden Statik der Gesellschaft indessen fällt demgegenüber noch auf das geschäftig überredende Wort von vorgestern ein Widerschein des Humanen. Würde Philosophie die Erfahrungen, die im Jargon in verkehrter Gestalt sich niederschlugen, aus den von ihm ausgekochten Essenzen, den Seinsmöglichkeiten, in die Gesellschaft zurückholen, in der sie, wenn irgend das Wort Ursprung etwas sagen soll, entsprangen, so käme sie über den Gegensatz von Mobilität und Festigkeit, von Bodenlosem und Eigentlichem hinaus: erkennte beides als Momente des gleichen schuldhaften Ganzen, in dem Händler und Helden einander wert sind. Der Liberalismus, der die Kulturindustrie heckte, über deren Reflexionsformen der Jargon der Eigentlichkeit sich entrüstet und deren eine er selber ist, war der Ahne des Faschismus, der ihn und seine späteren Interessenten zertrampelte. Freilich ist die Blutschuld dessen, was heute im Jargon nachhallt, unvergleichlich viel größer als die Täuschungsmanöver der Mobilität, deren Prinzip dem unmittelbarer Gewalt inkompatibel ist.

Heidegger ist nicht der Matador solcher Politika des Jargons, und hütet sich vor dessen Plumpheit. Zwar

verwendet er das Wort *Eigentlichkeit* zentral in *Sein und Zeit*[31], und die meisten anderen Sätze sind über seinen bekanntesten Text ausgestreut, mit Gesten einspruchsloser Autorität, die dann die Masse der Eigentlichen mechanisch nachahmt; Einverständnis im verschwiegene Kern ist fraglos. Ebenso aber auch Heideggers Streben nach Reserve all den gängigen Sätzen gegenüber, die er spielend als vulgäres Mißverständnis abfertigen kann. Immerhin fällt er, sobald er die freiwillige Selbstkontrolle lockert, in den Jargon mit einer Provinzialität, die nicht dadurch sich entschützt, daß sie sich selbst thematisch wird. Unter dem Titel 'Aus der Erfahrung des Denkens' hat er ein Bändchen mit *Gnomen* publiziert. Ihre Form hält die Mitte zwischen dem Gedicht und dem vorsokratischen Fragment, dessen sibyllinischer Charakter freilich, wenigstens in manchem, vom Zufall brüchiger Überlieferung, nicht von Geheimniskrämerei herrührt. Gepriesen wird die »Pracht des Schlichten«[32]. Heidegger holt die fadenscheinige Ideologie der reinen Stoffe aus dem Kunsthandwerk in den Geist zurück, wie wenn Worte reines, gleichsam gerauhtes Material wären. Aber wie derlei Textilien heute vermittelt sind durch ihren planvollen Gegensatz zur Massenproduktion, so will Heidegger den reinen Worten einen Ursinn synthetisch anschaffen. Hinein spielt in die Kategorie des Schlichten noch ein spezifisch Soziales: die Erhöhung des Wohlfeilen nach dem Wunsch der stolz absinkenden Elite, verwandt der Jugendmusik, die den Jargon gern begleitet und von ihm sich begleiten läßt. Geschichtliche Zurückgebliebenheit wird nicht weniger eifrig ins Gefühl von schicksalhafter Tragik umgemünzt als zum Höheren; auch das schwingt in der lautlosen Identifikation des Archaischen mit dem Echten. Die Trivialität des Schlichten aber ist nicht, wie es Heidegger gefiele, der Wertblindheit seinesverlustigen Denkens zuzuschreiben, während sie von dem angeblich vernehmenden abfiele und als Edelstes sich offenbarte. Sondern sie ist das Mal jenes zurücktenden Denkens in den einfachsten Worten selbst, dem Heidegger entronnen zu sein vorspiegelt: der Abstraktion. Schon in der ersten Fassung des Utopiebuchs von Bloch heißt es, die Symbolintentionen, die ihm die Spuren des messianischen Lichts in der verfinsterten Welt sind, seien gerade nicht einfachste Grundverhältnisse und -worte wie »der alte Mann, die Mutter und der Tod«. Heidegger aber läßt im anspruchsvollen Humanismusbrief sich vernehmen: »Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins. In diesem 'weniger' büßt der Mensch nichts ein, sondern er gewinnt, indem er in die Wahrheit des Seins gelangt. Er gewinnt die wesenhafte Armut des Hirten, dessen Würde darin beruht, vom Sein selbst in die Wahrheit seiner Wahrheit gerufen zu sein. Dieser Ruf kommt als der Wurf, dem die Geworfenheit des Da-seins entstammt. Der Mensch ist in seinem seinsgeschichtlichen Wesen das Seiende, dessen Sein als Ek-sistenz darin besteht, daß es in der Nähe des Seins wohnt. Der Mensch ist der Nachbar des Seins.«[33] Philosophische Banalität entsteht, wo dem allgemeinen Begriff jene magische Teilhabe am Absoluten zugeschrieben wird, die seine eigene Begrifflichkeit Lügen straft.

Gefahr des Denkens sei, Heidegger zufolge, das Philosophieren[34]. Der eigentliche Denker aber, spröde gegen ein so Modernistisches wie Philosophie, schreibt: »Wenn im Vorsommer vereinzelte Narzissen verborgen in der Wiese blühen und die Bergrose unter dem Ahorn leuchtet . . .«[35] oder: »Wenn es von den Hängen des Hochtales, darüber langsam die Herden ziehen, glockt und glockt. . .«[36] Oder Verse: »Wälder lagern / Bäche stürzen / Felsen dauern / Regen rinnt. / Fluren warten / Brunnen quellen / Winde wohnen / Segen sinnt.«[37] Die Erneuerung des Denkens durch veraltete Sprache richtet sich an dieser. Das ausdrückliche Ideal ist Archaik: »Das Älteste des Alten kommt in unserem Denken hinter uns her und doch auf uns zu.«[38] Aber das Wort hat Jungnickel: Rache des Mythos an dem nach ihm Begierigen, dem Denunzianten des Denkens. »Der Dichtungscharakter des Denkens ist noch verhüllt«[39], fügt Heidegger hinzu, um auf alle Fälle Kritik abzufangen; »wo er sich zeigt, gleicht er für lange Zeit der Utopie eines halbpoetischen Verstandes«[40]. Der halbpoetische Verstand jedoch, der jene Weisheiten heraussprudelt, gleicht weniger dieser oder irgendeiner gescheiterten Utopie als der bewährten Heimatkunst, die ja auf jene nicht gut zu sprechen zu sein pflegt. Im Reich des Hitler hat Heidegger, was man ihm nachfühlen kann, einen Ruf nach Berlin abgelehnt. Er rechtfertigte das in einem Aufsatz 'Warum bleiben wir in der Provinz?'. Mit erfahrener Strategie entkräftet er den Vorwurf des Provinzialisismus dadurch, daß er ihn positiv wendet. Das sieht dann so aus: »Wenn in tiefer Winternacht ein wilder Schneesturm mit seinen Stößen um die Hütte rast und alles verhängt und verhüllt, dann ist die hohe Zeit der Philosophie. Ihr Fragen muß dann einfach und wesentlich werden.«[41] Ob Fragen wesentlich sind, darüber läßt allenfalls nach der Antwort sich urteilen, es läßt sich nicht vorwegnehmen und schon gar nicht nach dem Maß einer meteorologischen Ereignissen nachgebildeten Einfachheit. Sie besagt so wenig über Wahrheit wie ihr Gegenteil; Kant, Hegel waren so kompliziert und so einfach, wie der Gehalt es ihnen aufnötigte. Heidegger aber unterstellt prästabilisierte Harmonie zwischen wesentlichem Gehalt und heimeligem Geraune. Darum sind die Jungnickelschen Klänge keine lebenswerten Schwächen. Sie sollen den Verdacht übertäuben, der Philosoph könnte ein Intellektueller sein: »Und die philosophische Arbeit verläuft nicht als abseitige Beschäftigung eines Sonderlings. Sie gehört mitten hinein in die Arbeit der Bauern.«[42] Man möchte dazu wenigstens deren Ansicht erfahren. Heidegger bedarf ihrer nicht. Denn er sitzt »zur Zeit der Arbeitspause abends mit den Bauern auf der Ofenbank . . . oder am Tisch im Herrgottswinkel, dann reden wir meist gar nicht. Wir rauchen schweigend unsere Pfeifen.«[43] »Die innere Zugehörigkeit der eigenen Arbeit zum Schwarzwald und seinen Menschen kommt aus einer jahrhundertelangen, durch nichts ersetzbaren alemannisch-schwäbischen Bodenständigkeit.«[44] Er sagt es ja selbst. Johann Peter Hebel, der aus der gleichen Gegend stammt und den Heidegger in den Blickrauchfang hängen möchte, hat schwerlich auf diese Bodenständigkeit je sich berufen; statt dessen hat er, in einem der schönsten Prosastücke zur Verteidigung der Juden, das deutsch geschrieben wurde, die Hausierer Scheitele und Nausel grüßen lassen[45]. Bodenständigkeit indessen plustert sich auf: »Neulich bekam ich den zweiten Ruf an die Universität Berlin. Bei einer solchen Gelegenheit ziehe ich mich aus der Stadt auf die Hütte zurück. Ich höre, was die Berge und die Wälder und die Bauernhöfe sagen. Ich komme dabei zu meinem alten Freund, einem 75jährigen Bauern. Er hat von dem Berliner Ruf in der Zeitung gelesen. Was wird er sagen? Er schiebt langsam den sicheren Blick seiner klaren Augen in den meinen, hält den Mund straff geschlossen, legt mir seine treu-bedächtige Hand auf die Schulter und - schüttelt kaum merklich den Kopf. Das will sagen: unerbittlich Nein!«[46]

Während der Philosoph an anderen Blubo-Freunden die Reklame für den Blubo beanstandet, die sein Monopol beeinträchtigen könnte, artet seine reflektierte Unreflektiertheit zum sich anbietenden Geschwätz aus angesichts der landwirtschaftlichen Umgebung, mit der er auf vertrautem Fuß stehen will. Die Beschreibung des alten Bauern mahnt an die ausgelagtesten Clichés von Schollenromanen aus der Zone Frenssens nicht weniger als das Lob der Schweigsamkeit, die der Philosoph nicht nur seinen Bauern sondern auch sich bescheinigt. Was eine nicht auf die muffigen Instinkte des deutschen Kleinbürgerkitschs eingestimmte Literatur- zumal der französische Realismus von Balzacs Spätwerk bis Maupassant - zur Kenntnis der Bauern beibrachte, wird ignoriert, obwohl sie in Übersetzungen selbst einem Vorsokratiker zugänglich wäre. Das Kleinbauerntum dankt seine Fortexistenz einzig Gnadengeschenken jener Tauschgesellschaft, der sein Grund und Boden dem bloßen Schein nach enthoben ist; vorm Tausch haben die Bauern nur noch ein Schlechteres voraus, die unmittelbare Ausbeutung der Familie, ohne die sie bankrott wären: dies Ausgehöhlte, die Dauerkrise kleinbäuerlicher Betriebe, hat in der Hohlheit des Jargons sein Echo. Die Zuschüsse, die ihnen gezahlt werden, sind der Seinsgrund dessen, was die urigen Jargonworte zu dem hinzuschießen, was sie bedeuten. Gleich den minder prominenten Sprechern von Eigentlichkeit ist Heidegger erfüllt von der Rancune der Innerlichkeit, die er philosophisch im Gedanken an ihre Hegelsche Kritik^[47] streift. Wer durch die Gestalt seiner Arbeit zum lokalen Verharren gezwungen ist, macht gern aus der Not eine Tugend und sucht sich und andere davon zu überzeugen, seine Gebundenheit sei eine in höheren Ordnungen. Schlechte Erfahrungen des dauernd von Zahlungsunfähigkeit bedrohten Bauern mit Zwischenhändlern bestärken ihn darin. Der Haß des gesellschaftlich Unbeholfenen, womöglich nicht Zugelassenen auf den Geschliffeneren und Umgänglicheren als den Hans Dampf in allen Gassen eint sich mit dem Widerwillen gegen den Agenten, vom Viehhändler bis zum Journalisten. Die stabilen Berufe, die selbst eine Phase der gesellschaftlichen Entwicklung sind, werden von Heidegger noch 1956 im Namen einer falschen Ewigkeit agrarischer Verhältnisse normativ gewandt: »Der Mensch versucht vergeblich, durch sein Planen den Erdball in eine Ordnung zu bringen, wenn er nicht dem Zuspruch des Feldweges eingeordnet ist.«^[48] Nordamerika kennt keine Feldwege, nicht einmal Dörfer. Philosophie, die verschmäht, es zu sein, braucht, um den anders nicht vorhandenen Unterschied von Philosophie überhaupt zu markieren, das Bauernsymbol aus sechster Hand als Beweisstück ihrer Ursprünglichkeit. Wohl gilt wie zu dessen Zeit Lessings Einsicht, daß wer ästhetische Kritik übt, es nicht selber besser machen müsse. Was der Hamburgischen Dramaturgie recht war, ist der philosophischen Theorie billig: das Selbstbewußtsein ihrer Grenze verpflichtet sie nicht zur authentischen Dichtung. Aber die Kraft muß sie haben, den Denkenden an der Herstellung ästhetischer Stapelware zu hindern; sonst wird diese zum Argument gegen eine Philosophie, die Argumente als verwirrend zu verachten posiert. Ihre Edelbanausie wächst dem Jargon der Eigentlichkeit zu.

Wie in diesem wird Bodenständigkeit ihres Falschen auch in Heidegger sprachlich überführt, sobald er einmal zu Sachhaltigem herabsteigt. Er arbeitet mit einem Gegensatz von Alleinsein und Einsamkeit: »Die Städter wundern sich oft über das lange, eintönige Alleinsein unter den Bauern zwischen den Bergen. Doch es ist kein Alleinsein, wohl aber Einsamkeit. In den großen Städten kann der Mensch zwar mit Leichtigkeit so allein sein, wie kaum irgendwo sonst. Aber er kann dort nie einsam sein. Denn die Einsamkeit hat die ureigene Macht, daß sie uns nicht vereinzelt, sondern das ganze Dasein loswirft in die weite Nähe des Wesens aller Dinge.«^[49] Wie immer es mit der Distinktion dem Inhalt nach sich verhalten mag, die Sprache, die Heidegger als Zeugen bemüht, kennt sie nicht so, wie er es behauptet. Der Elektra-Monolog Hofmannsthals, der auf solche Nuancen doch wohl sich verstand, beginnt: »Allein, ganz allein.« Die condition humaine der Heldin aber ist, wenn irgend etwas, jenes äußerste auf sich Zurückgeworfensein, dem Heidegger, einigermassen optimistisch, zutraut, daß es »in die weite Nähe des Wesens aller Dinge« führe, während derlei Situationen zumindest nicht weniger zu obsessiver Verengung und Verarmung nötigen. Umgekehrt wird die Sprache, gegen Heidegger, eher so entscheiden, daß man in großen Städten, oder auf Festen, einsam ist, aber nicht allein sein kann. Allenfalls schwankt der gegenwärtige Gebrauch. Eine Philosophie, die aufs Vermögen zu lauschen soviel sich zugute tut, macht sich taub gegen die Worte, während ihr Nachdruck den Glauben erweckt, sie, Deckbild der Willkür, schmiege den Worten sich an. Heideggers Urlaute äffen wie die meisten. Kaum allerdings vermöchte ein feineres sprachliches Organ als das seine besser zu leisten, was ihm mißlingt. Jede solche Anstrengung hat ihre sprachlogische Grenze am okkasionellen Moment noch des genauesten Wortes. Die eigenen Bedeutungen der Worte wiegen schwer. Aber diese gehen in jenen nicht auf, sondern werden in sich betroffen vom Zusammenhang. Das unterschätzt, zum höheren Ruhm von Wissenschaft, jegliche reine Bedeutungsanalyse, bereits die Husserlsche; mehr noch die Heideggers, die hoch über der Wissenschaft sich dünkt. Nur der genügt dem, was Sprache erheischt, der ihres Verhältnisses zu den Einzelworten in deren Konfigurationen sich versichert. Wie die Fixierung des reinen Bedeutungsmoments in Willkür überzugehen droht, so freilich der Glaube an die Vormacht des konfigurativen ins schlecht Funktionelle, bloß Kommunikative; in Mißachtung des objektiven Aspekts der Worte. In Sprache, die etwas taugt, vermittelt sich beides.

Vorgeblich heiles Leben, als Gegensatz zu dem beschädigten, auf dessen sozialisiertes Bewußtsein, das »Malaise«, der Jargon spekuliert, wird durch seine eingeschliffene Sprachgestalt, fern aller gesellschaftlichen Besinnung, agrarischen Verhältnissen oder wenigstens der einfachen Warenwirtschaft gleichgesetzt als einem Unterteilten, schützend Geschlossenen, in festem Rhythmus und ungebrochener Kontinuität Verlaufenden. Das Assoziationsfeld ist der Abhub von Romantik und wird doch umstandslos in den gegenwärtigen Zustand verlegt, dem es schroffer widerspricht als je zuvor. Darum werden die Kategorien des Jargons gern vorgetragen, als wären sie nicht aus entsprungenen und vergänglichen gesellschaftlichen Zuständen abstrahiert, sondern kämen dem Menschenwesen selber zu, als dessen unveräußerliche Möglichkeit. Der Mensch ist die Ideologie der Entmenschlichung. Aus jenen Kategorien, die an einigermaßen naturwüchsige gesellschaftliche Verhältnisse mahnen, wo die Institutionen des Tauschs noch nicht über die Beziehungen der Menschen alle Macht haben sollen, wird herausgelesen, ihr Kern, der Mensch, sei in den zeitgenössischen Menschen unmittelbar

gegenwärtig, sein Urbild zu realisieren. Vergangene vorarbeitsteilige Formen der Vergesellschaftung werden erschlichen als selbst ewige. Ihr Abglanz fällt auf Zustände, welche einmal Opfer fortschreitender Rationalisierung wurden und ihnen gegenüber die menschlicheren dünken. Was Eigentliche minderer Grade mit Gusto Menschenbild nennen, siedeln sie in einer Zone an, in der nicht mehr zu fragen ist, woraus jene Zustände entsprangen; was mit dem Übergang zur Selbsthaftigkeit den jeweils Unterjochten angetan ward, und auch denen, die nicht mehr schweifen dürfen; ob nicht der ungeteilte Zustand selber, dumpf und zwangvoll zugleich, seinen Untergang ausbrütete und verdiente. Beliebt macht die Rede vom Menschen sich nicht nur im Geist von Fachwerk und Giebedach, sondern ebenso durchs zeitgemäßere Gehabe eines Radikalismus, der abbaue, was da bloß verdeckt, und sich auf das nackte Wesen besinne, das unter allen kulturellen Verkleidungen stecke. Weil es jedoch um den Menschen gehe und nicht, der Menschen wegen, um die von ihnen gemachten und gegen sie verhärteten Zustände, wird von deren Kritik entbunden, als wäre sie, zeitgebunden gleich ihrem Gegenstand, allzu seicht. Das Motiv der Kantischen 'Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht': daß nur durch den Antagonismus hindurch, aus seinem eigenen Zwang, nicht aus der reinen Idee ein menschenwürdiger Zustand sich herstellen lasse, ist gründlich verdrängt. Die Rede vom Menschen ist darum so nichtswürdig, weil sie das Wahrste fürs Unwahre aufbereitet. Der Akzent auf den Existentialien des Menschen, an denen der erschlafte und seiner selbst überdrüssige Gedanke die Konkretion in Händen zu halten wähnt, die er durch seine Verwandlung in Methode einbüßte, lenkt bloß davon ab, wie wenig eben es auf den zum Anhängsel verdamnten Menschen ankommt. Der Ausdruck des Wortes Mensch selber hat historisch sich verändert. Noch in der expressionistischen Literatur aus der Ära des Ersten Krieges hatte er seinen geschichtlichen Stellenwert kraft des Protests gegen die flagrante Unmenschlichkeit, die für die Materialschlacht das Menschenmaterial erfand. Die altehrwürdige Verdinglichung der bürgerlichen Gesellschaft, die in den großen Zeiten zu sich selbst kommt und Menscheneinsatz heißt, wird dann greifbar und damit, polemisch, auch ihr Gegenbegriff. Der Satz »Der Mensch ist gut« war falsch, aber bedurfte wenigstens keiner metaphysisch-anthropologischen Sauce. Immerhin hatte schon das expressionistische O Mensch, Manifest gegen das, was bloß von Menschen gemacht, usurpatorische Setzung ist, die Neigung, deren Gewalt außer acht zu lassen. Der unangefochtene Kindersinn von Allmenschlichkeit befleckt sich mit dem, wogegen er opponiert; an den Schriften Franz Werfels wäre das darzutun. Das Menschenbild des Jargons indessen ist der Ausverkauf noch jenes hemmungslosen O Mensch, und die negative Wahrheit darüber. Zur Charakteristik des Funktionswechsels von »Mensch« genügen zwei Titel, die sich ähneln. Um die Zeit der deutschen Novemberrevolution erschien ein Buch des Pazifisten Ludwig Rubiner, 'Der Mensch in der Mitte'; in den fünfziger Jahren wohl eines 'Der Mensch im Mittelpunkt des Betriebs'. Dank seiner Abstraktheit läßt sich der Begriff als Schmieröl in die gleiche Maschinerie spritzen, die er einmal stürmen wollte. Sein unterdessen verdampftes Pathos hallt nach in der Ideologie, der Betrieb, den die Menschen bedienen müssen, sei um ihretwillen da. Gemeint ist, die Organisation der Arbeit habe der Arbeiter sich anzunehmen, damit ihre Produktivität steigt. Kaum jedoch wäre die Phrase vom Menschen, den sie zu pflegen ermuntert, wie Elsie, die zufriedene amerikanische Reklamekuh, so bestechend, lehnte sie nicht an die Ahnung sich an, es seien am Ende selbst die übermächtigen Verhältnisse wirklich von Menschen gemacht und von ihnen abzuschaffen. Ihre Übermacht hat, wie die mythische, auch etwas Fetischistisches und Scheinhafte. So scheinhaft aber das Ansichsein der Institution, die Zurückspiegelung versteinelter menschlicher Verhältnisse, so real herrscht dieser Schein über die Menschen. Das erniedrigt die Berufung aufs unveräußerliche und längst veräußerte Menschenwesen zur Lüge. Nicht der Mensch schuf die Institutionen, sondern bestimmte Menschen in bestimmter Konstellation mit der Natur und miteinander: sie drängte ihnen die Institutionen ebenso auf, wie sie sie bewußtlos errichteten. All das wurde im Vormärz schneidend formuliert, zumal von Marx gegen Feuerbachs Anthropologie und gegen die Junghegelianer. Schein und Notwendigkeit sind beides Momente der Warenwelt; sobald Erkenntnis eines von ihnen isoliert, mißrät sie. Wer die Warenwelt als das An sich akzeptiert, als das sie sich gibt, wird von den von Marx im Fetischkapitel analysierten Mechanismen getäuscht; wer jenes An sich, den Tauschwert, als einzig Vorgespiegeltes vernachlässigt, willfahrt der Ideologie der Allmenschlichkeit und klammert sich an Formen des unmittelbaren Miteinander, die geschichtlich unwiederbringlich sind, wenn anders sie je existierten. Nachdem der Kapitalismus die Unbefangtheit der theoretischen Selbstbehauptung verlor, tragen seine Anwälte eher das von Menschen Gemachte in Kategorien spontanen Lebens vor, als gälten sie jetzt und hier. Der Jargon plätschert über all das geflissentlich hinweg; womöglich stolz auf seine historische Vergeßlichkeit, als wäre diese bereits das menschlich Unmittelbare.

Die Engelszungen, mit welchen er das Wort Mensch registriert, bezieht er von der Lehre von der Gottesebenbildlichkeit. Es klingt desto unwiderleglicher und bestechender, je sorgfältiger es gegen seinen theologischen Ursprung sich abdichtet. Etwas dabei weist zurück auf ein Sprachphänomen aus dem Jugendstil, das der Jargon massenkonsumfähig macht; geistesgeschichtliches Bindeglied zwischen dem Jugendstil und ihm war wohl die Jugendbewegung. Hauptmann wählte für ein Stück den Titel 'Einsame Menschen'; in einem Roman der Reventlow wird ein Professor der Münchner Kostümfestbohème um 1910 verspottet, der über jeden Bekannten, dem er das Schwabinger Visum erteilt: ein wundervoller Mensch sagt. Verwandt ist der Gestus von Schauspielern aus der früheren Reinhardtära, welche die Hand aufs Herz legten und dazu die Augen weit aufrissen, überhaupt sich selbst inszenierten. Ward einmal das theologische Urbild gestürzt, so wird die Transzendenz, die in den großen Religionen vom Abbild durch mächtige Tabus geschieden war - »Du sollst dir kein Bild machen« -, aufs Abbild verschoben; es wird als wundervoll ausgegeben, weil kein Wunder mehr ist. Daran hat alle Konkretion der Eigentlichkeit ihr Mysterium; die des Seienden als seiner eigenen imago. Während nichts mehr ist, wovor der wundervolle Mensch sich zu neigen hat, der wundervoll sei, weil er nichts als Mensch ist, gebärdet doch der Jargon sich so, wie einmal der Mensch vor der Gottheit sich verhalten sollte. Er zielt auf unbefragte, unbezogene Demut. Sie sei menschliche Tugend an sich. Von je schickte sie sich zur Vermessenheit des sich selbst setzenden Subjekts. Die Verborgenheit dessen, dem die Demut gilt, lockt von sich aus bereits zur Feier. Längst war das im Begriff der Ehrfurcht angelegt, sogar im Goetheschen. Jaspers empfiehlt sie

ausdrücklich, unabhängig vom zu Verehrenden, verdammt ihre Abwesenheit und findet leicht den Übergang zum Heldenkult, ohne daß Carlyles Spuren ihn schreckten: »Die Kraft der Ehrfurcht hält im Blick auf geschichtliche Gestalten menschlicher Größe das Maß fest dessen, was der Mensch ist und vermag. Sie läßt nicht zu, daß zerschlagen werde, was sie sah. Sie ist dem treu, was in ihrem Selbstwerden als Überlieferung wirksam war; sie ergreift, woraus ihr Sein erwuchs, in den besonderen Menschen, in deren Schatten sie zum Bewußtsein kam; sie bewahrt noch als Pietät, welche nie aufgibt. Ihr bleibt als absoluter Anspruch durch Erinnerung gegenwärtig, was in der Welt keine Wirklichkeit mehr hat.«^[50] - Das Wort Mensch indessen vertraut im Jargon, trotz des Kultus geschichtlicher Gestalten und der Größe an sich, nicht mehr auf Menschenwürde wie der Idealismus. Statt dessen soll der Mensch, wie es dann bei den einschlägigen Philosophen thematisch wird, zur Substanz seine Ohnmacht und Nichtigkeit haben, der er in der gegenwärtigen Gesellschaft tatsächlich mehr stets sich annähert. Solcher geschichtliche Stand wird ins reine Menschenwesen verlegt; bejaht und verewigt in eins. Folgerecht raubt der Jargon dem Begriff des Menschen, der erhaben sei vermöge seiner Nichtigkeit, justament die Züge, die in aller Aufklärung und auch im früheren deutschen Idealismus Kritik an den Zuständen beinhalteten, in denen der Seele ihr göttlich Recht nicht wird. Der Jargon hält Kompanie mit einem Begriff des Menschen, aus dem jegliche Erinnerung ans Naturrecht getilgt ist, so sehr auch sein Mensch als Invariante selber zu etwas wie einer supranaturalen Naturkategorie wird. Theologie hielt der im falschen und unerfüllten Leben unerträglichen Vergänglichkeit des Menschen die Hoffnung aufs ewige entgegen. Diese verschwindet im Lob von Vergänglichkeit als Absolutem, zu dem freilich schon Hegel sich herbeiließ. Leid, Übel und Tod seien, wie es im Jargon heißt, anzunehmen: nicht zu ändern. Dem Publikum wird das äquilibristische Kunststück eingeübt, Nichtigkeit als Sein sich zurechtzulegen; real vermeidbare oder wenigstens korrigible Not als Menschlichstes des Menschenbildes zu ehren; um eingeborener menschlicher Unzulänglichkeit willen Autorität als solche zu achten. Wiewohl sie nur selten noch gottgewollt sich nennt, behält sie die Hoheitszeichen, die sie einmal vom Vatergott entlieh. Weil sie aber keine Legitimation mehr hat, als daß sie ist, blind und undurchsichtig, wird sie radikal böse. Darin versteht sich die allmenschliche Sprachgebärde mit dem totalen Staat. Gleich diesem sind ihr die Subjekte im doppelten Sinn egal angesichts der absoluten Gewalt. Bescheinigte einmal Hjalmar Schacht dem Dritten Reich, das ja mit so erklecklichen Majoritäten aufwarten konnte, daß man die Wahlziffern kaum erst zu fälschen brauchte, es sei die wahre Demokratie, so stimmt ihm die zeitweise unschuldigere Anschauung des Jargons vom Menschenbild zu. Nach diesem seien alle Menschen einander gleich in seinsmächtiger Ohnmacht. Menschsein wird zur allgemeinsten und leersten Gestalt des Privilegs: strikt angemessen einem Bewußtsein, das kein Privileg mehr duldet und doch gänzlich in dessen Bann steht. Ideologie aber ist solche Allmenschlichkeit - Fratze der Gleichheit dessen, was Menschenantlitz trägt- deshalb, weil sie die ungemilderten Unterschiede gesellschaftlicher Macht, die von Hunger und Überfluß, von Geist und fügsamem Schwachsinn an den Menschen unterschlägt. Mit keuscher Rührung läßt sich der Mensch im Menschen anrufen, ohne daß es irgendeinen etwas kostete; wer aber dem Appell sich widersetzt, überantwortet sich den Verwaltern des Jargons als Unmensch und kann im Bedarfsfall deren Opfern zur Beute vorgeworfen werden: er, nicht die Macht, sei der Hochmütige, welcher ihre Menschenwürde in den Schmutz zerrt. Jegliche eigennützige Praxis kann sich mit Hilfe des Jargons als Gemeinnutz, als Dienst am Menschen maskieren, ohne daß wider Not und Bedürftigkeit der Menschen im Ernst etwas geschähe. Daß aber selbstgerechte Menschlichkeit inmitten des allgemeinen Unmenschlichen es nur verstärkt, ist notwendig den jetzt und hier Bedürftigen verhüllt. Der Jargon verdoppelt die Hülle; Ersatz und Trost, wie er und seine Welt ihnen sie spendet, sind geeicht auf ihr verformtes Verlangen nach dem, was ihnen vorenthalten wird.

Die Phrase vom Menschen verunstaltet den Inhalt dessen, was unter dessen Begriff gedacht wird, nicht nur sein Verhältnis zur Gesellschaft. Um die reale, nicht aus bloßem Geist widerrufliche Zerlegung des Subjekts in voneinander getrennte Funktionen kümmert sie sich nicht. Schon die sogenannte Platonische Psychologie drückt Verinnerlichung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung aus. Jedes Ressort innerhalb der Person, einmal fest umgrenzt, verneint deren Prinzip: sie wird zur Summe ihrer Funktionen. Dagegen ist sie um so schlechter geschützt, als ihre eigene mühsam erworbene Einheit zerbrechlich blieb. Ihre unterm Gesetz der Selbsterhaltung gesonderten Sparten verhärteten sich derart, daß keine allein mehr lebt, kein Leben aus ihnen sich zusammenstücken läßt: sie kehren sich gegen das Selbst, dem sie dienen sollen. Leben, soweit es noch ist, überführt solche Scheidung, im Sprachgebrauch die von Denken, Fühlen und Wollen, ihrer Falschheit. Kein Gedanke ist einer, ist mehr als Tautologie, der nicht auch etwas wollte; kein Gefühl und kein Wille mehr als flüchtige Regung ohne das Element von Erkenntnis. Bequem kann der Jargon auf das Läppische der Einteilung mit Fingern weisen: den eingängigen Terminus Entfremdung hat er mittlerweile geschluckt, nur allzu bereit, dem jungen Marx Tiefe zuzubilligen, um dem Kritiker der politischen Ökonomie zu entschlüpfen. Dabei gerät die reale Gewalt der Aufspaltung des Subjekts aus dem Blickfeld; gescholten wird unvermerkt das Denken, das sie bezeugt. Der unersättlich wiederholte Triumph über die mechanistische Psychologie des neunzehnten Jahrhunderts mißbraucht die selbst nicht mehr taurische Einsicht der Gestalttheorie zum Vorwand dafür, nicht anfassen zu müssen, was man als Wunde spürt; ein Fortschritt der Wissenschaft, auf den man sonst nicht viel gibt und der gerade hier nicht stattfand, entbinde einen davon. Sie drücken sich um Freud herum, indem sie grundlos als moderner denn jener auftrumpfen. Dem Salbadern über den ganzen seinsverwurzelten Menschen erteilt einstweilen die Psychoanalyse immer noch zeitgemäßen Bescheid. Keine Erhöhung des Begriffs vom Menschen vermöchte etwas gegen seine tatsächliche Erniedrigung zum Funktionsbündel, sondern bloß die Änderung der Bedingungen, die es dahin brachten und die unablässig erweitert sich reproduzieren. Wird statt dessen, mit Hilfe der Zauberformel Dasein, von der Gesellschaft und der von ihr abhängigen Psychologie der realen Individuen abgesehen und auf der Wandlung des im Hegelschen Sinn abstrakten Menschen bestanden, so strafft das bloß die Zügel; die Erhöhung ist keine sondern die Fortsetzung alter unterdrückender Ideologie. Während sie auf die Psychoanalyse schlagen, meinen sie den Trieb, dessen Entwürdigung ihre Moral unreflektiert sich zueignet. So Jaspers: »Die Ausschließlichkeit in der Liebe der Geschlechter bindet zwei

Menschen ohne Bedingung für jede Zukunft. Sie wurzelt unbegründbar in der Entscheidung, welche das Selbst im Augenblick, wo es eigentlich zu sich kam durch den Anderen, an diese Treue band. Das Negative, sich die polygame Erotik zu versagen, ist die Folge eines Positiven, das als gegenwärtige Liebe nur wahr ist, wenn es das ganze Leben einschließt; das Negative, sich nicht zu vergeuden, ist Folge der kompromißlosen Bereitschaft eines möglichen Selbstseins zu dieser Treue. Ohne Strenge der Erotik ist kein Selbstsein; menschlich erfüllt aber wird Erotik erst durch die Ausschließlichkeit unbedingter Bindung. «[51]

Bindung ist die gängige Vokabel für die Zumutung von Zucht. Ihr Name schweißt die niedrigsten Traktätchen mit Heidegger und Jaspers zusammen. Zunächst wollte die Vokabel eindeutschen; patriotische Schulmänner mochten wiederkauen, so heiße eigentlich Religion. Aber nicht nur Deuschtümelei bürgerte die Bindungen ein. Das Fremdwort Religion gebot Unterordnung unter ein Bestimmtes, die christliche Offenbarung oder das göttliche Gesetz der Juden. In der neu geprägten Bindung ist das nicht mehr mitzufühlen. Während der Ausdruck, dem Anschein nach, die sinnliche Konkretion wiederbelebt, die im Fremdwort verwischt war, sinkt gegenüber ihrer Leuchtfarbe das Woran in den Schatten. Statt dessen wird der Tatbestand der Bindung als solcher herausgeputzt. Ihr Begriff konserviert die Autorität, deren Quelle er verstopft. Nicht besser als das Wort Bindung ist die Sache: Bindungen werden als Medizin gegen den Nihilismus, nicht um ihrer eigenen Wahrheit willen, ausboten, wie eine Generation zuvor die heute wieder umgeisternden Werte. Sie rechnen zur geistigen Hygiene und unterminieren dadurch die Transzendenz, die sie verordnen; der Feldzug, zu dem der Jargon aufbricht, reiht einen Pyrrhussieg an den anderen. Die ohnehin fragwürdige Echtheit von Bedürfnis und Glauben muß sich überspielen zum Kriterium des Ersehnten und Geglaubten und wird unecht; darum kann niemand das bei Nietzsche noch antiideologische Wort Echtheit ohne Ideologie in den Mund nehmen. Im Jargon aber sticht es aus dem endlosen Gemurmel einer Liturgie von Innerlichkeit heraus. Wie ein Lumpensammler bemächtigt sich der Jargon der letzten aufbegehrenden Regungen des im Niedergang auf sich selbst zurückgeworfenen Subjekts, um sie zu verhökern. Der Protest des lebendigen Subjekts dagegen, daß es generell zu Rollen verurteilt ist - die amerikanische Rollentheorie ist so beliebt, weil sie das zur Struktur von Gesellschaft überhaupt auswalzt -, wird entschärft: die Macht, vor der das Subjekt in seine Höhle flüchtet, vermöge nichts über es. Sakral ist der Jargon nicht zuletzt als Sprache eines unsichtbaren Königreichs, das einzig im verbissenen Wahn der Stillen im Lande existiert. Daß man sich nicht verzettele - heute an den Konsum -, wird aus seinem sozialen Kontext gelöst und in ein Wesenhaftes umgedeutet, wo es doch bloß ein Negatives negiert. Kleinbürger überwachen Kleinbürger. Zerstretheit, Folge der Konsumentengewohnheit, sei ein Urübel, während das Bewußtsein vorher schon in der Produktionssphäre enteignet ward, welche die Subjekte zu ihrer Zerstretheit abrichtet. Heidegger malt den eigentlichen wider den zerstreuten Zustand aus: »Das Selbst des alltäglichen Daseins ist Man-selbst, das wir von dem eigentlichen, d. h. eigens ergriffenen Selbst unterscheiden. Als Manselbst ist das jeweilige Dasein in das Man zerstreut und muß sich erst finden. Diese Zerstretheit charakterisiert das 'Subjekt' der Seinsart, die wir als das besorgende Aufgehen in der nächst begegnenden Welt kennen.«[52] Des zumindest seit Georg Simmel notierten, schon von Baudelaire gespürten Zusammenhangs der Zerstretheit mit der hochkapitalistischen Großstadt gedenkt er nicht. Was jedoch, wie sein eigentliches Dasein, einzig bei sich verbleibt, verarmt nicht weniger als was in Situationen zerfließt. Hegel wie Goethe erfuhren und kritisierten Innerlichkeit als bloßes Moment: Bedingung richtigen Bewußtseins ebenso wie ein von diesem seiner Beschränktheit wegen Aufzuehendes. Die Erinnerung an jene Kritik wurde verdrängt, seitdem der Ungeist soviel gründlicher besorgte, was einst der Geist dem Geist abverlangte. Die Versöhnung von Innen und Außen, auf die noch die Hegelsche Philosophie hoffte, ward ins Unabsehbare vertagt, und die Fürsprache für die Entäußerung überflüssig, nachdem diese ohnehin als Gesetz der glücklich Extrovertierten waltet. Gleichzeitig jedoch wird das Bewußtsein des Risses immer unerträglicher, der allmählich Selbstbewußtsein in Selbstbetrug verwandelt. Seiner bedarf, um sich gut zuzureden, die totale Anpassung. Anknüpfen kann die Ideologie daran, daß die wachsende Ohnmacht des Subjekts, seine Verweltlichung, zugleich Verlust an Welt und Gegenständlichkeit war. Mit Grund hat man eine der ersten originalen Philosophien nach Hegel, die Kierkegaards, eine der Innerlichkeit genant, und sie gerade hat des Motivs realer innerweltlicher Versöhnung schroff sich entledigt. Die Reflexion auf Innerlichkeit, ihre Selbstsetzung und damit etwas an ihrem Aufstieg verweist auf ihre reale Abschaffung. Viele ihrer Kategorien brachte der Jargon in Umlauf und hat durch solchen Widerspruch zu ihrer Zerstörung das Seine beigetragen. Die Geschichte der Innerlichkeit nach dem Scheitern der bürgerlichen Revolution in Deutschland war vom ersten Tag an auch ihre Verfallsgeschichte. Je weniger das für sich seiende Subjekt vermag; je mehr, was einmal mit Selbstbewußtsein als Innerlichkeit sich bekannte, zum abstrakten Punkt zusammenschumpft, desto größer die Versuchung, daß Innerlichkeit sich proklamiert und auf den Markt wirft, vor dem sie zurückzuckt. Als Terminus wird sie Wert und Besitz, in den sie sich verschanzt; hinter sinnig bezwungen von der Vergegenständlichung, Kierkegaards Schreckbild der »ästhetischen« Welt des bloßen Zuschauers, dessen Widerpart der existentielle Innerliche sein soll. Was vom Makel der Verdinglichung absolut rein bleiben will, wird, als feste Eigenschaft ans Subjekt angeheftet, zum Ding zweiten Grades, schließlich zum Massenartikel Rilkescher Trostsprüche, von »Bettler können dir Bruder sagen, und du kannst doch ein König sein« bis hinab zur berüchtigten Armut, dem großen Glanz aus Innen. Die Philosophen, die den unglücklichen Stand des für sich

seienden Bewußtseins bezeugten, Hegel und noch Kierkegaard, erkannten, einig mit der protestantischen Überlieferung, Innerlichkeit wesentlich an der Selbstverneinung des Subjekts, der Reue. Die Erben, die aus dem unglücklichen Bewußtsein taschenspielerisch das glücklich-undialektische machten, hüten davon einzig noch die beschränkte Selbstgerechtigkeit, die Hegel mehr als hundert Jahre vorm Faschismus witterte. Sie säubern Innerlichkeit von dem, was Wahrheit an ihr wäre, der Selbstbesinnung, in der das Ich sich als Stück der Welt durchschaut, über die es sich stellt und der es gerade dadurch verfällt. Die verhärtete Innerlichkeit von heutzutage vergötzt ihre eigene, angeblich von Ontischem befleckte Reinheit: insofern deckt sich zumindest der ursprüngliche Ansatz der zeitgenössischen Ontologie mit dem Kultus von Innerlichkeit. Deren Flucht vor dem

Weltlauf ist auch eine vorm empirischen Inhalt der Subjektivität selbst. Kant, der seinerseits dem Begriff des Inneren noch aufklärerisch abgeneigt war[53], hatte das empirische Subjekt, das Psychologie behandelt, wie ein Ding unter Dingen vom transzendentalen unterschieden und der Kausalität subsumiert. Dem folgt, mit umgekehrtem Akzent, das Pathos der Innerlichen. Sie gefallen sich in Verachtung für die Psychologie, ohne doch, wie Kant, den vermeintlichen Halt im Einzelmenschen der transzendentalen Allgemeinheit zu opfern; sie streichen gleichsam von beidem den Profit ein. Daß das Subjekt durch seine psychologischen Bestimmungen zu einem Moment von Auswendigkeit wird, versteift die triebfeindlichen Tabus der Innerlichen. Sie toben zumal in den Büchern von Jaspers sich aus[54]. Aber im Verbot realer Erfüllung, in ihrer Rückübersetzung in die bloß inwendige des Selbst durchs Selbst treffen sich alle; auch der frühere Heidegger führt »Genußfähigkeit« abschätzig unter den Kategorien des Uneigentlichen auf[55]; bescheinigt in Sein und Zeit Jaspers zustimmend, daß seine Psychologie der Weltanschauungen beileibe keine sei[56]. Der nicht minder abscheuliche Usus der psychoanalytischen Sprache, Genußfähigkeit als solche, ohne Rücksicht auf das, was da genossen werden soll, der Patientenschaft einzuhämmern, wird simpel auf den Kopf gestellt. Darf aber Innerlichkeit weder ein Seiendes noch ein wie immer auch Allgemeines des Subjekts sein, so wird sie zur imaginären Größe. Wird am Subjekt ein jegliches Seiendes, auch das psychische, ausgeschieden, so ist der Rest nicht weniger abstrakt als das transzendente Subjekt, vor dem einzelmenschliche Innerlichkeit als Dasein soviel voraus zu haben sich einbildet. Daß in existentialistischen Urtexten wie der Kierkegaardschen Krankheit zum Tode Existenz zum sich zu sich selbst verhaltenden Verhältnis wird, unter dem nichts mehr sich denken läßt; gleichsam zum verabsolutierten Moment der Vermittlung ohne Hinblick auf Vermitteltes, spricht am ersten Tag das Urteil über jegliche Philosophie der Innerlichkeit. Im Jargon schließlich ist von ihr nur noch das Äußerlichste übrig, das sich besser Dünken derer, die sich erwählen; ein Anspruch solcher, die sich für damit gesegnet halten, sie selber zu sein. Mühelos kann dieser Anspruch umschlagen in den elitären oder in die Bereitschaft, an Eliten sich anzuhängen, die dann der Innerlichkeit rasch den Tritt versetzen. Symptom der Wandlung von Innerlichkeit ist der Glaube zahlloser Menschen, einer ausgezeichneten Familie anzugehören. Der Jargon der Eigentlichkeit, der die sich selbst Gleichheit als Höheres an den Mann bringt, entwirft die Tauschformel dessen, was sich einbildet, nicht tauschbar zu sein; denn als biologisches Einzelwesen gleicht ein jeder sich selbst. Das bleibt nach Abzug von Seele und Unsterblichkeit von der unsterblichen Seele.

Die Totalität des Scheins von Unmittelbarem, der in der zum bloßen Exemplar gewordenen Innerlichkeit gipfelt, erschwert es den vom Jargon Berieselten ungemein, ihn zu durchschauen. In seiner Ursprünglichkeit aus zweiter Hand finden sie tatsächlich etwas wie Kontakt, vergleichbar dem Gefühl, in der angedrehten nationalsozialistischen Volksgemeinschaft sei für alle Artgenossen gesorgt, keiner werde vergessen: metaphysische Winterhilfe in Permanenz. Die gesellschaftliche Basis dafür ist, daß viele Vermittlungsinstanzen der Marktökonomie, welche das Bewußtsein der Fremdheit verstärkten, im Übergang zur Planwirtschaft beseitigt, die Bahnen zwischen dem Ganzen und den atomisierten Subjekten so verkürzt sind, als wären sie einander nah. Parallel läuft dem der technische Fortschritt der Kommunikationsmittel. Diese, zumal Radio und Fernsehen, erreichen die Bevölkerungen derart, daß sie nichts von den ungezählten technischen Zwischengliedern merken; die Stimme des Ansagers ertönt im Heim, als wäre er zugegen und kennte jeden Einzelnen. Ihre technisch-psychologisch ertüfelte Kunstsprache - Modell ist das abstoßend-vertrauliche Auf Wiederhören - ist vom gleichen Blut wie der Jargon der Eigentlichkeit. Das Stichwort dafür lautet Begegnung: »Das hier in einer Bearbeitung vorliegende Jesusbuch ist ganz ungewöhnlicher Art. Es will keine Biographie, kein 'Leben Jesu' im üblichen Sinn sein, sondern zu einer existentiellen Begegnung mit Jesus führen.«[57] Gottfried Keller, der von den Aposteln der Gestimmtheit als Lyriker über die Achsel angeschaut wird[58], schrieb ein Gedicht jenes Titels, von großartiger Unbeholfenheit. Der Dichter trifft unerwartet im Walde die, »Nach der allein mein Herz begehrt, / Mit Tuch und Huth weiß umgethan, / Von güldnem Schein verklärt. / Sie war allein, doch grüßt' ich sie / Verschüchtert kaum im Weitergehn, / Weil ich so feierlich sie nie, / So still und schön gesehn.« Das trübe Licht ist das der Trauer, und von ihr empfängt das Wort Begegnung seine Kraft. Es sammelt aber das mächtige, zum unmittelbaren Ausdruck unfähige Gefühl des Abschieds darum in sich, weil es nichts anderes bezeichnet als im genauen Wortsinn den Sachgehalt, daß die beiden ohne Absicht sich trafen. Was der Jargon mit dem Wort Begegnung verübte und was nie wieder sich reparieren läßt, frevelt an Kellers Gedicht mehr als je eine Fabrik an einer Landschaft. »Begegnung« wird dem buchstäblichen Sachgehalt entfremdet und durch dessen Idealisierung praktisch verwertbar. In einer Gesellschaft, in der virtuell der Zufall selbst dessen, daß Menschen einander kennenlernen: was man einmal einfach Leben nannte, immer mehr zusammenschmilzt und, wo es sich erhält, als Toleriertes bereits eingeplant ist, gibt es Begegnungen wie die Kellersche kaum mehr, sondern allenfalls Verabredungen vom Typus des Telefonats. Gerade deshalb aber wird Begegnung angepriesen, organisierte Kontakte von der Sprache mit Leuchtfarbe beschmiert, weil das Licht erlosch. Der Sprachgestus dabei ist der des Aug in Aug, wie Diktatoren ihn üben. Wer einem tief ins Auge sieht, möchte ihn hypnotisieren, Macht über ihn gewinnen, stets schon mit der Drohung: Bist du mir auch treu?, kein Verräter?, kein Judas? Psychologische Interpretation des Jargons dürfte in diesem Sprachgestus unbewußte homosexuelle Übertragung entdecken und damit auch die eifernde Abwehr der Psychoanalyse durch die Patriarchen des Jargons erklären. Der manische Blick des Aug in Aug ist verwandt dem Rassewahn; er will verschworene Gemeinschaft, das Wir sind vom gleichen Schlag; bekräftigt Endogamie. Selbst die Sehnsucht, das Wort Begegnung zu entsühnen und durch strengen Gebrauch wiederherzustellen, würde durch unvermeidliches Einverständnis mit Reinheit und Ursprünglichkeit zum Bestandteil des Jargons, aus dem sie heraus möchte. - Was der Begegnung angetan ward, befriedigt ein spezifisches Bedürfnis. Jene als veranstaltete sich selbst verneinenden Begegnungen, zu denen arglos guter Wille, Geschäftshuberei und schlaue Machtgier unablässig ermuntern, sind Deckbilder der spontanen Aktionen, die unmöglich wurden. Sie trösten sich damit, oder werden damit getröstet, es sei schon etwas geschehen, wenn sie gemeinsam über das reden, was sie bedrängt. Das Gespräch wird, aus einem Mittel, über etwas sich klar zu werden, zum Selbstzweck und zum Ersatz dessen, was seinem Sinn nach daraus folgen sollte. Der Überschuß

im Wort Begegnung, die Suggestion, es ereigne sich bereits etwas Wesenhaftes, wenn Hinbestellte sich unterhalten, hat ebenso jene Täuschung zum Kern wie die Spekulation auf Hilfe im Wort Anliegen. Es bedeutete einmal eine Krankheit. Darauf fällt der Jargon zurück: als wäre das Interesse des Einzelnen dessen Not. Sie erbettelt caritas, übt aber zugleich, um ihres menschlichen Wesens willen, Terror aus. Man soll eine transzendente Macht unterstellen, die verlange, daß man das Anliegen, wiederum nach dem Jargon, »vernimmt«. Der archaische Aberglaube, den die Formel »In der Hoffnung, keine Fehlbitte getan zu haben« ausbeutet, wird vom Jargon auf existentielle Touren gebracht, Hilfsbereitschaft gleichsam aus dem Sein herausgequetscht. Das Gegenstück dazu wäre, worüber die Eigentlichen fraglos sich entrüsteten, der kommunikative Gebrauch in Amerika. »Being cooperative« meint darin das Ideal, dem andern ohne Entgelt Dienste zu erweisen, wenigstens Zeit zur Verfügung zu stellen in der sei's noch so vagen Erwartung, daß einem das, weil alle aller bedürfen, irgendwann einmal heimgezahlt werde. Zum deutschen Anliegen jedoch hat sich das kapitalistische Tauschprinzip entwickelt in einer Phase, in der es stets noch herrscht, während das liberale Maß der Äquivalenz zerrüttet ist. So dynamisch ist der sprachliche Charakter des Jargons insgesamt: widerlich wird in ihm, was es keineswegs immer war[59]. Auf den Begegnungen, wo der Jargon schwatzt und von denen er schwatzt, ergreift er Partei für das, was er mit dem Wort Begegnung verklagt, die verwaltete Welt. Ihr paßt er sich an durch ein Ritual von Nichtanpassung. Um Zustimmung buhlte selbst die Hitlerdiktatur; an ihr überprüfte sie ihre Massenbasis. Vollends unter den Bedingungen formaler Demokratie will die verselbständigte Verwaltung in jedem Augenblick davon überzeugen, daß sie um des verwalteten Ganzen willen da sei. Daher liebäugelt sie ebenso mit dem Jargon, wie dieser mit ihr, der bereits irrationalen, sich selbst genügenden Autorität. Der Jargon bewährt sich als ein Stück negativen Geistes der Zeit; verrichtet gesellschaftlich nützliche Arbeit innerhalb der bereits von Max Weber beobachteten Tendenz, daß Verwaltungen sich ausdehnen über das hin, was sie dann als kulturelles Ressort betrachten. Anlässe häufen sich, bei denen Verwaltungsmänner, juristisch oder organisatorisch geschulte Fachleute, sich gezwungen fühlen, über Kunst, Wissenschaft und Philosophie gleichsam inhaltlich zu sprechen. Sie fürchten, durch Trockenheit zu langweilen, und möchten ihre Verbundenheit mit dem seinerseits ebenfalls verfälschten Geist bekunden, ohne daß ihre Tätigkeit und Erfahrung mit ihm allzuviel zu schaffen hätte. Begrüßt ein Oberstadtdirektor einen Philosophenkongreß, dessen eigener Begriff schon genau so verwaltungsmäßig ist wie der Titel Oberstadtdirektor, so muß er sich dessen bedienen, was sich ihm an kulturellem Füllsel anbietet. Das ist der Jargon. Dieser beschirmt ihn vor der Unannehmlichkeit, ernsthaft zur Sache sich zu äußern, von der er nichts versteht, und erlaubt ihm doch, womöglich übersachliche Beziehungen zu ihr vorzutäuschen. Dazu eignet der Jargon sich so gut, weil er stets von sich aus den Schein eines abwesenden Konkreten mit dessen Veredelung vereint. Bestünde kein funktionales Bedürfnis nach dem funktionsfeindlichen Jargon, er wäre kaum zur zweiten Sprache geworden, der von Sprachfremden und Sprachlosen. Vor keiner Vernunft verantwortlich, einzig durch den zugleich standardisierten Ton zum Höheren befördert, verdoppelt sie den Bann, den die Verwaltung real übt, in einem geistigen. Er wäre als ideologischer Abguß jenes Lähmenden der Ämter zu beschreiben, dessen Grauen Kafkas nüchterne Sprache, vollkommenes Widerspiel zum Jargon, vergegenwärtigt. Kraß wird die gesellschaftliche Verfügungsgewalt den Bevölkerungen dort fühlbar, wo sie von den unansprechbaren Sprechern der Verwaltung etwas erbitten müssen. Gleich diesen spricht der Jargon direkt zu ihnen, ohne sie erwidern zu lassen; redet ihnen aber zusätzlich auf, der Mann hinter dem Schalter sei wirklich der Mensch, als den neuerdings das Schild mit seinem Namen ihn vorstellt. Latent sind die Heilsformeln des Jargons solche von Macht, abgeborgt der Stufenleiter der Instanzen. Die mit Eigentlichkeit gewürzte Verwaltungssprache ist denn auch keine bloße Verfallsform der einschlägigen philosophischen, sondern schon in deren angesehensten Texten vorgeformt. Das bei Heidegger beliebte »zunächst«, das seine Wurzeln ebenso in einem didaktischen Verfahren haben dürfte wie in einem Cartesianischen Erst-Nachher, gängelt die Gedanken im Geist philosophischer Systematik gleichwie durch eine Tagesordnung, vertagt unbotmäßige nach dem abdrosselnden Schema »aber ehe wir... müssen noch gründliche Untersuchungen angestellt werden«: »Das Kapitel, das die Explikation des In-Seins als solchen, d. h. des Seins des Da übernimmt, zerfällt in zwei Teile: A. Die existenziale Konstitution des Da. B. Das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins.«[60] Solche Pedanterie, welche noch für die angeblich radikale philosophische Besinnung als gediegene Wissenschaft Stimmung macht, wird überdies von dem Nebenprodukt belohnt, daß es zu dem, was Philosophie verspricht, gar nicht kommt. Das geht auf Husserl zurück, über dessen weitläufigen Vorerwägungen man leicht die Hauptsache vergißt; kritische Reflexion aber beträfe erst die Philosopheme, welche Gewissenhaftigkeit vor sich herschiebt. Auch die Behauptung, das Resultat sei verächtlich, die ihre ehrwürdige Vorgeschichte im deutschen Idealismus hat, enträt nicht der strategischen Klugheit. Analog drücken die Kafkaschen Instanzen sich um Entscheidungen, die dann unbegründet, jäh die Opfer ereilen. Das Quid pro quo des Personalen und Apersonalen im Jargon; die scheinhafte Vermenschlichung von Sachlichem; die reale Versachlichung von Menschlichem ist das leuchtende Abziehbild der Verwaltungssituation, in der abstraktes Recht und objektive Verfahrensordnung jeweils in Entscheidungen von Angesicht zu Angesicht sich vermummten. Unvergeßlich aus der Frühzeit des Hitlerschen Reiches der Anblick jener SA-Leute, in denen Verwaltung und Terror sichtbar sich zusammenfanden, oben die Aktenmappe, unten die Stulpenstiefel. Etwas von diesem Bild bewahrt der Jargon der Eigentlichkeit auf in Worten wie Auftrag, wo der Unterschied zwischen einem von gerechten oder ungerechten Instanzen Verfügten und einem absolut Gebotenen, zwischen Autorität und Sentiment berechnet verschimmt. Zur Einverleibung des Wortes Auftrag in den Jargon dürfte die erste der Duineser Elegien von Rilke, einem seiner Stifter, animiert haben, die auszulegen jahrelang jeder ehrgeizige Privatdozent als Pflichtübung betrachtete: »Das alles war Auftrag.«[61] Die Zeile drückt das vage Gefühl aus, daß ein Unsagbares an Erfahrung von dem Subjekt etwas will wie schon die des Archaischen Torsos Apollos[62]: »Es muteten manche Sterne dir zu, daß du sie spürtest.«[63] Noch fügt dem das Gedicht den Ausdruck des Unverbindlichen und Vergeblichen solchen Gefühls von Weisung bei, freilich als Unzulänglichkeit des poetischen Subjekts: »Aber bewältigtest du's?«[64] Rilke verabsolutiert das Wort Auftrag unterm Schutz des ästhetischen Scheins und beschränkt im Fortgang den Anspruch, den sein Pathos bereits anmeldet. Der Jargon muß bloß, mit

einem leisen Ruck, den Vorbehalt durchstreichen und das mit fragwürdiger Poeterei verabsolutierte Wort wörtlich nehmen. Daß aber neuromantische Lyrik zuweilen wie der Jargon verfährt, oder wenigstens zaghaft ihn vorbereitet, darf nicht dazu verleiten, sein Schlechtes bloß in der Form aufzusuchen. Es gründet keineswegs nur, wie eine allzu harmlose Ansicht es möchte, in der Vermischung von Dichtung und Prosa. Beides wird gleich unwahr vom Gleichen. Schlecht ist bereits in jener die Ausstattung der Worte mit einem theologischen Oberton, den der Stand des einsamen und säkularen Subjekts dementiert, das da redet: Religion als Ornament. Wo bei Hölderlin, insgeheim dem Vorbild, dergleichen Worte und Wendungen etwa passieren mögen, sind sie noch nicht die Tremulanten des Jargons, wie hemmungslos auch dessen Verwalter ihre Hand nach dem unbewehrten Genius ausstrecken. In Lyrik wie in Philosophie hat der Jargon seine Bestimmung daran, daß er, indem er ein Intendiertes vergegenwärtigt, als wäre es Sein ohne Spannung zum Subjekt, seine Wahrheit unterstellt; das macht ihn vor allem diskursiven Urteil zur Unwahrheit. Der Ausdruck ist sich selbst genug. Er wirft als lästig die Verpflichtung ab, ein von ihm Verschiedenes, samt seiner Differenz davon, auszudrücken; es darf schon nichts sein, und zum Dank wird dies Nichts zum Obersten. Rilkes Sprache steht noch auf dem Grat, wie vieles Irrationalistische aus der Ära vor dem Faschismus. Sie verdunkelt nicht nur, sondern verzeichnet auch Unterschwelliges, das der dinghaften Rationalität entgleitet, und protestiert so gegen diese. Das Gefühl des Angerührtseins, wie es das Wort Auftrag in jener Elegie beseelen soll, ist solchen Wesens. Ganz unerträglich wird es erst, sobald es sich vergegenständlicht, als Bestimmtes und Eindeutiges gerade in seiner Irrationalität sich aufspielt, vom hörigen und vernehmenden Denken Heideggers bis zu all dem Aufrufenden und Anrufenden, mit dessen kleiner Münze die subalterne Wichtigtuerei des Jargons um sich wirft. Dadurch, daß Rilke in dem Gedicht das Vieldeutige des Auftrags, ganz simpel, bekennt, will die Vieldeutigkeit entsühnt werden. Andererseits jedoch ist der Auftrag ohne Auftragenden schon wie im Jargon gebraucht und eine Vorstellung von Sein überhaupt erweckt, welche diesem paßt. Das wiederum fügt sich zu der kunstgewerblichen Religiosität des früheren Rilke, zumal des Stundenbuchs, die mit theologischen Wendungen Psychologisches einer Art von Veredelungsverfahren unterwirft; Lyrik, die jede Metapher sich erlaubt, selbst das schlechthin Unmetaphorische als Gleichnis, wird weder von der Frage nach der Objektivität dessen gestört, was dem Subjekt dessen Regungen angeblich zuraunen, noch von der, ob die aus der Bildung aufgelesenen Worte irgend die Erfahrungen decken, deren Objektivierung die Idee solcher Lyrik ist. Dadurch, daß sie sich abstumpft gegen die Wahrheit und Genauigkeit ihrer Worte - noch das Vageste müßte als Vages bestimmt, nicht als Bestimmtes eingeschmuggelt sein -, ist sie auch als Lyrik schlecht trotz ihrer Virtuosität; die Problematik dessen, wohin sie sich zu erheben beansprucht, ihres Gehalts, ist auch die der Form, die glauben macht, sie wäre der Transzendenz mächtig, und dadurch Schein wird in verhängnisvollerem Sinn als dem des ästhetischen. Das schlimme Wahre hinter jenem Schein jedoch ist eben das Bündnis des Auftrags mit der Verwaltung, welche er in deren Dienst verleugnet. Seine Worte sind Aktenzeichen oder Siegel oder jenes betr. der Amtssprache, das zu übertünchen der Auftrag des Jargons bleibt. Der wählerische Blick auf einzelne Worte, wie sie in den Tagen der vor-Heideggerschen Bildchenphänomenologie lexikalisch abgehandelt wurden, war bereits der Vorbote verfügender Bestandsaufnahme. Wer Bedeutungen herauspräparierte, Geburtshelfer der reinen Worte von heutzutage, verhielt sich allemal zwanghaft, ohne Rücksicht auf die Heiltümer der Wesensphilosophie. Die Methode, die verpönt, daß ein Wort im leisesten mit dem nächsten vermischt werde, war, objektiv, gesonnen wie der kleine Beamte, der überwacht, daß alles so streng in seiner Kategorie bleibt wie er selbst in seiner Gehaltsklasse. Noch der Tod wird am Leitfaden behandelt, in den SS-Verordnungen und in den Existentialphilosophien; der Amtsschimmel als Pegasus, in extremis als apokalyptisches Roß geritten. Im Jargon bringt die Sonne, welche dieser im Herzen hat, das finstere Geheimnis der Methode an den Tag, als des Verfahrens, das an die Stelle dessen sich drängt, worauf es geht. So benimmt sich generell der Jargon. Gleichgültig gegen die Sache, ist er auf anbefohlene Zwecke anzuwenden, anstatt daß die Sprache, wie einmal in großer Philosophie, aus der Nötigung der Sache flösse. Solche Gleichgültigkeit des sprachlichen Verfahrens ist zur Sprachmetaphysik geworden: was der Form nach zu überfliegen scheint, worauf es sich bezieht, setzt dadurch sich als Höheres. Je weniger das philosophische System, das Nietzsche unredlich nannte, theoretisch möglich ist, desto mehr verwandelt sich, was bloß im System seinen Stellenwert hatte, in bloße Beteuerung. Erbe der zerfallenen Stringenz des Systems ist das wirksame sprachliche Brimborium. Freilich kippt es, als nichtige Veranstaltung, immer wieder aus den Pantinen und stolpert in Quatsch.

Auftrag maßt sich, im Vulgärjargon der Eigentlichkeit, unbefragte Autorität an. Ihre Fehlbarkeit wird vom absoluten Gebrauch des Wortes vertuscht. Indem von den Gremien oder Personen abgesehen ist, welche den Auftrag erteilen, richtet er sich als sprachlicher Horst totalitärer Anordnungen ein, ohne rationale Rückfrage auf das Recht derer, welche das Charisma des Führers sich zuerkennen. Verschämte Theologie paart sich mit weltlicher Unverschämtheit. Querverbindungen bestehen zwischen dem Jargon der Eigentlichkeit und alten schulischen Phrasen wie der einmal von Tucholsky beobachteten »So wird das hier gemacht« oder dem militärischen Kommandotrick, einen Imperativ in einen Aussagesatz zu kleiden, um dem Gewollten durch Tilgung der sprachlichen Spur des Willens der Vorgesetzten den Nachdruck zu verleihen, es müsse gehorcht werden, weil das Verlangte faktisch bereits geschehe: »Die Teilnehmer der Heldengedenkfahrt versammeln sich in Lüneburg.« So knallt auch Heidegger mit der Peitsche, wenn er in dem Satz »Der Tod ist« das Verbum sperren läßt[65]. Die grammatische Übersetzung des Imperativs in die Prädikation macht ihn kategorisch; er duldet keine Weigerung, weil er schon gar nicht mehr, wie einst der Kantische, nötigt, sondern den Gehorsam als vollzogene Tatsache beschreibt, möglichen Widerstand noch der bloßen logischen Form nach ausmerzt. Der Einspruch der Vernunft wird aus dem Umkreis des gesellschaftlich überhaupt Denkbaren verbannt. Solche Irrationalität dessen, was gleichwohl noch im Stadium des angedrehten Mythos nicht darauf verzichtet, sich Denken zu nennen, war freilich der Schatten bereits der Kantischen Aufklärung, die betulich versichert, man bedürfe, um gut zu handeln, nicht der Kenntnis des kategorischen Imperativs, während dieser, wenn er wahrhaft eins sein soll mit dem Vernunftprinzip, jedem Handelnden die Vernunft zutraut, die als ungeschmälerte die philosophische wäre.

Christian Schütze hat eine Satire veröffentlicht, die 'Gestanzte Festansprache'. Sie rückt den Jargon als Syndrom mit großer komischer Kraft ins Licht:

»Hochverehrter Herr Präsident, meine Herren Minister, Staatssekretäre, Bürgermeister, Referenten, Dezernenten und Assistenten, hochgeschätzte Männer und Frauen unseres Kulturlebens, Vertreter der Wissenschaft, der Wissenschaft und des selbständigen Mittelstandes, geehrte Festversammlung, meine Damen und Herren!

Wenn wir uns heute hier zusammengefunden haben, um miteinander diesen Tag zu begehen, so geschieht das nicht von ungefähr. Denn gerade in einer Zeit wie der unseren, da die echten menschlichen Werte mehr denn je unser ernstes, tiefinnerstes Anliegen sein müssen, wird von uns eine Aussage erwartet. Ich möchte Ihnen keine Patentlösung vortragen, sondern lediglich eine Reihe von heißen Eisen zur Diskussion stellen, die nun einmal im Raum stehen. Was wir brauchen, sind ja nicht fertige Meinungen, die uns doch nicht unter die Haut gehen, sondern was wir brauchen, ist vielmehr das echte Gespräch, das uns in unserer Menschlichkeit aufrührt. Es ist das Wissen um die Macht der Begegnung bei der Gestaltung des zwischenmenschlichen Bereichs, das uns hier zusammengeführt hat. In diesem zwischenmenschlichen Bereich sind die Dinge angesiedelt, die zählen. Ich brauche Ihnen nicht zu sagen, was ich damit meine. Sie alle, die Sie im besonderen und hervorragenden Sinne mit Menschen zu tun haben, werden mich verstehen.

In einer Zeit wie der unseren - ich sagte es bereits -, in der die Optik der Dinge gleichsam allenthalben ins Wanken geraten ist, kommt es mehr denn je auf den einzelnen an, der um das Wesen der Dinge selbst weiß, der Dinge als solcher, der Dinge in ihrer Eigentlichkeit. Wir brauchen aufgeschlossene Menschen, die dazu in der Lage sind. Wer sind diese Menschen? - werden Sie mich fragen, und ich antworte Ihnen: Sie! Indem Sie sich hier versammelt haben, beweisen Sie deutlicher, als Worte es könnten, daß Sie bereit sind, Ihrem Anliegen Nachdruck zu verleihen. Dafür möchte ich Ihnen danken. Aber auch dafür, daß Sie mit diesem Bekenntnis zu einer guten Sache der Flut des Materialismus, in der um uns herum alles zu versinken droht, ein energisches Halt entgegensetzen.

Um es gleich vorweg zu sagen: Sie sind hierher gekommen, um Wegweisung zu empfangen, um zu hören. Sie erwarten von dieser Begegnung auf zwischenmenschlicher Ebene einen Beitrag zur Wiederherstellung des mitmenschlichen Klimas, der Nestwärme, die unserer modernen Industriegesellschaft in so erschreckendem Maße zu fehlen scheint . . .

Aber was bedeutet das für uns in unserer konkreten Situation hier und jetzt? Die Frage aussprechen heißt, sie stellen. Ja, es heißt noch viel mehr. Es heißt, uns ihr aussetzen, uns ihr stellen. Das dürfen wir nicht vergessen. Der moderne Mensch vergißt das aber in der Hast und im Getriebe des Tages gar zu leicht. Sie jedoch, die Sie zu den Stillen im Lande gehören, wissen darum. Unsere Probleme entstammen ja einem Bereich, den zu pflegen wir gerufen sind. Die heilsame Betroffenheit, die von dieser Tatsache ausgeht, reißt Horizonte auf, die wir uns nicht einfach dadurch verstellen sollten, daß wir uns gelangweilt abwenden. Es gilt, mit dem Herzen zu denken und die menschliche Antenne auf die gleiche Wellenlänge zu schalten. Keiner weiß heute besser als der Mensch, worauf es im letzten ankommt.«^[66]

Da ist nun alles beisammen: das tiefinnerste Anliegen, das echte Gespräch, die Dinge in ihrer Eigentlichkeit mit vager Reminiszenz an Heidegger, die Begegnung auf zwischenmenschlicher Ebene, die Frage um ihrer selbst willen, auch die ein wenig anachronistische Reserve-Armee der Stillen im Lande. Die langatmige Anrede, welche die anwesenden Notabeln mit ihrer Funktion bezeichnet, unterwirft das Ganze vorweg einem - selber ungreifbaren - administrativen Anlaß. Während man nicht erfährt, was der Festredner bezweckt, bringt der Jargon es an den Tag. Das Anliegen ist Betriebsklima. Die Apostrophierung der Hörer als solcher, »die im besonderen und hervorragenden Sinne mit Menschen zu tun haben«, läßt durchblicken, daß es um jene Art Menschenführung geht, der die Menschen Vorwand sind für die Führung. Präzis stimmt dazu die unverwüstliche Phrase wider die »Flut des Materialismus«, welche Vollblutwirtschaftsführer in den von ihnen Abhängigen zu verdammen pflegen. Das ist der Seinsgrund des Höheren im Jargon. Verwaltung als sein Wesen gesteht er in Fehlleistungen ein. Die »zwischenmenschliche Ebene«, die »zur Wiederherstellung des menschlichen Klimas« einen Beitrag leisten soll, placiert das Wort Ebene neben »zwischenmenschlich«, mit der ebenso sozialwissenschaftlichen wie trauten Assoziation des Ich und Du; die Ebenen jedoch - Länderebene, Bundesebene - sind solche verwaltungsrechtlicher Zuständigkeiten. Im selben Atemzug wie die Ermahnung, mit dem Herzen zu denken - die Pascalsche Formel que les grandes pensées proviennent du coeur behagte von je den Geschäftsleuten-, wird »die menschliche Antenne auf die gleiche Wellenlänge« geschaltet. Der Inhalt insgesamt aber ist blühender Blödsinn, Sätze wie »Die Frage aussprechen heißt, sie stellen« oder »Keiner weiß heute besser als der Mensch, worauf es im letzten ankommt«. Solcher Blödsinn hat wiederum seine Weltvernunft: verbergen, daß manipuliert wird, und was erreicht werden soll; darum ist, wie das Verwaltungsdeutsch sagt, jeder Inhalt ausgeklammert, während doch auf den Schein von Inhalt nicht verzichtet werden darf, damit die Angesprochenen - wiederum nach demselben Deutsch - spüren. Die Absicht, die Intention zieht sich in eine unterweltlich intentionslose Sprache zusammen, treu der objektiven Bestimmung des Jargons selbst, der keinen Gehalt hat als die Verpackung.

Der Jargon paßt nachträglich sich dem Bedürfnis der um 1925 gängigen Philosophie nach der Konkretion von Erfahrung, Gedanken und Verhalten inmitten einer Gesamtverfassung an, die real nach einem Abstrakten, dem Tausch, verläuft. Weder ist denn auch der Jargon fähig noch gesonnen, zu konkretisieren, was zur Abstraktheit

verdammt. Er dreht sich im Kreis; möchte unmittelbar konkret sein, ohne in bloße Faktizität abzugleiten, und wird dadurch zur geheimen Abstraktion gezwungen, allmählich zum gleichen Formalismus, gegen den Heideggers eigene Schule, die phänomenologische, einmal wettete. Das wird theoretischer Kritik greifbar in der Existentialontologie; vor allem am Begriffspaar Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit aus Sein und Zeit. Dort schon verschwist sich dem Drang zur Konkretion ein Rühr mich nicht an. Gesprochen wird wie aus einer Tiefe, die geschändet würde als der Gehalt, der sie doch wieder sein und der sich aussprechen möchte. Heideggers Abwehrtechnik des sich Entziehens in Ewigkeit hat zum Schauplatz jene »reine und ekle Höhe«^[67], von der Hegel in der Polemik wider Reinhold handelt; wie dieser kann auch Heidegger in rituellen Präliminarien zum »Schritt in den Tempel«^[68] nicht sich genug tun; nur daß kaum einer mehr wagt, der Katze die Schelle anzuhängen. Keineswegs ist Heidegger unverständlich, wie Positivisten ihm rot an den Rand schreiben; aber er legt um sich das Tabu, ein jegliches Verständnis fälsche ihn sogleich. Die Unrettbarkeit dessen, was dies Denken retten will, wird weltklug zu dessen eigenem Element gemacht. Es weist jeden Inhalt von sich, gegen den zu argumentieren wäre; Metaphysik verfehle es ebenso wie die Übersetzung in ontische Behauptungen, die doch wiederum, als »Anteile« der Einzelwissenschaften, nicht ungerne gesehen werden^[69]. Auch mit Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit wird erst einmal behutsam umgegangen. Heidegger hütet sich vorm Einwand der Schwarzweißmalerei. Er biete keine Richtschnur philosophischen Urteils, sondern führe deskriptive, neutrale Termini im Stil dessen ein, was in der früheren Phänomenologie Forschung hieß und in der Weberschen Lesart der von Heidegger denunzierten Soziologie Wertfreiheit: »Die beiden Seinsmodi der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit - diese Ausdrücke sind im strengsten Wortsinne terminologisch gewählt - gründen darin, daß Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist. Die Uneigentlichkeit des Daseins bedeutet aber nicht etwa ein 'weniger' Sein oder einen 'niedrigeren' Seinsgrad. Die Uneigentlichkeit kann vielmehr das Dasein nach seiner vollsten Konkretion bestimmen in seiner Geschäftigkeit, Angeregtheit, Interessiertheit, Genußfähigkeit.«^[70] Noch an einer viel späteren Stelle von Sein und Zeit, die der zur Uneigentlichkeit geschlagenen Kategorie des Man gilt, sagt Heidegger, »daß die Interpretation eine rein ontologische Absicht hat und von einer moralisierenden Kritik des alltäglichen Daseins und von 'kulturphilosophischen' Aspirationen weit entfernt ist«. Sogar »der Ausdruck 'Gerade' soll hier nicht in einer 'herabziehenden' Bedeutung gebraucht werden«^[71]. Die Anführungszeichen vor »herabziehend« sind Handschuhe der zimperlichen Metaphysik. Die Vorteile von derlei methodologischen Veranstaltungen, die ihr Muster haben an den Beteuerungen szientifischer Reinheit in Husserls Texten, sind beträchtlich. Die Philosophie der Eigentlichkeit braucht ihre Vorbehaltsklauseln, um sich gelegentlich darauf herauszureden, daß sie keine sei. Das Ansehen wissenschaftlicher Objektivität wächst ihrer Autorität zu und stellt zugleich die Entscheidung zwischen eigentlichem und uneigentlichem Sein einer Willkür anheim, die, gar nicht soviel anders als Max Webers »Wert«, vom vernünftigen Urteil dispensiert ist. Die Volte glückt darum so elegant, weil die »terminologisch gewählten« Ausdrücke in der subjektiven Wahlfreiheit ihrer Verwendung nicht sich erschöpfen, sondern - wie der Sprachphilosoph Heidegger als erster zugestehen mußte - selber, objektiv, jene Normen beinhalten, von denen Heidegger sie abgrenzt. Nominalisten haben das besser gesehen als der späte Sprachmystiker. Hobbes schon bemerkt, im Gefolge der Baconischen Idolenlehre, »daß die Menschen mit den Worten zugleich ihre eigenen Affekte auszudrücken pflegen, jene also schon ein gewisses Urtheil über die Sache einschließen«^[72]. Die Trivialität dieser Beobachtung entbindet nicht davon, an sie zu erinnern, wo sie bloß ignoriert wird. Während Heidegger als unparteiischer Wesensbeschauer einräumt, Uneigentlichkeit könne »das Dasein nach seiner vollsten Konkretion bestimmen«, sind die Beiworte, die er jenem Seinsmodus zuerteilt, vorweg gehässig. Sie charakterisieren, als Geschäftigkeit als Interessiertheit, solche Eigenschaften, die der Welt von Tausch und Ware sich verschrieben haben und ihr gleichen. Geschäftig ist, wer Betrieb um seiner selbst willen macht, Mittel mit Zwecken verwechselt; interessiert im prägnanten Sinn, wer entweder, nach bürgerlichen Spielregeln allzu offenherzig, den eigenen Vorteil wahrnimmt, oder als sachlich maskiert, was bloß jenem Vorteil dient. Dem reiht die Genußfähigkeit sich an. Nach Kleinbürgergewohnheit werden Mißbildungen, welche die Profitwelt den Menschen zufügt, aus ihrer Gier erklärt, als wären sie schuld daran, daß sie um ihre Subjektivität betrogen werden. Mit Kulturphilosophie indessen, in der solche Fragen etwa auftauchen, will die Heideggersche vollends nicht sich gemein machen. Tatsächlich ist deren Begriff so läppisch wie der von Sozialphilosophie; die Einschränkung von Philosophie auf ein Sachgebiet unvereinbar damit, daß sie die institutionelle Trennung reflektieren, selber ableiten sollte, das notwendig Getrennte doch auch wiederum als Ungetrenntes erkennen. Kulturphilosophie fügt durch ihre Selbstbescheidung sich der Einteilung der Phänomene in Gegenstandsbereiche, und womöglich ihrer Rangordnung. Da der Ort von Kultur im Aufbau angeblicher Schichten unvermeidlich fast der eines Abgeleiteten ist, so begnügte Philosophie, die in ihr feinsinnig sich tummelt, sich mit dem, was Beamtete als Essayistik begönnern, und umginge, was unterm Namen der Konstitutionsprobleme überliefert ist und wovon sie freilich nur borniert wegblicken könnte. Heidegger, dem das Husserlsche Schema philosophisch-eidetischer Disziplinen hier und gegenständlich gerichteter dort geläufig ist, und der es mit der idealistischen Kritik an Verdinglichung verschmolzen hat, hält all das im Auge. Aber ein Oberton des Wortes kulturphilosophisch bei ihm ist nicht zu überhören: Schmähung dessen, was am Sekundären klebe wie der Parasit am je schon produzierten Leben. Er ist gereizt gegen Vermittlertum auch im Geist, der selbst wesentlich Vermittlung ist. Das Klima, in dem diese Haltung gegen Kulturphilosophie gedeiht, ist jenes akademische, wo man dem Juden Georg Simmel auf die Schultern klopfte, weil er, wenigstens der Absicht nach, in die von den Systemen stets nur verheißene Konkretion sich versenkte und gegen das Tabu der traditionellen Philosophie frevelte, die es, wenn schon nicht mit den Grundthemen der abendländischen Metaphysik, doch wenigstens mit der Frage nach ihrer Möglichkeit zu tun habe. Kritik an der beschränkten Kulturphilosophie ist hämisch beschränkt. Nicht mehr denn diese taugt ein chemisch reiner Begriff von Philosophie als der Frage nach dem unverschandelten Wesen unterhalb des erst von Menschen Gesetzten oder Gemachten. Der Gegenstandsbereich des Reinen hat weder als wahrhaft philosophischer noch auch nur als Erklärendes oder Tragendes vor der Kultur etwas voraus. Gleich ihr ist er Reflexionsbestimmung. Verabsolutiert spezialistische Kulturphilosophie die Gestalt des Gewordenen wider das, wovon sie lebt, so unterschlägt Fundamentalontologie, die sich vorm durch Sachlichkeit vergegenständlichten

Geist scheut, ihre eigene kulturelle Vermittlung. Wie immer es um die Möglichkeit von Naturphilosophie heute bestellt sein mag: jene Ursprünglichkeit, welche auf dem philosophischen Atlas die Stelle innehat, an der einmal Natur verzeichnet war, ist ebenso Teil des ihr als Kultur Verächtlichen wie umgekehrt. Auch der materielle Unterbau der Gesellschaft, in dem menschliche Arbeit und Denken steckt, durch das sie real erst gesellschaftliche Arbeit wird, ist Kultur, ohne daß der Kontrast zum Oberbau dadurch sich milderte. Philosophische Natur muß als Geschichte angeschaut werden, Geschichte als Natur. Schon Gundolfs ad hoc für George erfundener Gegensatz von Urerlebnissen und Bildungserlebnissen war, als einer inmitten des Überbaus, Ideologie, um den von Unterbau und Ideologie zu verdunkeln. Die Kategorien, die er popularisierte und unter denen das später erfolgreichere gotthafte Sein nicht fehlt^[73], wurden als substantiell verkauft, während gerade an der Neuromantik die kulturelle Vermittlung - der Jugendstil - grell hervorsteht; Bloch hat gegen Gundolf, mit Recht, über die Urerlebnisse von heutzutage gespottet. Diese, ein Stück aufgewärmter Expressionismus, hat dann Heidegger mit dem Segen der öffentlichen Meinung zur Dauereinrichtung gemacht. Was ihm an der Befassung mit Kultur, der übrigens seine eigenen philologischen Ausschweifungen zurechnen, zuwider ist, der Ausgang von der Erfahrung eines Abgeleiteten, ist nicht zu vermeiden sondern ins Bewußtsein hineinzunehmen. In der universal vermittelten Welt ist alles primär Erfahrenes kulturell vorgeformt. Wer das Andere will, muß von der Immanenz der Kultur ausgehen, um sie zu durchschlagen. Die Fundamentalontologie aber erspart sich das willentlich, indem sie einen Anfang draußen vortäuscht. Dadurch unterliegt sie den kulturellen Vermittlungen erst recht: sie kehren als soziale Momente ihrer eigenen Reinheit wieder. Philosophie verstrickt sich gesellschaftlich desto tiefer, je eifriger sie, bedacht auf sich selbst, von der Gesellschaft und ihrem objektiven Geist abstößt. Sie krallt sich fest an das blind gesellschaftliche Schicksal, das einen an diese und keine andere Stelle, nach Heideggers Terminologie: geworfen hat. Das war dem Faschismus gemäß. Mit dem Verfall des Marktliberalismus traten die Herrschaftsverhältnisse nackt hervor. Die Kahlheit ihres Gebots, das eigentliche Gesetz der »dürftigen Zeit«, läßt mühelos sich verwechseln mit Ursprünglichem. Daher konnte unterm unmäßig sich konzentrierenden Industriekapitalismus des Dritten Reichs von Blut und Boden ohne Gelächter schwadroniert werden. Der Jargon der Eigentlichkeit setzt das, minder handfest, fort; ungestraft, weil damals soziale Differenzen wie die zwischen dem zum Ordinarius bestellten Volksschullehrer und dem Karriereprofessor, zwischen dem offiziellen Optimismus der tödlichen Kriegsmaschine und dem philosophischen Stirnrunzeln gar zu selbstherrlich vom Sein zum Tode Ergriffener gelegentlich zu Reibungen führten.

Heideggers Beschwerden gegen Kulturphilosophie haben in der Ontologie der Eigentlichkeit verhängnisvolle Folgen: was sie anfangs bloß in die Sphäre kultureller Vermittlung verbannt, stößt sie unverweilt weiter in die Hölle. Der freilich ist die Welt ähnlich genug, eingetaucht in eine trübe Flut von Geschwätz als der Verfallsform von Sprache. Karl Kraus hat das zu der These verdichtet, die Phrase gebäre heute die Wirklichkeit; zumal jene, die unter dem Namen Kultur nach der Katastrophe auferstand. Sie ist, wie Valéry die Politik definierte, in weitem Maß nur noch dazu da, die Menschen von dem abzuhalten, was sie etwas angeht. Eines Sinnes mit Kraus, den er nicht erwähnt, sagt Heidegger in Sein und Zeit: »Das Hören und Verstehen hat sich vorgängig an das Geredete als solches geklammert.«^[74] So schalten der Kommunikationsbetrieb und seine Formeln sich zwischen die Sache und das Subjekt und verblenden es gegen eben das, worauf das Geschwätz sich bezieht. »Das Geredete als solches zieht weitere Kreise und übernimmt autoritativen Charakter. Die Sache ist so, weil man es sagt.«² Aber Heidegger bürdet den kritischen Befund einer negativen ontologischen Befindlichkeit, dem »alltäglichen Sein des Da«, auf, das in Wahrheit geschichtlichen Wesens ist: die Verflüchtigung des Geistes mit der Zirkulationssphäre in einer Phase, in der der objektive Geist vom ökonomischen Verwertungsprozeß wie von Schimmelpilzen überzogen wird, welche die geistige Qualität ersticken. Dies Unwesen ist entsprungen und abzuschaffen, nicht als Wesen des Daseins zu beklagen und zu belassen. Richtig gewahrt Heidegger die Abstraktheit von Geschwätz »als solchem«, das der Beziehung auf die Sache sich entäußert hat; aber aus der pathischen Abstraktheit von Geschwätz folgert er dessen sei's noch so fragwürdige metaphysische Invarianz. Allein schon wenn der Aufwand von Reklame, in einer vernünftigen Wirtschaft, verschwände, nähme das Geschwätz ab. Es wird den Menschen aufgedrungen von einer gesellschaftlichen Verfassung, welche sie als Subjekte verneint, längst vor den Zeitungskonzernen. Heideggers Kritik aber wird ideologisch, indem sie unterschiedslos den emanzipierten Geist ereilt als das, was unter höchst realen Bindungen aus ihm wird. Er verurteilt das Gerede, aber nicht die Brutalität, mit der zu paktieren die wahre Schuld des an sich weit unschuldigeren Geredes ist. Sobald Heidegger das Gerede zum Schweigen verhalten will, klirrt seine Sprache mit der Rüstung: »Um schweigen zu können, muß das Dasein etwas zu sagen haben, d. h. über eine eigentliche und reiche Entschlossenheit seiner selbst verfügen. Dann macht Verschwiegenheit offenbar und schlägt das 'Gerede' nieder.«^[75] Aus dem Wort »niederschlagen« spricht wie selten sonst seine Sprache selber, die von Gewalt. Daß aber, worauf sie hinaus will, einig ist mit dem Zustand, den er verklagt, hat im Hitlerschen Reich sich bestätigt. Unter der Herrschaft des Man habe keiner etwas zu verantworten, meint Heidegger: »Das Man ist überall dabei, doch so, daß es sich auch schon immer davongeschlichen hat, wo das Dasein auf Entscheidung drängt. Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab. Das Man kann es sich gleichsam leisten, daß 'man' sich ständig auf es beruft. Es kann am leichtesten alles verantworten, weil keiner es ist, der für etwas einzustehen braucht. Das Man 'war' es immer und doch kann gesagt werden, 'keiner' ist es gewesen. In der Alltäglichkeit des Daseins wird das meiste durch das, von dem wir sagen müssen, keiner war es.«^[76] Eben das erfüllte sich unterm Nationalsozialismus als der universale Befehlsnotstand, auf den die Folterknechte nachträglich sich herausreden. - Am nächsten noch kommt Heideggers Skizze des Man dem, was es ist, dem Tauschverhältnis dort, wo er von der Durchschnittlichkeit handelt: »Das Man hat selbst seine eigene Weise zu sein. Die genannte Tendenz des Mitseins, die wir die Abständigkeit nannten, gründet darin, daß das Miteinandersein als solches die Durchschnittlichkeit besorgt. Sie ist ein existenzieller Charakter des Man. Dem Man geht es in seinem Sein wesentlich um sie. Deshalb hält es sich faktisch in der Durchschnittlichkeit dessen, was sich gehört, was man gelten läßt und was nicht, dem man Erfolg

zubilligt, dem man ihn versagt. Diese Durchschnittlichkeit in der Vorzeichnung dessen, was gewagt werden kann und darf, wacht über jede sich vordrängende Ausnahme. Jeder Vorrang wird geräuschlos niedergehalten. Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet. Alles Erkämpfte wird handlich. Jedes Geheimnis verliert seine Kraft. Diese Sorge der Durchschnittlichkeit enthüllt wieder eine wesenhafte Tendenz des Daseins, die wir die Einebnung aller Seinsmöglichkeiten nennen.«[77] Die nach der Manier von Eliten, die sich selbst jenen »Vorrang« bescheinigen, als die Gewalt beschriebene Nivellierung, welche sie selbst verüben wollen, ist keine andere als die, welche jeweils zu Tauschendem durch dessen unausweichliche Zurückführung auf die Äquivalenzform widerfährt; die Kritik der politischen Ökonomie faßt den Tauschwert in der durchschnittlich aufzuwendenden gesellschaftlichen Arbeitszeit. Im Eifer gegen das negativ ontologisierte Man übersieht der Widerstand gegen die kapitalistische Anonymität geflissentlich das sich durchsetzende Wertgesetz; Leiden, das nicht Wort haben will, woran es leidet. Indem jene Anonymität, deren gesellschaftliche Herkunft unverkennbar ist, als Möglichkeit des Seins ausgelegt wird, ist die Gesellschaft entlastet, welche die Beziehungen ihrer Mitglieder entqualifiziert und determiniert zugleich.

Die Mobilität der Worte hatte fraglos von Anbeginn deren Erniedrigung in sich. Im fungiblen Wort ergreift der Betrug, mitgesetzt im Tauschprinzip selbst, den Geist; weil dieser ohne die Idee der Wahrheit nicht sein kann, wird an ihm flagrant, was in der materiellen Praxis hinter dem freien und gerechten Austausch der Güter sich verschanzte. Aber ohne Mobilität wäre Sprache niemals zu jenem Verhältnis zur Sache fähig geworden, nach dessen Maß Heidegger die kommunikative Sprache richtet. Sprachphilosophie hätte in dieser nach dem Umschlag der Quantität in die Qualität des Geschwätzes zu forschen oder, besser, nach der Verschränkung beider Aspekte; nicht aber autoritär Schafe und Böcke des Sprachgeistes nach der linken und rechten Seite zu dirigieren. Kein Denken vermöchte zum nicht schon Gedachten sich zu entfalten ohne den Schuß von Unverantwortlichkeit, über den Heidegger sich ereifert; darin unterscheidet das gesprochene sich vom authentisch geschriebenen Wort, und selbst in diesem können Positivisten den Überschuß über das, was der Fall ist, leicht als unverantwortlich bemäkeln. Unmündigkeit und Verdrossenheit stehen nicht höher als das Gerede. Selbst jene Objektivität sprachlicher Prägung, welche die äußerste Wachsamkeit gegen die Phrase voraussetzt, hat ebenso die sei's noch so gebrochene Beweglichkeit des Ausdrucks zur Bedingung: Urbanität. Keiner vermag phrasenlos und sachgerecht zu schreiben, der nicht selbst auch Literat ist; dessen Verteidigung wäre fällig nach der Ermordung der Juden. Kraus selber hat womöglich mehr noch die Illiteraten als die Literaten verachtet. Andererseits gestattet das summarische Urteil übers Gerede, das es negativ ontologisch unterstellt, stets wieder auch die Rechtfertigung der Phrase als Verhängnis. Ist einmal das Gerede eine Befindlichkeit, so braucht man sich auch nicht viel zu genieren, wenn die Eigentlichkeit zum Gerede wird. Das widerfährt heute Heideggers eigener Sage. Herausgegriffen seien Sätze aus der Schrift 'Die Idee der deutschen Universität und die Reform der deutschen Universitäten' von Ernst Anrich: »Es ist kein Eingriff«, - nämlich in die akademische Autonomie »wenn aus der klaren Erkenntnis, daß nicht eine bestimmte Philosophie heute bestimmend in den Mittelpunkt der Universität gestellt werden kann, um die Universalität und die Verantwortung vor der Gesamtheit der Wirklichkeit wachzuhalten, aus diesem hippokratischen Eid verlangt wird, daß jeder Wissenschaftler in diesem Körper seine Wissenschaft betreibt unter der letzten Frage nach dem Seinsgrund und dem Ganzen des Seins, und diese Probleme immer wieder austauschend erörtert in der Körperschaft, die ihre Würde daraus hat. Wenn vom Studenten mit Recht verlangt wird, daß das Wesen seines Studiums zu sein hat, daß er von seinem Fach aus zu der Sicht auf das Sein und auf die Verantwortung vor der Gesamtheit des Seins durchdringt, so muß vom Professor verlangt werden, daß aus seinem Kolleg deutlich wird, wie sein eigenes Forschen letztlich vom Ringen um diese Frage getrieben wird, darf erwartet werden, daß jedes seiner Kollegs auch in diesem Sinne ein aufrufendes und aufweckendes ist.«[78] In einem organisatorischen, ungemein ontischen Zusammenhang verwenden solche Sätze den Jargon der Eigentlichkeit genau so, wie Heidegger in Sein und Zeit es als Charakteristikum des Geredes entwirft. Die Autorität, der dabei der Jargon sich verpflichtet, ist aber keine andere als die der Heideggerschen Philosophie selber. Daß in dem einschlägigen Kapitel stur-rhetorisch wiederholt wird, »Es ist kein Eingriff«, soll gerade einen solchen verstecken, nämlich den Eid - Anrich selber gebraucht das mythische Wort - auf die sogenannte Seinsfrage, während er im gleichen Atemzug zugibt, keine bestimmte Philosophie könne heute in den Mittelpunkt der Universität gestellt werden; als wäre die ominöse Seinsfrage jenseits von Kritik. Wer sie, und vollends das Geschwätz darüber, mit Grund verschmäht, wäre wohl am besten zu relegieren. Geschickt knüpft Anrich daran an, daß in Formeln wie der von der Frage nach dem Seinsgrund für Arglose Widerstand gegen den entgeisteten Betrieb der Geisteswissenschaften mitklingt. Ein Menschenrecht der Studenten, ihr Bedürfnis nach Wesentlichem, verschwimmt im Jargon mit der Heideggerschen Wesensmythologie des Seins. Der Geist, den sie an den Universitäten vermissen, wird stillschweigend zum Monopol einer Lehre, die ihrerseits den Geist in seiner Gestalt als Vernunft verketzerte.

Wie im Begriff des Geredes wird in dem der mit Sympathie geschilderten Zuhandenheit, der philosophischen Ahnin von Geborgenheit, leidende Erfahrung ins Gegenteil umgedeutet. Auf manchen geschichtlichen Stufen des Landbaus und in der einfachen Warenwirtschaft war die Produktion nicht radikal dem Tausch unterworfen, näher an den Arbeitenden und Verzehrenden, und ihre Beziehungen untereinander nicht gänzlich dinghaft. Die Idee eines Unentstellten, die erst zu verwirklichen bleibt, hätte schwerlich geschöpft werden können ohne Erinnerungsspur solcher Zustände, obwohl sie wahrscheinlich den ihnen Ausgelieferten unmittelbar mehr Rohes zufügten als über lange Perioden hin der Kapitalismus. Immerhin hat identifizierendes, das Unterschiedene auf die Gleichheit des Begriffs bringendes, am Tausch geschultes Denken unschuldigere Identität zerstückt. Heidegger aber legt, was Hegel und Marx in ihrer Jugend als Entfremdung und Verdinglichung verurteilten und wogegen heute alle unverbindlich miteinander einig sind, ontologisch aus, geschichtslos zugleich und, als Seinsweise des Daseins, wie ein Leibhaftes. Die Ideologie von Zuhandenheit, und ihr Widerpart, entblättert sich etwa in der Praxis jener Anhänger der musikalischen Jugendbewegung, die darauf schwören, eine rechte Fiedel

müßte der Geigende sich selbst gebastelt haben. Weil die handwerklichen Produktionsformen durch die Technik überholt und überflüssig sind, ist die Nähe, die an ihnen hing, so nichtig geworden wie das Do it yourself. Das unfunktionelle Selbstsein der Dinge, ihre Befreiung vom Identitätszwang, den der herrschaftliche Geist ausübt, wäre die Utopie. Sie setzt die Veränderung des Ganzen voraus. Inmitten des allumfassenden Funktionszusammenhangs jedoch vergoldet ihn jegliches ontologische Licht auf Resten sogenannter Zuhandenheit. Ihr zuliebe spricht der Jargon der Eigentlichkeit, als wäre er die Stimme der Menschen und Dinge, welche um ihrer selbst willen sind. Durch dies Manöver wird er erst recht zu einem Für anderes, für geplante und pädagogisch verbrämte Wirkungszusammenhänge. Bereits das Wagnersche »Deutsch sein heißt, eine Sache um ihrer selbst willen tun« steigerte als Slogan den Export des deutschen Geistes, der mit dem fortgeschritteneren Warendenken des Westens erfolgreich konkurrierte, durch den Stempel, er sei keine Ware. Das erhellt das Kunstgewerbliche am Jargon. Er gewährt der abgestandenen Parole Unterschluß, Kunst sei heimzuholen ins Leben und dort mehr als Kunst, aber auch mehr als bloßer Gebrauch. Er betreibt Handwerk unterm Schatten der Industrie, so gewählt wie billig; sammelt Nachbilder kitschig lebensreformerischer Impulse ein, welche die Praxis unter sich begrub, und erspart ihnen die aussichtslose Probe der Verwirklichung. Statt dessen krepelt die Sprache sich die Ärmel hoch und gibt zu verstehen, rechtes Tun am rechten Ort taue mehr als Reflexion. Kontemplative Haltung, ohne allen Durchblick auf verändernde Praxis, sympathisiert desto auffälliger mit der jetzt und hier, dem Dienst an Aufgaben innerhalb des Gegebenen.

Heidegger sieht sich genötigt, in der Analyse der Neugier etwas von der historischen Dynamik anzudeuten, welche die statischen Verhältnisse notwendig auflöst^[79], von denen die Theorie der Zuhandenheit sich nährt; diese heil zu nennen, überläßt er dem Troß. Er billigt wohl gar als ontologische Möglichkeit, die des durch den Bindestrich geweihten »Ent-fernens«, daß die Menschen sich über die bloße Unmittelbarkeit der Reproduktion des eigenen Lebens erheben. Dennoch gleitet er in die Diffamierung des aus seiner Haft entlassenen Bewußtseins: »Die Sorge wird zum Besorgen der Möglichkeiten, ausruhend verweilend die 'Welt' nur in ihrem Aussehen zu sehen. Das Dasein sucht das Ferne, lediglich um es sich in seinem Aussehen nahe zu bringen. Das Dasein läßt sich einzig vom Aussehen der Welt mitnehmen, eine Seinsart, in der es besorgt, seiner selbst als In-der-Welt-sein ledig zu werden, ledig als Sein beim nächst alltäglichen Zuhandenen. Die freigewordene Neugier besorgt aber zu sehen nicht um das Gesehene zu verstehen, d. h. in ein Sein zu ihm zu kommen, sondern nur um zu sehen. Sie sucht das Neue nur, um von ihm erneut zu Neuem abzuspringen.«^[80] Für Heidegger ist der Weg zum freizügigen Bewußtsein vorgezeichnet, unabwendbar, aber er ist dem befreiten so wenig hold wie die durch ihren Pflichtenkreis Eingeengten, welche der Kunst und dem von Praxis emanzipierten Geist als windig mißtrauen. Emanzipiertes Bewußtsein setzt er der Neugier gleich. Der Haß auf diese gesellt sich dem auf Mobilität; beides bläut die überfällige Spruchweisheit: Bleibe im Lande und nähre dich redlich, auch dem Geist ein. Bekannt ist der genetischen Psychoanalyse die Kastrationsdrohung gegen die kindliche Sexuelforschung; auf das brutale »Das geht dich nichts an« reimt sich die vorgeblich überpsychologische Haltung des Ontologen. In der Neugier beschimpft der Denker das Denken; ohne sie bliebe das Subjekt im dumpfen Wiederholungszwang eingekerkerter, entfaltet nie sich zur Erfahrung. Wohl ist solch aufklärerische Einsicht so wenig die ganze, wie wegen Heideggers Rügen fürs Man der gesellschaftliche Sachverhalt besser wird, dessen Symptome er schilt. Nur stammt sein Einwand gegen die Neugier aus Jasagerei um jeden Preis; sie habe »nichts zu tun mit dem bewundernden Betrachten des Seienden, dem %thaumazein, ihr liegt nicht daran, durch Verwunderung in das Nichtverstehen gebracht zu werden, sondern sie besorgt ein Wissen, aber lediglich um gewußt zu haben«^[81]. Hegel hat in der Differenzschrift Neugier weit eindringender kritisiert; nicht als Befindlichkeit sondern als Stellung verdinglichten Bewußtseins zum toten Objekt: »Der lebendige Geist, der in einer Philosophie wohnt, verlangt, um sich zu enthüllen, durch einen verwandten Geist geboren zu werden. Er streift vor dem geschichtlichen Benehmen, das aus irgend einem Interesse auf Kenntnisse von Meinungen auszieht, als fremdes Phänomen vorüber, und offenbart sein Inneres nicht. Es kann ihm gleichgültig seyn, daß er dazu dienen muß, die übrige Kollektion von Mumien und den allgemeinen Haufen der Zufälligkeiten zu vergrößern; denn er selbst ist dem neugierigen Sammeln von Kenntnissen unter den Händen entflohen.«^[82] Das Widerwärtige von Neugier, wie das von gierigem Wesen insgesamt, ist nicht zu mildern. Es ist aber nicht die tastende Regung, sondern was reaktiv, unterm Druck frühkindlicher Versagung aus ihr wurde, welche entstellt, was einmal vom Immergleichen, Identischen loswollte. Neugierige sind Charaktere, deren kindliches Verlangen nach der Wahrheit übers Geschlechtliche nicht befriedigt wurde: ihre Lust ist schäbiger Ersatz. Wem vorenthalten ward, was ihn angeht, der mischt böse in das sich ein, was ihn nicht angeht, berauscht neidisch sich an der Information über die Sache, an der selbst er nicht teilhaben soll. So verhält sich alle Gier zum freien Begehren. Dem Heideggerschen Hochmut gegens bloß Ontische ist die Genese der Neugier gleichgültig. Er bucht Verstümmelung auf dem Schuldkonto des Verstümmelten, als dem von Dasein überhaupt. Zur existenzialen Bürgschaft wird ihm die von Neugier, müßigem Wissen unversuchte, heteronom gebundene Tätigkeit: das wohl ist die philosophische Urgeschichte des Clichés von der Bindung. Indem Heidegger eine nach seiner eigenen Lehre rein ontologische Möglichkeit denunziert, wird er zum Fürsprecher der Lebensnot. Eigentlichkeit begibt sich, gleich der idealistischen Phrase, durch den Entwurf ihrer Existenzialien vorweg auf die Seite des Mangels gegen Sättigung und Überfluß; und dadurch, trotz ihrer geflissentlichen Neutralität und Gesellschaftsferne, auf die von Produktionsverhältnissen, welche widersinnig den Mangel zur Dauer verhalten. - Nennt Heidegger schließlich, als »dritten Wesenscharakter dieses Phänomens«, »die Aufenthaltslosigkeit«^[83], so beschwört das, mit der demagogisch bewährten Technik der Anspielung, die verschweigt, worin sie geheimes Einverständnis erwartet, das Ahasverische herauf. Das Glück der Mobilität wird zum Fluch über den Heimatlosen. Das Gegenteil des »alltäglichen Daseins« aber, das »sich ständig entwurzelt«^[84], ist jenes »bewundernde Betrachten des Seienden«^[85] keineswegs schon des Seins. Der wurzellose Intellektuelle trägt in Philosophie 1927 den gelben Fleck des Zersetzenden.

Wie tief Gesellschaftliches der Heideggerschen Analyse der Eigentlichkeit innewohnt, gesteht wider Willen sein

Sprachgebrauch. Wie bekannt, ersetzt Heidegger die traditionelle Kategorie der Subjektivität durch Dasein, dessen Wesen Existenz sei. Das Sein aber, »darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines«[86]. Dadurch soll Subjektivität von anderem Seienden sich unterscheiden; verhindert werden, Dasein »ontologisch zu fassen als Fall und Exemplar einer Gattung von Seiendem als vorhandenem«[87]. Diese Konstruktion, inspiriert von Kierkegaards Lehre von der »Durchsichtigkeit« des Selbst[88], will erlauben, von einem Seienden auszugehen - dem, was herkömmlicher Erkenntniskritik als unmittelbare Gegebenheit der Bewußtseins-tatsachen gilt -, das gleichwohl, wie einst das Ich des spekulativen Idealismus, mehr sein soll denn bloß faktisch. Hinter dem apersonalen »Darum es geht« steckt nicht mehr, als daß Dasein Bewußtsein sei. Der Auftritt jener Formel ist Heideggers scène à faire. Sein wird aus einem abstrakten Begriff zum absolut Vorgängigen, nicht erst Gesetzten, weil Heidegger ein Seiendes vorzeigt und Dasein nennt, das zugleich nicht nur Seiendes wäre sondern dessen reine Bedingung, ohne doch darüber etwas an Individuation, Fülle, Leibhaftigkeit einzubüßen. Nach diesem Schema verfährt, willentlich oder unwillentlich, der Jargon bis zum Überdruß. Er kuriert das Dasein von der Wunde des Sinnlosen und zitiert das Heil aus der Ideenwelt ins Dasein. Heidegger vermauert das im Besitztitel der Person an sich selbst. Daß das Dasein sich gehöre, daß es »je meines« sei, wird als einzige allgemeine Bestimmung aus der Individuation herausgeklaut, die nach Demontage des Transzendentalsubjekts und seiner Metaphysik noch übrig ist. Das principium individuationis als Prinzip gegenüber dem einzelnen Individuellen, welches wiederum dessen eigenes Wesen sei, die einstmals Hegelsche, dialektische Einheit des Allgemeinen und Besonderen, wird zum Eigentumsverhältnis. Es empfängt Rang und Recht des philosophischen Apriori. »Das Ansprechen von Dasein gemäß dem Charakter der Jemeinigkeit dieses Seienden« muß »stets das Personalpronomen mitsagen«[89]. Daraus fließt die Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, die recht Kierkegaardische, ob dieses Seiende, Dasein, sich selbst, seine Jemeinigkeit wähle oder nicht[90]. Zum Kriterium von Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit wird, bis auf weiteres, die Entscheidung des Einzelsubjekts für sich selbst als seinen Besitz. Die damit bewerkstelligte Verdinglichung des Subjekts, dessen Begriff als Widerpart von Dinglichkeit konstruiert war, ist objektiv verhöhnt in der Sprache, welche eben noch die Untat begeht; der Allgemeinbegriff der Jemeinigkeit, auf den sie Subjektivität als den Besitztitel an sich selbst bringt, liest sich wie eine Variante von Gemeinheit im Berliner Argot. Auf jenen Besitztitel pocht von nun an, was immer unter dem Namen des Existentialen oder Existentiellen lief. Die Alternative von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit richtet sich als ontologische jenseits realer Bedingungen danach, ob einer sich für sich entscheidet oder nicht, in dem höchst formalen, aber real überaus folgenreichen Verstande des sich selbst Gehörens. Ist solche Ontologie des Ontischesten einmal erreicht, so braucht Philosophie sich um den gesellschaftlich-naturgeschichtlichen Ursprung jenes Besitztittels des Einzelnen an sich selbst, den Worte wie Ich und mehr noch Persönlichkeit anmelden, nicht mehr zu kümmern; auch darum nicht, wie weit Gesellschaft und Psychologie dulden, daß ein Mensch er selber sei oder es werde, und ob nicht im Begriff solcher Selbstheit das alte Übel nochmals sich konzentriere. Das gesellschaftliche Verhältnis, das in der Identität des Subjekts sich verkapselt, wird zum An sich entgesellschaftet. Das Individuum, das auf kein festes Eigentum mehr vertrauen kann, klammert sich an sich selbst in seiner äußersten Abstraktheit als an das Letzte und vermeintlich Unverlierbare. Metaphysik verendet im jämmerlichen Zuspruch: Man bleibt doch immer noch, was man ist. Weil die Menschen keineswegs bleiben, was sie sind, sozial nicht und nicht einmal biologisch, entschädigen sie sich am schalen Rest der Sichselbstgleichheit als einem Auszeichnenden an Sein und Sinn. Jenes Unverlierbare, das keinerlei Substrat außer dem eigenen Begriff hat, die tautologische Selbstheit des Selbst, soll den von Heidegger so genannten Boden abgeben, den die Eigentlichen haben und der den Uneigentlichen fehlt. Was das Wesen des Daseins sei, also mehr als sein bloßes Dasein, ist nichts anderes als seine Selbstheit: es selbst. Nicht das ist der Einwand wider Heideggers Sprache, daß sie, wie jede philosophische, durchsetzt ist von Figuren aus einer Empirie, über die sie sich erheben möchte, sondern daß sie aus der schlechten Empirie Transzendenz macht.

Heidegger ist bedacht auf Alibis gegen erkenntniskritischen Subjektivismus. Jemeinigkeit oder Selbigkeit des eigentlich existierenden Selbst sei von der Identität des Subjekts zu trennen[91]. Sonst schließe der Idealismus des seinem eigenen Anspruch nach anfänglichen Denkens durch: bleibt doch das Heideggersche Sein, dem schließlich allerhand Tathandlungen zugeschrieben werden, ein subjektloses Subjekt, gleichsam das geköpfte absolute Ich Fichtes im traditionellen Gegensatz zu dem bloß gesetzten. Aber der Unterschied ist nicht stichhaltig. Wäre das Unterscheidende, daß Jemeinigkeit den realen Personen zukomme, nicht deren abstrakt vorgeordnetes Prinzip, so wäre es aus mit ihrem ontologischen Primat. Sogar die altmodisch idealistische Identität war indessen, als Einheit eben der »Vorstellungen« eines Bewußtseins, auf Faktisches als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit verwiesen. Fast unkenntlich steigt das bei Heidegger nochmals auf, uminterpretiert zum Angelpunkt seines gesamten Ansatzes. Dieser wendet sich gegen mögliche Kritik ähnlich wie Hegel einst gegen die Reflexionsphilosophie. Sie verfehle eine neuentdeckte oder wiederentdeckte Struktur jenseits des noch von Husserl traditionell gelehrt Dualismus von Tatsache und Wesen. Von der Veranstaltung nun, die jene Struktur herausarbeiten soll, hängt nicht nur Heideggers Philosophie sondern in der Folge der gesamte Jargon der Eigentlichkeit ab. Sie wird in Sein und Zeit an sehr früher Stelle getroffen, dort wo er vom Vorrang des Daseins handelt. Heidegger deutet Subjektivität als Indifferenzbegriff. Wesen und Tatsache in eins. Der Vorrang von Dasein sei doppelt. Einerseits sei es ontisch, nämlich bestimmt durch Existenz. Dasein bezeichne, mit anderen Worten, Faktisches. Andererseits jedoch sei »Dasein... auf dem Grunde seiner Existenzbestimmtheit an ihm selbst ontologisch«[92]. Dadurch wird der Subjektivität unmittelbar ein Kontradiktorisches zugesprochen; daß sie selber faktisch, tatsächlich sei, und daß sie, wie die traditionelle Philosophie es wollte, als Bewußtsein Faktizität überhaupt ermögliche, dieser gegenüber reiner Begriff, Wesen, zuletzt das Husserlsche %eidos %elo. Wider die traditionelle Lehre vom Subjekt beansprucht dieser Doppelcharakter, zugleich als der einer absoluten Einheit in sich vorm Abfall in die Spaltung, den Rang des maßgeblichen Fundes. Um seinetwillen bedient Heidegger sich archaisierenden: scholastischen Verfahrens. Er schreibt jene beiden Charaktere samt ihrer Einheit dem Dasein als Eigenschaften zu, gleichgültig dagegen, daß sie, als solche fixiert, mit dem Satz vom

Widerspruch zusammenstoßen. Dasein »ist«, Heidegger zufolge, nicht bloß ontisch - das wäre, mit Rücksicht auf das unterm Begriff Dasein Befasste, Tautologie - sondern auch ontologisch. In dieser Prädikation des Ontischen und Ontologischen vom Dasein wird das regressive Moment als falsch greifbar. Der Begriff des Ontologischen läßt nicht einem Substrat sich anheften, als ob er dessen Prädikat wäre. Weder ist Faktischsein hinzutretendes Prädikat eines Begriffs - nach Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises sollte keine Philosophie mehr sich getrauen, das zu beteuern -, noch sein nicht Faktischsein, seine Wesenhaftigkeit. Diese ist lokalisiert vielmehr in der Relation des Begriffs auf die in ihm synthetisierte Faktizität; niemals kommt sie ihm, wie Heidegger suggeriert, als Qualität »an ihm selbst« zu. Daß Dasein ontisch oder ontologisch »sei«, kann strikt überhaupt nicht geurteilt werden, denn das mit Dasein Gemeinte ist ein Substrat und insofern der Sinn des Begriffs Dasein ein nicht Begriffliches. Dagegen sind »ontisch« und »ontologisch« Ausdrücke für verschieden geartete Gestalten der Reflexion, anwendbar einzig auf Bestimmungen von Dasein, oder auf deren Stellung in Theorie, nicht aufs gemeinte Substrat unmittelbar. Ihr Ort ist der der begrifflichen Vermittlung. Von Heidegger wird diese zur Unmittelbarkeit sui generis erklärt und dadurch Dasein, mit einem Schlag, zu einem Dritten, ohne Rücksicht darauf, daß der Doppelcharakter, den Heidegger zu jenem Dritten zusammenbiegt, gar nicht unabhängig von dem vorgestellt werden kann, was dem Substrat begrifflich widerfährt. Daß kein identisch sich Erhaltendes ist ohne die kategoriale Einheit, und diese nicht ohne das von ihr Synthetisierte, sieht bei Heidegger aus wie das Fundament der zu unterscheidenden Momente; diese wie Derivate. Nichts zwischen Himmel und Erde ist an sich ontisch oder ontologisch, sondern wird es erst vermöge der Konstellationen, in welche Philosophie es bringt. Die Sprache hatte dafür ein Organ, als sie von ontologischen Theorien, Urteilen, Beweisen redete anstatt von einem Ontologischen sans façon. Durch solche Vergegenständlichung würde es allemal bereits zu jenem Ontischen gemacht, gegen das der Wortsinn von ontologisch, Logos eines Ontischen, sich zuspitzt. Heidegger, der nach Sein und Zeit versuchte, die Kritik der reinen Vernunft auf seinen Entwurf zu interpretieren, beging vorher etwas sehr Ähnliches, wie was Kant an der rationalistischen Gestalt der Ontologie kritisiert, eine Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Die Verwechslung mag Heidegger entgangen sein; seinem Projekt ist sie günstig. Denn daß, nach üblicher Terminologie, der Begriff eines Seienden, der sage, was ihm wesentlich zukommt, ontologisch sei, leuchtet dem ersten Blick ein; wird jedoch daraus unvermerkt das ontologische Wesen des Seienden an sich, so resultiert eben jener den Reflexionsbegriffen vorgängige Seinsbegriff; zunächst, in Sein und Zeit, die Hypostasis der ontologischen Sphäre, von der alle Heideggersche Philosophie zehrt. Die Amphibolie stützt sich darauf, daß im Subjektbegriff ineinander rinnen dessen eigene Bestimmung als Daseiendes, wie sie noch in der Kantischen Verklammerung des Transzendentalsubjekts mit der Einheit des persönlichen Bewußtseins untrennbar beharrt, und die des Subjekts als Bewußtsein schlechthin, als Konstituens für alles Daseiende. Während dies Ineinander dem Subjektbegriff unvermeidlich ist, Ausdruck der Dialektik von Subjekt und Objekt innerhalb des Subjekts und Quittung für dessen eigene Begrifflichkeit; während Subjektivität auf keinen ihrer verschiedenen %%% angehörenden Pole unvermittelt zu bringen ist, wird solche Unvermeidlichkeit aus dem Mangel des Begriffs zu einer imaginären Sache selbst: Vermittlung zur unvermittelten Identität des Vermittelnden und Vermittelten. Zwar ist das eine nicht ohne das andere; beide jedoch sind keineswegs, wie Heideggers Grundthese imputiert, eines. In ihrer Identität hätte sonst das Identifikationsdenken das nichtidentische Moment, das Daseiende, auf welches das Wort Dasein zielt, verschluckt und insgeheim doch jenes Schöpfertum des absoluten Subjekts wiederhergestellt, dem der Ausgang von dem angeblich Jemeinigen sich entzogen wähnt. Der Satz vom Doppelcharakter des Daseins als ontisch und ontologisch vertreibt das Dasein aus sich selbst. Das ist Heideggers verkappter Idealismus. Ihm wird die Dialektik zwischen Seiendem und Begriff im Subjekt zum Sein höherer Ordnung und damit Dialektik sistiert. Was sich rühmt, hinter die Reflexionsbegriffe Subjekt und Objekt zurückzugreifen auf ein Substantielles, verdinglicht bloß die Unauflöslichkeit der Reflexionsbegriffe, die Irreduktibilität des einen auf den anderen, zum An sich. Das ist die philosophische Normalform der Erschleichung, welche dann der Jargon unablässig begeht. Unausdrücklich und ohne Theologie vindiziert er, Wesenhaftes sei wirklich - und mit demselben Streich: Seiendes sei wesentlich, sinnvoll, gerechtfertigt.

Wie sehr, Heideggers Versicherung zum Trotz, Jemeinigkeit und damit Eigentlichkeit auf die pure Identität hinauslaufen, läßt e contrario sich zeigen. Was immer nämlich ihm uneigentlich heißt, sämtliche Kategorien des Man, sind solche, in denen ein Subjekt nicht es selbst, in denen es unidentisch mit sich sei. So etwa die des Unverweilens, als eines sich Überlassens an die Welt^[93]: das Subjekt entäußert sich an ein anderes, anstatt bei sich selbst zu verbleiben, »um wissend in der Wahrheit zu sein«^[94]. Was in der Hegelschen Phänomenologie notwendiges Moment in der Erfahrung des Bewußtseins war, wird für Heidegger anathema, weil die Erfahrung des Bewußtseins zusammengedrückt ist zu der von sich selbst; Identität jedoch, der hohle Kern jener Selbstheit, gerät dadurch an die Stelle des Ideals. Auch der Kultus der Selbstheit ist reaktiv; deren Begriff wird verewigt genau in dem Augenblick, da er bereits verging. Spätbürgerliches Denken bildet sich zurück zur nackten Selbsterhaltung, zum frühbürgerlich-spinozistischen *sese conservare*. Wer sich aber verstockt bei seinem bloßen Sosein, weil ihm alles andere abgeschnitten ward, fetischisiert es dadurch. Losgelöste, fixierte Selbstheit wird erst recht zu einem Äußerlichen, das Subjekt zu seinem eigenen Objekt, das es pflegt und erhält. Das ist die ideologische Antwort darauf, daß der gegenwärtige Zustand sichtbar allerorten jene Ich-Schwäche produziert, die den Begriff von Subjekt als Individualität auslöscht. Die Schwäche sowohl wie ihr Gegenteil marschieren in Heideggers Philosophie ein. Eigentlichkeit soll das Bewußtsein der Schwäche beschwichtigen und gleicht ihr doch. Sie raubt dem lebendigen Subjekt jegliche Bestimmung, so wie ihm real seine Eigenschaften abhanden kommen. Was jedoch die Welt den Menschen antut, wird zur ontologischen Möglichkeit der Uneigentlichkeit des Menschen. Von da ist nur ein Schritt zu der geläufigen Kritik an der Kultur, die selbstgerecht auf Verflachung, Oberflächlichkeit, Vermassung herumhackt.

Der vorterminologische Sprachgebrauch von »eigentlich« unterstreicht, was einer Sache wesentlich sei, im Gegensatz zum Akzidentellen. Wer mit albernen Lehrbuchbeispielen nicht sich zufrieden gibt, bedarf, um des

Essentiellen sich zu versichern, der Besinnung oft nicht weniger als der entfalteten Theorie. Was an Phänomenen eigentlich ist und was Nebensache, springt kaum je aus ihnen schnurstracks hervor. Damit es in seiner Objektivität bestimmt werde, muß es subjektiv reflektiert sein. Wohl ist es an einem Arbeiter wesentlich auf den ersten Blick, daß er seine Arbeitskraft verkaufen muß; daß ihm die Produktionsmittel nicht gehören; daß er materielle Güter produziert; nicht, daß er Mitglied eines Kleingartenbauvereins ist, obwohl ihm selber das wesentlicher dünken mag. Sobald indessen die Frage etwa auf das Wesentliche an einem so zentralen Begriff wie Kapitalismus geht, sagen Marx und die Verbaldefinitionen Max Webers höchst Verschiedenes. Vielfach steht, ohne daß das im mindesten die Relativität von Wahrheit implizierte, die Unterscheidung von wesentlich und unwesentlich, eigentlich und uneigentlich bei der definitiven Willkür. Der Grund dafür liegt in der Sprache. Sie verwendet das Wort eigentlich schwebend; es schwankt auch seinem Gewicht nach, ähnlich wie die okkasionellen Ausdrücke. In das Urteil über das Eigentliche an einem Begriff geht das Interesse an diesem ein; sein Eigentliches wird zu einem solchen stets auch unter dem Blickpunkt eines von ihm Verschiedenen. Nie ist es rein in ihm selbst; sonst artet die Entscheidung darüber in Rabulistik aus. Gleichwohl hat das Wesentliche einer Sache immer auch sein fundamentum in re. Der Nominalismus behält gegenüber dem naiven Gebrauch soweit unrecht, wie er blind ist gegen das in die Konfigurationen der Sprache eintretende und sich abwandelnde Moment der Objektivität dessen, was das Wort bedeutet. Es führt in den Bedeutungen mit den bloß subjektiv bedeutungsverleihenden Akten einen ungeschlichteten Prozeß. Das Bewußtsein des objektiven Moments am Eigentlichen, Impuls der gesamten Brentanoschule, zumal Husserls, hat zu Heideggers Lehre von der Eigentlichkeit beigetragen: daß das Wesen einer Sache kein vom subjektiven Gedanken nach Belieben Verfertigtes, keine abdestillierte Merkmaleinheit sei. Daraus wird bei Heidegger der Nimbus des Eigentlichen: ein Moment am Begriff zu diesem schlechthin. Das fundamentum in re wird von den Phänomenologen als an sich seiende Vereinzelnung des Wesens aufgespießt; es wird selber dinghaft wie eine res, nennbar ohne Rücksicht auf die subjektive Vermittlung des Begriffs. Heideggers Ansatz möchte dem Husserlschen von Wesen und Tatsache, und dem gesamten Nominalismusstreit, entgehen, bleibt jedoch seiner Schule tributpflichtig im Kurzschluß, der das Eigentliche als Bestimmung der Sachen unmittelbar, und damit als eine besondere Domäne unterschiebt. Daher die Substantivierung von Eigentlichkeit, ihre Beförderung zum Existential, zur Befindlichkeit. Vermöge vorgeblicher Unabhängigkeit vom Denken steigert sich das objektive Moment dessen, was wesentlich ist, zum Höheren, schließlich gegenüber der Relativität des Subjekts Absoluten, zum summum bonum, während es gleichzeitig nach Schelerscher Sitte als rein deskriptiver Befund vorgetragen wird. Sprachliche Nerven, die freilich den Eigentlichen als dekadent verdächtig sein mögen, revoltieren gegen die Substantivierung, die dem Stichwort dabei widerfährt. »-keit« ist der allgemeine Begriff für das, was eine Sache sei; stets die Substantivierung einer Eigenschaft; so Arbeitsamkeit die derjenigen, die allen Arbeitsamen als ihr Gemeinsames zukomme. Demgegenüber nennt »Eigentlichkeit« kein Eigentliches als spezifische Eigenschaft, sondern bleibt formal, relativ auf einen in dem Wort ausgesparten, womöglich zurückgewiesenen Inhalt selbst dort noch, wo das Wort adjektivisch verwendet wird. Es besagt nicht, was eine Sache sei, sondern ob, in welchem Maß sie das in ihrem Begriff schon Vorausgesetzte sei, in implizitem Gegensatz zu dem, was sie bloß scheint. Bedeutung empfinde das Wort allenfalls von der Eigenschaft, von der es präzisiert wird. Das Suffix »-keit« aber reizt zum Glauben, es trüge bereits jenen Inhalt in sich. Die bloße Relationskategorie wird herausgefischt und ihrerseits als Konkretes ausgestellt; das Höchste wäre nach dieser Logik, was durchaus ist, was es ist. Der repristinierter Platon ist platonischer als der authentische, der zumindest in der mittleren Periode einem jeglichen Ding, auch dem niedrigsten, seine Idee zugeordnete und keineswegs die pure Übereinstimmung des Dinges mit dieser mit dem Guten verwechselte. Im Namen zeitgemäßer Eigentlichkeit jedoch könnte auch ein Folterknecht allerlei ontologische Entschädigungsansprüche anmelden, wofür er nur ein rechter Folterknecht war.

Der Primat des Begriffs über die Sache nun ist, durch die Allianz von Eigentlichkeit mit »Jemeinigkeit«, in die pure Einzelheit verschoben, so künstlich wie einst die haecceitas der Spätscholastik des Duns Scotus, welche die Unauflöslichkeit des Diesda selbst, dessen Nicht-Universale-Sein, zum Universale macht, Paradigma einer Ontologisierung des Ontischen. Das Tabu über der subjektiven Reflexion kommt dem Subjektivismus: Eigentlichkeit wäre, nach der traditionellen Sprache der Philosophie, soviel wie Subjektivität als solche. Damit aber, unvermerkt, diese auch der Richter über Eigentlichkeit. Weil ihr jede objektive Bestimmung verweigert wird, bestimmt über sie die Willkür des Subjekts, das sich selbst eigentlich ist. Der rechtsprechende Anspruch der Vernunft, den Husserl noch anmeldete, entfällt. Spuren der Besinnung auf solche Willkür trug noch der Begriff des Entwurfs in Sein und Zeit, der tatsächlich in der Folge alle möglichen anderen, meist behaglich verwässerten ontologischen Entwürfe wachsen ließ. Mit geschulter Strategie modelte der spätere Heidegger ihn um. Hatte in den Entwurf des Philosophierenden auch etwas von der Freiheit des Gedankens wider bloße Positivität sich gerettet, so wird er, als einer des Seins selber, zu einem sich Entwerfenden, das dem Gedanken die Freiheit verschlägt. Das Provokatorische einer offenbaren Hilfstheorie scheut Heidegger so wenig wie den Verdacht der Hybris: so sehr war der Gepanzerte der ungeschützten Stellen sich bewußt, daß er lieber zur gewaltsamsten Veranstaltung griff, als Subjektivität beim Namen zu nennen. Er springt mit dem subjektiven Moment an Eigentlichkeit taktisch um: sie ist ihm nicht länger ein durch Subjektivität vermitteltes Logisches sondern etwas am Subjekt, dem Dasein selber, objektiv Befindliches. Vom betrachtenden Subjekt wird dem Subjekt als Betrachtetem überschrieben, was eigentlich sei: die Stellung zum Tode. Diese Verlagerung stiehlt dem Subjekt das Moment von Freiheit und Spontaneität: es erstarrt, gleich den Heideggerschen Befindlichkeiten, durchweg zu etwas wie einem Attribut der Substanz »Dasein«. Haß gegen verdinglichende Psychologie läßt an den Lebendigen eben das verschwinden, wodurch sie anders wären denn dinghaft. Als Verhaltensweise, die dem Subjektsein des Subjekts zugesprochen wird, nicht dem Subjekt als einem sich Verhaltenden, ist Eigentlichkeit, der Doktrin nach schlechthin ungegenständlich, vergegenständlicht, als Möglichkeit dem Subjekt vorgezeichnet und vorgeordnet, ohne daß es selbst etwas darüber vermöchte. Geurteilt wird nach der Logik jenes Witzes von dem Kutscher, der zur Rede gestellt, weil er unbarmherzig auf sein Pferd einprügelt, antwortet, es habe nun

einmal auf sich genommen, ein Pferd zu werden, und müsse darum rennen. Die zunächst deskriptiv eingeführte Kategorie Eigentlichkeit, welche aus der vergleichsweise unschuldigen Frage entfloß, was an etwas eigentlich sei, wird zum mythisch verhängten Schicksal. Inmitten der vollkommenen Naturferne eines ontologischen Gerüsts, das jenseits alles Seienden aufragen möchte, fungiert es als bloß Naturhaftes. Juden werden dafür bestraft, daß sie es sind, ontologisch und naturalistisch in eins. Der Befund von Heideggers existenzialer Analyse, derzufolge das Subjekt eigentlich sei, soweit es sich selbst besitzt, zeichnet positiv denjenigen aus, der souverän über sich als über sein Eigentum verfügt, Haltung hat; Verinnerlichung zugleich und Apotheose des naturbeherrschenden Prinzips. »Der Mensch ist der, der er ist, eben in der Bezeugung des eigenen Daseins.«^[95] Die Bezeugung solchen Menschseins, welche »das Dasein des Menschen mit« ausmache, geschehe »durch das Schaffen einer Welt und ihren Aufgang ebenso wie durch die Zerstörung derselben und den Untergang. Die Bezeugung des Menschseins und damit sein eigentlicher Vollzug geschieht aus der Freiheit der Entscheidung. Diese ergreift das Notwendige und stellt sich in die Bindung eines höchsten Befehls.«² Edel, doch schon ganz im Jargon, wird dasselbe gemeint, wie wenn ein Unteroffizier den inneren Schweinehund anschnauzt. Außer der Tautologie schaut bloß noch der Imperativ heraus: nimm dich zusammen. Nicht umsonst ist bei Kierkegaard, dem Urvater aller Existentialphilosophie, richtiges Leben definiert durch Entscheidung schlechthin. Mit ihr halten es alle seine Nachzügler, auch die dialektischen Theologen und die französischen Existentialisten. Subjektivität, Dasein selber wird aufgesucht in der absoluten Verfügung des Einzelnen über sich, ohne Rücksicht auf die Bestimmungen der Objektivität, in die er eingespannt ist, in Deutschland limitiert durch die ganz abstrakte und darum je nach Machtverhältnissen zu konkretisierende »Bindung an den Befehl«, wie in dem Wortfetisch »soldatisch«. Zu dessen Preis wird die Streitaxt zwischen Existentialontologen und Philosophen der Existenz begraben: »Handeln des Kriegers. Entschlossenheit in einmaligen Situationen, die nie absolut identisch wiederkehren, ist die Kraft zur Entscheidung unter dem Äußersten - Leben oder Tod. Bereitschaft zum Wagnis bei gleichzeitigem Augenmaß für das Mögliche und geistesgegenwärtige Geschicklichkeit sind Grundzüge dieses Handelns, für das sich zwar Regeln aussprechen lassen, das aber im Wesentlichen nicht unter Regeln zu bringen und nicht jeweils aus Regeln abzuleiten ist. Im Äußersten wird offenbar, was ich eigentlich bin und vermag.«^[96] Die Sprecher der Existenz bewegen sich auf heroisierende Mythologie zu, auch wo sie es nicht bemerken. Wohl konvergiert uneingeschränkte, von keiner Heteronomie beengte Verfügung über sich selbst mit Freiheit. Versöhnt wären die Menschen mit ihrem Begriff, sobald ihre Bestimmungen einmal nicht ihnen aufgepreßt würden, in glücklichem Umschlag von Naturbeherrschung. Nichts jedoch ist der Philosophie und dem Jargon der Eigentlichkeit unerwünschter. Seiner selbst mächtig sein wird hypostasiert, bar des Rechts, zu dem Seinen zu kommen. Kein Ende der Kontrollen wird ersehnt, sondern die Kontrollen noch ins Sein des Daseins hineingetragen, nach der alten Sitte des deutschen Idealismus, die Freiheit nicht in den Mund zu nehmen ohne den Zusatz, sie sei eins mit dem Gehorsam. Ist einmal aus den Worten der empirischen Sprache tel quel, als ihre eigentliche Bedeutung, extrapoliert, was eigentlich sei, so wird die bloß seiende Welt, die darüber entscheidet, was jeweils den Worten eignet, zur obersten Instanz für das, was sein soll und was nicht. Heute jedoch ist eine Sache wesentlich nur das, was sie unterm herrschenden Unwesen ist; Wesen ein Negatives.

Der Paragraph so von Sein und Zeit, überschrieben: 'Die Vorzeichnung der existenzialontologischen Struktur des Todes', ohne daß der Druck errötete, enthält den Satz: »Dem Dasein als In-der-Welt-sein kann jedoch vieles bevorstehen.«^[97] Einmal hat man einem Frankfurter Lokalaphoristiker den Spruch angedichtet: »Wer aus dem Fenster sieht, wird manches gewahr.« Heidegger zieht seine Konzeption der Eigentlichkeit selbst als des Seins zum Tode auf dies Niveau. Solches Sein soll mehr sein denn die als dinghaft-empirisch abgewertete Sterblichkeit; er trägt aber alle Sorge, es der Ontologie zuliebe wiederum auch von der subjektiven Reflexion auf den Tod zu trennen. Selbstsein beruhe nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts^[98], sei keine Gestalt von dessen Bewußtsein, eigentliches Sein zum Tode kein »Denken an den Tod«^[99], das dem monopolistischen Philosophen nicht behagt: »Nötig ist in der jetzigen Weltnot: weniger Philosophie, aber mehr Achtsamkeit des Denkens; weniger Literatur, aber mehr Pflege des Buchstabens.«^[100] Das Verhalten, das er mißbilligt, »bedenkt die Möglichkeit, wann und wie sie sich wohl verwirklichen möchte. Dieses Grübeln über den Tod nimmt ihm zwar nicht völlig seinen Möglichkeitscharakter, er wird immer noch begrübelt als kommender, wohl aber schwächt es ihn ab durch ein berechnendes Verfügenwollen über den Tod. Er soll als Mögliches möglichst wenig von seiner Möglichkeit zeigen. Im Sein zum Tode dagegen, wenn anders es die charakterisierte Möglichkeit als solche verstehend zu erschließen hat, muß die Möglichkeit ungeschwächt als Möglichkeit verstanden, als Möglichkeit ausgebildet und im Verhalten zu ihr als Möglichkeit ausgehalten werden.«^[101] Anti-intellektualistisch wird die Reflexion über den Tod im Namen eines vorgeblich Tieferen verunglimpft und durchs »Aushalten« ersetzt, einen Gestus auch inwendiger Stummheit. Der Offizier, so wäre zu ergänzen, lernt nach der Tradition des Kadettenkorps zu sterben, dafür jedoch ist es besser, wenn er nicht sich selber mit dem beschäftigt, was in seinem Beruf, nächst dem Töten anderer, das Wichtigste ist. Vollends die faschistische Ideologie mußte das der deutschen Oberherrschaft zuliebe verkündete Opfer der Besinnung entrücken, weil die Chance, es erreiche, wofür es gebracht wird, von Anbeginn zu gering war, als daß sie solche Besinnung ertragen hätte. »Das Opfer wird uns frei machen«, schrieb, in polemischer Variation einer sozialdemokratischen Parole, 1938 ein NS-Funktionär^[102]. Heidegger ist damit einig. Noch in der 1960 erschienenen 8. Auflage von 'Was ist Metaphysik?' hat er, ohne opportunistische Milderung, die Sätze bewahrt: »Das Opfer ist die allem Zwang entthobene, weil aus dem Abgrund der Freiheit erstehende Verschwendung des Menschenwesens in die Wahrung der Wahrheit des Seins für das Seiende. Im Opfer ereignet sich der verborgene Dank, der einzig die Huld würdigt, als welche das Sein sich dem Wesen des Menschen im Denken übereignet hat, damit dieser in dem Bezug zum Sein die Wächterschaft des Seins übernehme.«^[103] Soll jedoch einmal die Eigentlichkeit weder der empirische Zustand des Sterbenmüssens noch das subjektiv reflektierende Verhalten zu ihm sein, so wird sie zur Gnade, gleichsam einer Rassequalität der Inwendigkeit, die man hat oder nicht hat, ohne daß von ihr anderes sich angeben ließe als eben, tautologisch, die Teilhabe an ihr. Unwiderstehlich wird Heidegger in den anschließenden Exkursen über

den Tod denn auch zu tautologischen Redeweisen gedrängt: »Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu. . . , jedes Existierens«[104], also höchst einfach die Möglichkeit, daß man nicht mehr existiert. Prompt würde wohl entgegnet, das Denken von Seinsweisen des Seins sei allemal tautologisch, weil diese nichts anderes wären als sie selber. Dann jedoch hätte das bloße Herbeten von Worten unter Verzicht auf jegliche denkende Prädikation Denken selbst zu liquidieren. Der Strategie hütete sich, jene Konsequenz auszusprechen; der Philosoph zog sie in der Sache. Den theoretischen Mangel, die Unbestimmbarkeit, transformiert Eigentlichkeit dann wieder ins Diktat eines ohne Frage Hinzunehmenden, zugunsten ihrer eigenen Würde. Was aber mehr sein soll als bloßes Dasein, saugt sein Blut aus dem bloß Daseienden, eben jener Hinfälligkeit, die nicht auf ihren reinen Begriff sich bringen läßt, sondern gerade am nichtbegrifflichen Substrat haftet. Die pure Tautologie, die den Begriff propagiert, indem sie sich weigert, ihn zu bestimmen, und ihn statt dessen starr wiederholt, ist Geist als Gewalttat. Das Anliegen des Jargons, der immerzu eines haben will, ist, das Wesen - »Eigentlichkeit« - dem allerbrutalsten Faktum gleichzusetzen. Der Wiederholungszwang jedoch bekundet ein Mißlingen; das Abprallen des gewalttätigen Geistes von dem, was er zu denken hätte, solange er Geist bleiben soll.

Gewalt wohnt wie der Sprachgestalt so dem Kern der Heideggerschen Philosophie inne: der Konstellation, in welche sie Selbsterhaltung und Tod rückt. Daß der Tod, den das selbsterhaltende Prinzip als ultima ratio den ihm Unterworfenen androht, ins eigene Wesen jenes Prinzips gewendet wird, meint die Theodizee des Todes. Keineswegs nur mit Unwahrheit. Das absolut sich selbst setzende, ganz auf sich bestehende Ich des Idealismus wird, nach Hegels Erkenntnis, zu seiner eigenen Negation und ähnelt dem Tod sich an: »Das einzige Werk und That der allgemeinen Freiheit ist daher der Tod, und zwar ein Tod, der keinen innern Umfang und Erfüllung hat, denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absolutfreien Selbst; er ist also der kälteste platteste Tod, ohne mehr Bedeutung, als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers.«[105] Was indessen der enttäuschte Hegel gegen die französische Revolution vorbrachte, und was freilich das gewalttätige Wesen der absoluten Selbstheit streifte, wird für Heidegger nicht sowohl Motor der Kritik an jener wie zum Unumgänglichen und darum zum Gebot. Gewalt ist Komplizität mit dem Tod nicht nur nach außen; daß alles, auch man selber, wert sei, daß es zugrunde geht, und daß man andererseits mit geringschätzigem Ach was dem bornierten eigenen Interesse folgt, schickte sich stets zueinander. Wie Partikularität, als Gesetz der Totale, in Vernichtung sich erfüllt, so hat die Verblendung, die subjektiv sie begleitet, in aller Versessenheit aufs Leben etwas Nihilistisches. - Seit Spinoza war der Philosophie, in wechselnder Deutlichkeit, die Identität von Selbst und Selbsterhaltung bewußt. Was in der Selbsterhaltung sich behauptet, das Ich, wird durch diese zugleich konstituiert, seine Identität durch sein Nichtidentisches. Das zittert noch in der äußersten idealistischen Sublimierung nach, der Kantischen Deduktion der Kategorien, wo die Momente, in denen die Bewußtseinsidentität sich darstellt, und die Einheit des Bewußtseins, die aus jenen sich fügt, entgegen der deduktiven Absicht reziprok einander bedingen, insofern diese und nicht andere Momente schlechthin gegeben seien. Das Kantische Ich denke ist einzig der abstrakte Bezugspunkt eines Prozesses von sich Durchhalten, nichts ihm gegenüber Selbständiges; insofern bereits Selbst als Selbsterhaltung. Wohl hat Heidegger, zum Unterschied von der abstrakten transzendentalen Einheit Kants, bei seinem Begriff von Selbigkeit ein dem Husserlischen, zwar phänomenologisch reduzierten, aber- unter »Ausklammerung« seiner empirischen Existenz vollen Subjekt mit all seinen Erlebnissen Verwandtes im Auge[106]. Aber die von Heidegger gemeinte, konkrete Selbigkeit ist ohne das empirische, tatsächliche Subjekt nicht zu haben; keine reine Möglichkeit des Ontischen sondern immer zugleich auch selber ontisch. Nur in der Relation zu seinem Inhalt, in ihm, kann unter einem Selbst etwas vorgestellt werden; nicht das Ontische subtrahiert und das ontologische Selbst als Rest oder als Struktur des Ontischen überhaupt bewahrt; sinnlos, von einem derart Verdünnten zu behaupten, daß es »eigentlich existiere«. Darum streckt Heidegger dogmatisch nur und ganz vergeblich seinen Daseinsbegriff der Identität entgegen, während er die Tradition der Identitätslehre mit der impliziten Definition des Selbst durch seine eigene Erhaltung ungebrochen fortsetzt. Er ist, gewiß gegen seine Absicht, in die Urgeschichte von Subjektivität geraten, anstatt Dasein als Urphänomen ontologisch zu enthüllen; denn es ist keines. Aber er wendet das zuinnerst tautologische Verhältnis von Selbst und Selbsterhaltung so, als wäre es, kantisch gesprochen, ein synthetisches Urteil; als wäre die Selbsterhaltung und die mit ihrem eigenen Sinn verwachsene Antithesis dazu, der Tod, das, wodurch Selbstheit qualitativ sich bestimmt.

Sobald Heidegger mit der Sprache herausrückt, ist auch seine Kategorie Dasein, wie im bürgerlichen Denken der Frühzeit, durchs selbsterhaltende Prinzip bestimmt und damit durchs sich behauptende Seiende. Nach seinen eigenen Worten: »Das primäre Moment der Sorge, das 'Sichvorweg', besagt doch: Dasein existiert je umwillen seiner selbst.«[107] So wenig er auch dies »umwillen seiner selbst« naturalistisch verstanden wissen möchte, so wenig läßt der sprachliche Anklang als Moment der Sache sich ausradieren; nicht aus Heideggers Kategorie der Sorge ausmerzen, welche ihm zufolge »die Ganzheit des Strukturganzen des Daseins bildet«[108]. Nach seinem Willen muß »das Sein der Gänze selbst als existenziales Phänomen des je eigenen Daseins begriffen«[109], die existentielle Orientierung am je eigenen Dasein gewonnen werden. Das weist der Selbsterhaltung die ontologische Schlüsselposition in der sogenannten Daseinsanalyse zu. Damit aber notwendig auch dem Tod. Er bestimmt nicht bloß, als Grenze, Heideggers Daseinskonzeption, sondern koinzidiert, im Zug von dessen Entwurf, mit dem Prinzip der abstrakten, sich absolut auf sich zurücknehmenden und auf sich beharrenden Selbstheit. »Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen«, so wenig wie im Kantischen Idealismus ein Ich dem anderen seine Erlebnisse, »Vorstellungen«. Die Binsenweisheit verleiht dem je Meinigen sein ungehörliches Pathos. Der Tod aber wird zum Kern des Selbst, sobald es sich vollends auf sich reduziert. Hat es sich aller Qualitäten, als zufällig-tatsächlicher, entledigt, so erübrigt das im doppelten Sinn Armselige, daß es sterben muß: dann ist es tot. Daher der Akzent jenes Satzes »Der Tod ist«. Die Unvertretbarkeit des Todes wird für die Ontologie von Sein und Zeit zum Wesenscharakter von Subjektivität selbst; sie determiniert alle anderen Bestimmungen bis zum Übergang in jene Lehre von der Eigentlichkeit, die am Tod nicht nur ihr Maß sondern ihr

Ideal hat. Tod wird zum Wesenhaften des Daseins^[110]. Rekurriert der Gedanke als auf seinen Grund auf die absolute isolierte Individualität, so bleibt ihm tatsächlich nichts als Sterblichkeit in Händen; alles andere folgt erst aus der Welt, die für Heidegger sekundär ist wie für die Idealisten. »Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor.«^[111] Der Tod wird zum Stellvertreter Gottes, für den der Heidegger von Sein und Zeit noch sich zu modern war. Auch nur die Möglichkeit der Abschaffung des Todes zu denken, wäre ihm blasphemisch; das Sein zum Tode als Existential ist von der Möglichkeit seiner bloß - bloß! - ontischen Abschaffung ausdrücklich getrennt. Weil er, als existentialer Horizont des Daseins, absolut sei, wird er zum Absoluten als dem Venerabile. Regrediert wird auf den Totenkult; deshalb hat der Jargon seit den Anfängen mit der Aufrüstung gut sich vertragen. Heute wie damals gilt der Bescheid, den Horkheimer einer Ergriffenen erteilte, die sagte, Heidegger habe doch wenigstens die Menschen endlich wieder vor den Tod gestellt: Ludendorff habe das viel besser besorgt. Tod und Dasein sind identifiziert, der Tod wird zur reinen Identität als das an einem Seienden, was schlechterdings nicht einem anderen zukomme als ihm selber. Über das Nächste und Trivialste im Verhältnis von Dasein und Tod, ihre Nichtidentität schlechthin: daß der Tod Dasein zerstört, wahrhaft negiert - darüber gleitet die Daseinsanalyse hinweg, ohne doch ihrerseits der Trivialität sich zu entwinden: »Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinigen Daseinsunmöglichkeit.«^[112] So reden die Gymnasiallehrer aus Wedekinds Frühlings Erwachen. Die characteristica universalis des Daseins als eines Sterblichen besetzt den Platz dessen, was sterben muß. So wird der Tod in die Position des Eigentlichen manövriert, Dasein durch das ontologisch »ausgezeichnet«^[113], was es ohnehin sei, das analytische Urteil zum abgründigen Philosophem, zum Besonderen des Begriffs dessen leerste Allgemeinheit; dem Tod, als »ausgezeichnetem Bevorstand«^[114], ein Ehrenzeichen verliehen. Löste einmal die geschichtsphilosophische Erfahrung der Abwesenheit ontologischen Sinnes die Bewegung von Heideggers Philosophieren aus, so wird seiner Todestheorie solche Abwesenheit, die Blindheit des Unentrinnbaren, zu eben dem, was fehlt. Damit bringt sein Gedanke das Hohle nach außen, das aus dem Jargon tönt, sobald man an ihn klopft. Tautologie und Nihilität verbinden sich zur heiligen Allianz. Der Tod ist zu erfahren nur als Sinnloses. Das sei der Sinn der Erfahrung des Todes und, weil er das Wesen des Daseins ausmache, dessen Sinn zugleich. Die unwiederbringliche Hegelsche Metaphysik, die ihr positiv Absolutes an der Totalität der Negationen hatte, wird verinnerlicht zum dimensionslosen Punkt, in solcher Konstruktion aber zur Hegelschen »Furie des Verschwindens«^[115], zur unmittelbaren Theodizee von Vernichtung.

Identitätsdenken war die Geschichte hindurch ein Tödliches, das alles Verschlingende. Virtuell ist Identität stets auf Totalität aus; das Eine als der bestimmungslose Punkt und das All-Eine, ebenso bestimmungslos, weil es keine Bestimmung außer sich hat, sind selber Eines. Was nichts jenseits seiner selbst duldet, versteht sich in Heidegger, wie stets im Idealismus, als Ganzes. Die geringste Spur jenseits solcher Identität wäre so unerträglich wie dem Faschisten der anders Geartete im letzten Winkel der Welt. Nicht zuletzt deshalb will Heideggers Ontologie jegliche Faktizität ausscheiden: sie dementierte das Identitätsprinzip, wäre nicht vom Wesen des Begriffs, der eben um seiner Allherrschaft willen vertuschen möchte, daß er Begriff ist; Diktatoren kerkern solche ein, die sie Diktatoren nennen. Die Identität jedoch, die streng mit nichts mehr identisch wäre als mit sich selber, vernichtet sich selbst; geht sie gar nicht mehr auf ein Anderes, ist sie nicht mehr Identität von etwas, so ist sie, wie Hegel durchschaute, überhaupt nicht. Totalität ist denn auch das Agens von Heideggers Erwägungen über den Tod. Sie gelten der Ganzheit^[116] als dem ihren Teilen konstitutiv Vorgeordneten, die Heideggers Vorgänger Scheler bereits von der zunächst anspruchsloseren Gestaltpsychologie in die Metaphysik verpflanzt hatte. Ganzheit war im vofaschistischen Deutschland die Devise aller Eiferer gegen das summarisch als veraltet abgetane neunzehnte Jahrhundert. Insbesondere war auf die Psychoanalyse gezielt; sie stand für Aufklärung überhaupt. Die Lehre von der Vorgängigkeit des Ganzen über die Teile verzückte in den Jahren um die erste Publikation von Sein und Zeit als Leitbild das gesamte apologetische Denken wie heute noch die Adepten des Jargons; Heidegger ließ den Begriff von den damals gängigen Denkgewohnheiten offenbar umstandslos sich zutragen. Daß Philosophie Ganzheit zu entwerfen habe, war für ihn so dogmatisch wie einst nur einem Idealisten die Pflicht zum System: »So erwächst denn die Aufgabe, das Dasein als Ganzes in die Vorhabe zu stellen. Das bedeutet jedoch: überhaupt erst einmal die Frage nach dem Ganzseinkönnen dieses Seienden aufzurollen. Im Dasein steht, solange es ist, je noch etwas aus, was es sein kann und wird. Zu diesem Ausstand aber gehört das 'Ende' selbst. Das 'Ende' des In-der-Welt-seins ist der Tod. Dieses Ende, zum Seinkönnen, das heißt zur Existenz gehörig, begrenzt und bestimmt die je mögliche Ganzheit des Daseins.«^[117] Denkmodell war insbesondere wohl die gestalttheoretische »gute Gestalt«, ein Vorbild jenes Einverständnisses zwischen Innen und Außen, das durch »Bewußtsein als Verhängnis« gestört werde. Die Konzeption trägt ihrerseits die Male derselben wissenschaftlichen Arbeitsteilung, gegen welche ihre antimechanistische Gesinnung wettet. Die Innerlichkeit der Einzelnen ist ihr intakt jenseits der Gesellschaft. Ob runde Einheit zwischen dem Subjekt und der Umwelt sei, liege am Subjekt. Ganzheit könne es nur soweit sein, wie es der Realität nicht reflektierend sich gegenüber setze. Dadurch ist Anpassung, gesellschaftliche Willfähigkeit Ziel bereits einer dem Anschein nach so rein anthropologischen oder existentialen Kategorie wie der von Ganzheit; durch die apriorische Parteinahme fürs Subjekt als eine solche, wie sie dann der Jargon im Namen Mensch exerziert, verschwindet die Besinnung darauf, ob die Realität, mit der die Menschen unmittelbar einverstanden sein sollen, um nur ja selber Ganzheiten zu werden, das Einverständnis verdient; ob nicht am Ende gerade sie, als heteronome, Ganzheit ihnen versagt, und ob nicht das Ganzheitsideal ihrer Unterdrückung beisteht und der fortschreitenden Zerstückelung der Ohnmächtigen. Die Atomisierung des Menschen ist, als Ausdruck des Gesamtzustands, auch die Wahrheit; sie wäre mit diesem zu verändern, nicht in jenem abzustreiten und der Seinsvergessenheit derer aufzubürden, die sie erkennen. Heideggers leises Unbehagen an einem Optimismus, der mit der Entdeckung der vor aller denkenden Zurüstung strukturierten Gestalt insgeheim sich schmeichelte, Gott im Laboratorium bewiesen zu haben, verkroch sich in die rhetorische und unfreiwillig komische Frage, ob angesichts des Todes von Ganzheit die Rede sein könne; die These von der unmittelbar vorfindlichen, objektiven Strukturiertheit aber kam ihm wie

gerufen. Mit einer Behelfskonstruktion brachte er die ohne weiteres akzeptierte Verpflichtung zur Ganzheit mit der Erfahrung des buchstäblich brüchigen Lebens zusammen, deren wiederum die Miene des unbestechlich Ernsthaften bedurfte. Es ist, nach einem von ihm mechanisch fast aufgeklatschten, hélas, Hegelianischen Schema, justament die Brüchigkeit des Daseins. Der Tod mache es zur Ganzheit. Endlichkeit, Hinfälligkeit des Daseins schlösse als sein Prinzip es zusammen. Weil Negativität, trotz allem Stirnrunzeln, tabu ist, denkt Heidegger an dem vorbei, was er treffen will. Könnte Philosophie irgend die Struktur von Dasein bestimmen, so würde es ihr beides in eins, zerstückt und Ganzes, identisch mit sich und nichtidentisch, und das freilich triebe zu einer Dialektik, welche die projektierte Ontologie des Daseins durchschlüge. Bei Heidegger aber wird durch jene Doktrin exemplarischer als irgendwo sonst das Negative, als das Wesen, einfach, undialektisch zum Positiven. Er hat die wissenschaftlich-psychologisch begrenzte Ganzheitslehre in Philosophie eingemeindet; die Antithesis vom zerstreuten Seienden zu dem eleatisch einstimmigen Sein wird stillschweigend auf dem Schuldkonto mechanistischen Denkens - der Ursündenbock ist Aristoteles - verbucht. Daß es, wie einer der verdächtigsten Ausdrücke unverdrossen weiter herleierte, überwunden werden solle, hat auch Heidegger nicht im mindesten bezweifelt; solche Gesinnung verschaffte ihm den doppelten Heiligenschein des Modernen und Überzeitlichen. Von »Leib-Seele-Einheit« faselte die irrationalistische Lakaiensprache der zwanziger Jahre. Der Zusammenhang der seienden Momente zum Ganzen soll der Sinn der realen Menschen sein wie in der Kunst; über trostlose Empirie wird nach Jugendstilmuster ästhetisierend getröstet. Allerdings begnügt die Heideggersche Analytik des Todes vorsichtig sich damit, die Ganzheitskategorie auf die des Daseins, anstatt auf die Einzelnen, anzuwenden. Die Anleihe bei dem psychologischen Ganzheitstheorem - sprachlich: der Verzicht auf jede kausale Wendung, der die angeblichen Ganzheiten der Natur entrückt und in die Transzendenz des Seins verlagert macht sich schließlich doch bezahlt. Denn diese Transzendenz ist eben keine; sie überschreitet nicht kantisch die Möglichkeit der Erfahrung, sondern tritt auf, als werde Erfahrung selbst unmittelbar, unwiderleglich, gleichwie von Angesicht zu Angesicht ihrer gewahr. Dem Anti-Intellektualismus hilft fiktive Leibnähe zu den Phänomenen. Der Stolz darauf, dieser als unentstellter mächtig zu sein, basiert, unausdrücklich, auf dem Urteilspruch, die Welt wäre in dinghafte Stücke geteilt durch zerfaserndes Denken, nicht durch die gesellschaftliche Einrichtung. Noch wird, nach den damaligen Regeln der Branche Philosophie, von Analyse geredet, aber diese möchte schon nichts mehr analysieren.

Das zentrale Kapitel von Sein und Zeit behandelt 'Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode'[118]. Es wird, wie sich dann weist bloß rhetorisch, gefragt, »ob dieses Seiende als Existierendes überhaupt in seinem Ganzsein zugänglich werden kann«[119]. Der zur Sorge ontologisierten Selbsterhaltung könne offenbar »ein mögliches Ganzsein dieses Seienden«[129] widersprechen. Heidegger verweilt nicht dabei, daß in seiner ontologischen Bestimmung der Sorge »als der Ganzheit des Strukturanzes des Daseins«[121] durch die Transposition des einzelnen Daseienden in Dasein bereits die Ganzheit stipuliert ward, die er dann umständlich aufdeckt. Heidegger-immanent ist abzusehen, was er später mit soviel Aplomb vorträgt: daß das Leben eines Menschen zum Ganzen sich runde wie nach biblischer und epischer Vorstellung, sei nicht darum a priori ausgeschlossen, weil alle sterben müssen. Zur Anstrengung, existentielle Ganzheit zu begründen, mag Heidegger genötigt worden sein von dem Unleugbaren, daß das Leben der Einzelnen heute der Ganzheit enträt[122]. Wider die geschichtliche Erfahrung soll sie überleben. Zu diesem Behuf wird das Ganzsein des Seienden, auf das Heideggers Theorie hinausläuft - dem Jargon ist daraus das »Anliegen« geworden -, nach bewährter Manier, von dem bloß summativ Seienden, »an dem noch etwas aussteht«[123], gesondert. Das letztere habe »die Seinsart des Zuhandenen«[124]; dem wird die zur existentiellen Ganzheit jenseits des empirisch individuellen Lebens erhöhte Totalität gegenübergestellt. »Das Zusammensein des Seienden, als welches das Dasein 'in seinem Verlauf' ist, bis es 'seinen Lauf' vollendet hat, konstituiert sich nicht durch eine 'fortlaufende' Anstückung von Seiendem, das von ihm selbst her schon irgendwie und 'wo zubanden' ist. Das Dasein ist nicht erst zusammen, wenn sein Noch-nicht sich aufgefüllt hat, so wenig, daß es dann gerade nicht mehr ist. Das Dasein existiert je schon immer gerade so, daß zu ihm sein Noch-nicht gehört.«[125] Das gilt nur, soweit im Begriff Dasein Sterblichkeit schon mitgedacht, Heideggers Philosophie supponiert ist. Weil dem Ontologen Ganzsein nicht die Einheit des ganzen Inhalts von realem Leben sein darf, sondern qualitativ ein Drittes sein muß, wird Einheit nicht im Leben als einem in sich einstimmigen, artikulierten und kontinuierlichen aufgesucht, sondern an dem Punkt, der Leben begrenzt und es samt seiner Ganzheit vernichtet. Als nicht Seiendes, oder wenigstens als Seiendes sui generis außerhalb des Lebens, sei dieser Punkt, wiederum, ontologisch: »Dies einem solchen Modus des Zusammen gehörige Unzusammen, das Fehlen als Ausstand, vermag aber keineswegs das Noch-nicht ontologisch zu bestimmen, das als möglicher Tod zum Dasein gehört. Dieses Seiende hat überhaupt nicht die Seinsart eines innerweltlich Zuhandenen.«[126] Der Tod wird, der Faktizität entrückt, zum ontologischen Stifter der Ganzheit. Damit aber zum Sinnverleihenden inmitten jener Zerstückung, als welche die ontologische Topographie das atomisierte Bewußtsein des spätindustriellen Zeitalters verzeichnet, nach der von Heidegger unbezweifelten Denkgewohnheit, welche ein Strukturanzes ohne weiteres seinem eigenen Sinn gleichsetzt, wäre es auch der Widerspruch allen Sinnes. Dem Tod, der Negation des Daseins, wird danach Sein mit Nachdruck bescheinigt[127]. Ontologisches Konstituens des Daseins, stattdes der Tod allein es mit der Würde von Ganzheit aus: »Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins.«[128] Damit beantwortet dann Heidegger seine eigene, bloß zum Zweck der Widerlegung formulierte Ausgangsfrage negativ: »Deshalb besteht der formale Schluß von dem überdies ontologisch unangemessen als Ausstand interpretierten Noch-nicht des Daseins auf seine Unganzheit nicht zurecht. Das aus dem Sich-vorweg entnommene Phänomen des Noch-nicht ist so wenig wie die Sorgestruktur überhaupt eine Instanz gegen ein mögliches existentes Ganzsein, daß dieses Sich-vorweg ein solches Sein zum Ende allererst möglich macht. Das Problem des möglichen Ganzseins des Seienden, das wir je selbst sind, besteht zurecht, wenn die Sorge als Grundverfassung des Daseins mit dem Tod als der äußersten Möglichkeit dieses Seienden 'zusammenhängt'.«[129] Zum Ganzen werde Dasein ontologisch kraft des Todes,

der ontisch es zerreißt. Er aber sei eigentlich als das dem Man Entrckte. Dazu muß seine Unvertretbarkeit erhalten. Indem Heidegger alle denkbaren realen Stellungen zum Tod als Manifestationen des Man tadelt - nach seinem Verdikt spricht ja gerade bloß das Man »vom Tode als ständig vorkommenden 'Fall'«^[130] -, schält er seinen eigentlichen Tod heraus, Allerwirklichstes und gleichwohl jenseits von Faktizität. Unvertretbar, wird er unbegrifflich wie das reine Diesda; sein Begriff nhne ihn bereits vorweg und vertrte ihn wie jeder Begriff das unter ihm Befte. Im selben Atemzug jedoch verleumdet Heidegger die Faktizität, die allein ihm von Unvertretbarkeit zu reden erlaubt; denn der Tod als allgemeiner Begriff bezeichnete den aller und nicht länger den je eigenen. Der Tod als Ereignis, eben der faktische, soll nicht der eigentliche Tod sein; darum ist der ontologische Tod auch nicht gar so furchtbar. »Die Öffentlichkeit des alltäglichen Miteinander 'kennt' den Tod als ständig vorkommendes Begegnis, als 'Todesfall'. Dieser oder jener Nächste oder Fernerstehende 'stirbt'. Unbekannte 'sterben' täglich und stndlich. 'Der Tod' begegnet als bekanntes innerweltlich vorkommendes Ereignis. Als solches bleibt er in der für das alltäglich Begegnende charakteristischen Unauffälligkeit. Das Man hat für dieses Ereignis auch schon eine Auslegung gesichert. Die ausgesprochene oder auch meist verhaltene 'flüchtige' Rede darüber will sagen: man stirbt am Ende auch einmal, aber zunächst bleibt man selbst unbetroffen.«^[131] Im Eifer der Distinktion von Tod als Ereignis und als Eigentlichem schreckt Heidegger nicht zurück vorm Sophisma: »Die Analyse des 'man stirbt' enthüllt unzweideutig die Seinsart des alltäglichen Seins zum Tode. Dieser wird in solcher Rede verstanden als ein unbestimmtes Etwas, das allererst irgendwoher eintreffen muß, zunächst aber für einen selbst noch nicht vorhanden und daher unbedrohlich ist. Das 'man stirbt' verbreitet die Meinung, der Tod treffe gleichsam das Man. Die öffentliche Daseinsauslegung sagt: 'man stirbt', weil damit jeder andere und man selbst sich einreden kann: je nicht gerade ich; denn dieses Man ist das Niemand.«^[132] Die Interpretation, der Tod treffe gleichsam das »Man«, setzt bereits Heideggers Hypostasis der Existentialien voraus, deren schwarze Seite das Man ist, und mißachtet flschend das von jener wie immer auch fadenscheinigen Rede ausgedrückte Richtige: daß der Tod eine allgemeine Bestimmung sei, welche das alter ego ebenso wie das eigene umfasse. Sagt einer »man stirbt«, so bezieht er, allenfalls euphemistisch, sich ein; die von Heidegger beanstandete Vertagung jedoch trifft zu, der Redende darf wirklich noch leben, sonst redete er nicht. Übrigens bewegen derlei von Heidegger veranlaßte Argumentationen zwangsläufig sich in einer Sphäre des Bldsinnigen, welche ihrerseits die Eigentlichkeit Lügen straft, die darin als Stein der Weisen sich kristallisieren soll; paßt etwas zum Man, dann solches Für und Gegen. Das von Heidegger gering geschtzte »Vorkommnis«, das »niemandem eigens zugehört«^[133], gehört, nach dem Sprachgebrauch, durchaus jemandem zu, nämlich dem, der stirbt; einzig solipsistische Philosophie dürfte dem Tod von »mir« gegenüber dem eines jeden anderen ein ontologisches Prius zuerkennen. Auch emphatisch wird der Tod eher erfahrbar am anderen als am eigenen. Der Schopenhauer des vierten Buches der Welt als Wille und Vorstellung hat sich das nicht entgehen lassen: »Auch in ihm, wie im Tiere, das nicht denkt, waltet als dauernder Zustand jene, aus dem innersten Bewußtsein, daß er die Natur, die Welt selbst ist, entspringende Sicherheit vor, vermöge welcher keinen Menschen der Gedanke des gewissen und nie fernen Todes merklich beunruhigt, sondern jeder dahinlebt, als müsse er ewig leben; was so weit geht, daß sich sagen ließe, keiner habe eine eigentlich lebendige Ueberzeugung von der Gewißheit seines Todes, da sonst zwischen seiner Stimmung und der des verurteilten Verbrechers kein so großer Unterschied sein könnte; sondern jeder erkenne zwar jene Gewißheit in abstracto und theoretisch an, lege sie jedoch, wie andere theoretische Wahrheiten, die aber auf die Praxis nicht anwendbar sind, bei Seite, ohne sie irgend in sein lebendiges Bewußtseyn aufzunehmen.«^[134] Für Heidegger fließt im Man trub zusammen, was bloßes ideologisches Derivat des Tauschverhltnisses ist, die idola fori von Trauerreden und Todesanzeigen, und die Humanität, die nicht die Anderen, sondern sich mit dem Anderen identifiziert, über den Bann der abstrakten Selbstheit hinausdringt und diese in ihrer Vermittlung durchschaut. Der generelle Richtspruch über jene Zone, welche die Philosophie, dubios genug, Intersubjektivität nannte, erhofft sich den Sieg bers verdinglichte Bewußtsein von einem von Verdinglichung vorgeblich unberührten, primären Subjekt, das in Wahrheit so wenig Unmittelbares und Erstes ist wie irgendein Anderes. »Der Tod«, lauten Heideggers Schlsselstze, »ist eigenste Möglichkeit des Daseins. Das Sein zu ihr erschließt dem Dasein sein eigenstes Seinkönnen, darin es um das Sein des Daseins schlechthin geht. Darin kann dem Dasein offenbar werden, daß es in der ausgezeichneten Möglichkeit seiner selbst dem Man entrissen bleibt, d. h. vorlaufend sich je schon ihm entreißen kann.«^[135] Tod wird zum Wesen des Sterblichen, wider das Nächste, daß es da sei, und dadurch artifizuell zu einem jenseits des Seienden, vorm Man gerettet und dessen erhabenes Gegenbild, das Eigentliche; Eigentlichkeit ist der Tod. Die Einsamkeit des Einzelnen im Tod: daß dessen »Unbezglichkeit... das Dasein auf sich selbst«^[136] vereinzelt, wird Substrat der Selbstheit. Dies Ganz auf sich selbst ist die äußerste Befestigung des Selbst, das Urbild von Trotz, in der Selbstverneinung. Tatsächlich ist die abstrakte Selbstheit in extremis, das Zähneknirschen, das nichts sagt als Ich, Ich, Ich, so wichtig wie das, wozu das Selbst im Tod wird; aber Heideggers Sprache blht dies Negative zum Substantiellen auf. Das ist der Inhalt, von dem dann die Schablone für die formale Verfahrensweise des Jargons abgezogen ward. Heideggers Lehre läuft ungewollt auf eine Exegese des schnöden Witzes »Umsonst ist der Tod, und der kostet das Leben« heraus. Er vergafft sich in den Tod als das vermeintlich dem universalen Tauschverhältnis schlechthin Entzogene; täuscht sich darüber, daß er verflochten bleibt in den gleichen verhängnisvollen Kreislauf wie das Tauschverhältnis, das er zum Man sublimiert. Als das dem Subjekt absolut Fremde ist der Tod Modell aller Verdinglichung. Nur Ideologie preist ihn als Heilmittel gegen den Tausch, den er zur hoffnungsloseren Gestalt von Ewigkeit herunterbringt, anstatt daß vom gerechten Tausch erlöst würde, indem er endlich gerecht sich erfüllt. Reicht für Heidegger zur Rechtfertigung des Daseins es selbst, um seiner schmählichen geschichtlichen Gestalt willen, nicht hin, dann einzig seine Vernichtung, die es selbst sei. Als oberste Maxime springt heraus, daß es so ist, daß man sich zu fügen positivistisch: anzupassen - habe, das erbärmliche Gebot, dem zu gehorchen, was ist. Nicht einmal zu gehorchen; Dasein hat ohnehin keine Wahl, darum ist der Tod ihm gegenüber so ontologisch. Nennt man unideologisch ein Denken, das die Ideologie dem Grenzwert des Nichts annähert, dann wäre Heidegger unideologisch. Aber seine Operation wird durch den Anspruch, sie erschließe den Sinn von Dasein, abermals zur

Ideologie, ähnlich wie die heute gängige Rede vom Ideologieverlust, welche auf die Ideologie schlägt und die Wahrheit meint.

Mit dem Satz »Das Man läßt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen«^[137] demaskiert Heidegger tatsächlich Sachverhalte der Ideologie, den Versuch der Eingliederung des Todes in dieselbe gesellschaftliche Immanenz, die über den Tod keine Macht hat, etwa wie in Evelyn Waugh's Parodie 'The Loved One'. Dem Mechanismus der Verdrängung des Todes kommen manche Formulierungen Heideggers recht nahe: »Versuchung, Beruhigung und Entfremdung kennzeichnen aber die Seinsart des Verfallens. Das alltägliche Sein zum Tode ist als verfallendes eine ständige Flucht vor ihm.«^[138] Entfremdung jedoch nennt ein gesellschaftliches Verhältnis: auch das zum Tod; der Mensch und die Institutionen der Pietät reproduzieren kommerziell den unbewußten Willen zu vergessen, wovor man Angst haben muß. Nicht der Fundamentaleontologie und ihrer Nomenklatur bedarf es zu Einsichten wie: »Das Man besorgt dergestalt eine ständige Beruhigung über den Tod. Sie gilt aber im Grunde nicht nur dem 'Sterbenden', sondern ebenso sehr den 'Tröstenden'. Und selbst im Falle des Ablebens noch soll die Öffentlichkeit durch das Ereignis nicht in ihrer besorgten Sorglosigkeit gestört und beunruhigt werden. Sieht man doch im Sterben der Anderen nicht selten eine gesellschaftliche Unannehmlichkeit, wenn nicht gar Taktlosigkeit, davor die Öffentlichkeit bewahrt werden soll.«^[139] so hatte bereits Ibsens Assessor Brack den Selbstmord Hedda Gablers mit dem Schlußeffekt »so was thut man doch nicht« quittiert. Heidegger, der mit Psychologie nicht sich gemein machen möchte, hat psychologisch das reaktive Wesen der Integration des Todes durchschaut. Das wird in Sein und Zeit verschlüsselt: »Mit der verfallenden Flucht vor dem Tode bezeugt aber die Alltäglichkeit des Daseins, daß auch das Man selbst je schon als Sein zum Tode bestimmt ist, auch dann, wenn es sich nicht ausdrücklich in einem 'Denken an den Tod' bewegt. Dem Dasein geht es auch in der durchschnittlichen Alltäglichkeit ständig um dieses eigenste, unbezügliche und unüberholbare Seinkönnen, wenn auch nur im Modus des Besorgens einer unbehelligten Gleichgültigkeit gegen die äußerste Möglichkeit seiner Existenz.«^[140] Trotzdem dringt er nicht weit genug, um im Krampf des Freut euch des Lebens, in jener dämlichen Weltklugheit: »man stirbt auch einmal, aber vorläufig noch nicht«^[141], die er mit Recht verachtet, die Verzweiflung zu spüren und zu ehren, die von jener verdrängt wird. Der Protest wider die Verdrängung des Todes hätte seinen Ort in einer Kritik der liberalen Ideologie: er müßte an die Naturwüchsigkeit erinnern, die von der Kultur geleugnet wird, weil sie als Herrschaft Naturwüchsigkeit selber fortsetzt in dem, was sich als Antithesis zur Natur verkennt. Aber wie der Faschismus verfiert er die brutalere Gestalt von Naturwüchsigkeit gegen die vermitteltere, sublimiertere. Das Heideggersche Sein zum Tode steht irrational wider seine irrationale Verdrängung. Diese wird erzwungen vom konventionalisierten, nach der Warenform gemodelten Leben; nicht von einer sei's auch negativen Struktur des Seins. Denkbare ein gesellschaftlicher Zustand, in dem die Menschen den Tod nicht mehr verdrängen müßten, vielleicht anders ihn erfahren könnten als in Angst, dem Mal kruden Naturstandes, den Heideggers Lehre mit supranaturalistischen Worten verewigt. Verdrängt wird der Tod aus verblendeter Selbsterhaltung; an seinem Grauen hat Verdrängung selbst teil. In einem nicht länger entstellten, versagenden Leben, einem, das die Menschen nicht mehr um das Ihre betröge, brauchten sie wohl nicht erst mehr vergebens zu hoffen, daß es ihnen doch noch das Versagte gewähre, und darum auch gar nicht mehr so sehr zu fürchten, es zu verlieren, wie tief ihnen solche Angst auch eingefleischt ist. Daraus jedoch, daß die Menschen den Tod verdrängen, ist nicht herauszulesen, er selber wäre das Eigentliche; am wenigsten von Heidegger, der sich hütet, denen, die den Tod nicht verdrängen, Eigentlichkeit zu attestieren.

Die Ontologisierung des Todes wird von Heidegger selbst, mit einer Art philosophischen Fehlleistung, damit bezeichnet, daß seine Gewißheit der anderer Phänomene qualitativ übergeordnet sei; freilich schwört er das ab durch den Bezug auf die Alltäglichkeit: »Mit der charakterisierten alltäglichen Befindlichkeit, der 'ängstlich' besorgten, scheinbar angstlosen Überlegenheit gegenüber der gewissen 'Tatsache' des Todes, gibt die Alltäglichkeit eine 'höhere' als nur empirische Gewißheit zu.«^[142] Das Höher hat, trotz der Anführungszeichen, die Beweiskraft des Geständnisses, daß die Theorie den Tod sanktioniere. Der Partisan der Eigentlichkeit begeht die Sünde, deren er die minores gentes des Man beschuldigt. Durch die Eigentlichkeit des Todes flieht er vor diesem. Was da in höherer als bloß empirischer Gewißheit sich ankündigt, reinigt ihn so falsch von Elend und Gestank des animalischen Kriechens wie nur ein Wagnerscher Liebes- oder Erlösungstod, ähnlich dem Einbau des Todes in die Hygiene, den Heidegger den Uneigentlichen ankreidet. Er wird durch das, was die Hochstilisierung des Todes zur Eigentlichkeit verschweigt, Bundesgenosse seines Abscheulichen. Noch im zynischen Materialismus des Sezierraums ist es aufrichtiger erkannt, objektiv kräftiger denunziert als in den ontologischen Tiraden. Diese haben zum Kern die überempirische Gewißheit des Todes als eines dem Dasein existential vorgezeichneten; Reinheit von Erfahrung spielt hinüber in das, was sie einmal unmetaphorisch war, Reinheit von Schmutz. Aber der Tod ist in keinem Verstande rein; auch nichts Apodiktisches. Sonst wären die Verheißungen der großen Religionen seinsvergessen. Keineswegs jedoch bedarf es dabei ihrer. Wie manche niedere Organismen nicht im selben Sinne sterben wie die höheren, individuierten, so ist angesichts des Potentials der Verfügung über organische Prozesse, das Umriß gewinnt, der Gedanke einer Abschaffung des Todes nicht a fortiori abzutun. Sie mag sehr unwahrscheinlich sein; denken jedoch läßt sich, was existentialontologisch nicht einmal sich denken lassen dürfte. Die Beteuerung der ontologischen Dignität des Todes aber wird nichtig bereits angesichts der Möglichkeit, daß an ihm, nach Heideggers Sprache ontisch, etwas sich änderte. Indem Heidegger derlei Hoffnungen, wie Inquisitoren wohl es nennen, im Keim erstickt, spricht der Eigentliche für all die, welche, sobald sie auch nur von jenem Potential hören, den Sprechchor anstimmen, nichts sei schlimmer, als wenn kein Tod mehr wäre. Gestattet ist die Vermutung, daß das allemal die Adepten des Jargons sind. Der Eifer für die Ewigkeit des Todes verlängert die Drohung mit ihm; politisch wirbt er für die Unvermeidlichkeit der Kriege. Kant, der die Unsterblichkeit unter die Ideen aufnahm, überantwortete sich nicht jener Art Tiefe, in der nichts gedeiht als die Bestätigung des allzu Gewohnten. Mit der Herstellung des Übergangs

vom Anorganischen zum Leben wäre der Heideggersche existentielle Horizont des Todes gründlich verändert. Nirgends dürfte seine Philosophie und alles, was mit ihr bis zu den letzten Abzugskanälen deutscher Seinsgläubigkeit schwimmt, allergischer sein als hier. Das Einverständnis mit dem Seienden, das dessen Entrückung zum Sein motiviert, lebt von der Komplizität mit dem Tod. In dessen Metaphysik braut all das Unheil sich zusammen, zu dem die bürgerliche Gesellschaft physisch kraft ihres eigenen Bewegungsprozesses sich verurteilt.

Unter der Hand verwandelt die Lehre vom »Vorlaufen« als dem eigentlichen Sein zum Tode, der »Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des ganzen Daseins, d. h. die Möglichkeit, als ganzes Seinkönnen zu existieren«^[143], sich in das, was das Sein zum Tode nicht sein wollte und doch sein muß, wenn irgend mehr als Tautologisches gesagt werden will: nämlich ein Verhalten. Zwar wird nichts laut, wodurch dies Verhalten davon sich unterscheidet, daß man sterben muß, aber es soll doch in sprach- und reflexionsloser Annahme solchen Müssens seine Würde empfangen. »Das Vorlaufen aber weicht der Unüberholbarkeit nicht aus wie das uneigentliche Sein zum Tode, sondern gibt sich frei für sie. Das vorlaufende Freiwerden für den eigenen Tod befreit von der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten, so zwar, daß es die faktischen Möglichkeiten, die der unüberholbaren vorgelagert sind, allererst eigentlich verstehen und wählen läßt. Das Vorlaufen erschließt der Existenz als äußerste Möglichkeit die Selbstaufgabe und zerbricht so jede Versteifung auf die je erreichte Existenz.«^[144] Selten nur haben Worte von Heidegger soviel Wahrheit wie die letzten. Besinnung des Menschen auf sich selbst als Natur wäre zugleich die kritische Reflexion des selbsterhaltenden Prinzips; richtiges Leben wohl eines, das nicht »auf die je erreichte Existenz« sich versteift. Indem aber solche Verhaltensweise in Heideggers Todeslehre aus dem Dasein als dessen positiver Sinn extrapoliert, indem noch in seiner Selbstaufgabe das Selbst als Instanz befestigt wird, verdirbt Heidegger, was ihm aufgeht. Ergebung erstarrt zum Trotz, der die Auflösung des Selbst zu dessen Setzung, zur stoischen Unbeugsamkeit macht; wird durch unnachgiebige Identifikation mit dem Selbst zur Verabsolutierung des negativen Prinzips. Mit dem Trotz sind alle Kategorien verkettet, durch die dann Heidegger das eigentliche Sein zum Tode erläutert: die Möglichkeit zum Tode soll »ausgehalten werden«^[145]; was anders sein sollte denn Versteifung und Gewalt, steigert diese aufs äußerste. Für Heidegger ist das Subjekt nie so eigentlich wie in jenem Aushalten, nach dem Vorbild etwa des Ichs, das ein Äußeres an Schmerzen erträgt. Noch was er der Versteifung des Selbst kontrastiert, trägt sprachlich die Züge von dessen Gewalt: er nennt es ein »Zerbrechen«^[146]. Wie ihm Dasein - Subjekt - eigentlich der Tod ist, so ist das Sein zum Tode Subjekt, reiner Wille. Ontologische Entschlossenheit darf nicht fragen, wofür sie stirbt. Ungerührte Selbstheit behält das letzte Wort. »Diese ausgezeichnete, im Dasein selbst durch sein Gewissen bezeugte eigentliche Erschlossenheit - das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein - nennen wir die Entschlossenheit.«^[147] Mut zur Angst wäre aber das richtige, unideologische Leben erst, wofern er nicht länger zur Ideologie für all das sich herzugeben brauchte, was zu fürchten ist.

Der Jargon der Eigentlichkeit ist Ideologie als Sprache, unter Absehung von allem besonderen Inhalt. Sinn behauptet sie durch den Gestus jener Würde, mit der Heidegger den Tod bekleidet. Auch Würde ist idealistischen Wesens. Einmal dünkte das Subjekt sich eine kleine Gottheit im Bewußtsein seiner eigenen Freiheit ebenso wie als herrschaftlicher Gesetzgeber. Solche Motive sind in der Würde des Heideggerschen Tons extirpiert: »Wie anders aber fände je ein Menschentum in das ursprüngliche Danken, es sei denn so, daß die Gunst des Seins durch den offenen Bezug zu ihr selbst dem Menschen den Adel der Armut gewährt, in der die Freiheit des Opfers den Schatz ihres Wesens verbirgt? Das Opfer ist der Abschied vom Seienden auf dem Gang zur Wahrung der Gunst des Seins. Das Opfer kann durch das Werken und Leisten im Seienden zwar vorbereitet und bedient, aber durch solches nie erfüllt werden. Sein Vollzug entstammt der Inständigkeit, aus der jeder geschichtliche Mensch handelnd auch das wesentliche Denken ist ein Handeln - das erlangte Dasein für die Wahrung der Würde des Seins bewahrt. Diese Inständigkeit ist der Gleichmut, der sich die verborgene Bereitschaft für das abschiedliche Wesen jedes Opfers nicht anfechten läßt. Das Opfer ist heimisch im Wesen des Ereignisses, als welches das Sein den Menschen für die Wahrheit des Seins in den Anspruch nimmt. Deshalb duldet das Opfer keine Berechnung, durch die es jedesmal nur auf einen Nutzen oder eine Nutzlosigkeit verrechnet wird, mögen die Zwecke niedrig gesetzt oder hoch gestellt sein. Solches Verrechnen verunstaltet das Wesen des Opfers. Die Sucht nach Zwecken verwirrt die Klarheit der angstbereiten Scheu des Opfermutes, der sich die Nachbarschaft zum Unzerstörbaren zugemutet hat.«^[148] Die Feierlichkeit solcher Sätze, in denen die Würde, allerdings als eine des Seins und nicht der Menschen, ihre Rolle spielt, unterscheidet sich von der säkularisierter Beerdigungen einzig durch den Enthusiasmus fürs irrationale Opfer: so mochten Fliegeroffiziere sprechen, wenn sie, von einer frisch verwüsteten Stadt zurückgekehrt, Champagner tranken zum Wohl derer, die nicht wiederkamen. Würde war nie viel Besseres als die Attitude der Selbsterhaltung, die sich für mehr ausgibt; das Geschöpf mimt den Schöpfer. Mediatisiert war darin eine feudale Kategorie, mit welcher die bürgerliche Gesellschaft zur Legitimation ihrer Rangordnung posthum aufwartet. Sie hatte immer schon die Tendenz zum Schwindel, wie ihn die Wichtigtuerei von Deputierten vorschriftsmäßiger Gesinnung bei festlichen Gelegenheiten an den Tag bringt. Von solcher erborgten Ideologie ist die Heideggersche Würde nochmals der Schatten; anstelle des Subjekts, das die seine immerhin auf den sei's noch so fragwürdigen pythagoreischen Anspruch gründete, es sei der gute Bürger eines guten Staats, tritt einzig noch der Respekt, der dem Subjekt darum gebühre, weil es sterben muß wie alle anderen. Insoweit ist Heidegger unfreiwillig Demokrat. Identifikation mit dem Unausweichlichen ist, als Opfer, der ganze Trost der tröstlichen Philosophie: die letzte Identität. Aufgewertet wird das zerschlossene Prinzip der Selbstsetzung des Ichs, das stolz sich durchhält, indem es sein Leben bewahrt auf Kosten der anderen, durch den Tod, der es auslöscht. Der Heideggerschen Philosophie schloß sich, was einmal die Pforte zum ewigen Leben war, zu; sie betet statt dessen Wucht und Größe des Tores an. Das Leere wird zum Arcanum permanenter Ergriffenheit von einem verschwiegenen Numinosen. Auch bei verschlossenen Menschen ist oft ungewiß, ob die

Tiefe ihrer Innerlichkeit, wie sie zu verstehen geben, vor Profanation schaudert, oder ob ihre Kälte so wenig etwas zu sagen hat wie irgend etwas ihr. Der Rest ist Pietät, im humaneren Fall hilflos wogende Gefühle solcher, denen einer stirbt, den sie geliebt haben, im schlechteren das Convenu, das den Tod mit dem Gedanken an göttlichen Willen und göttliche Gnade heiligt, noch wo Theologie verblaßte. Das wird von der Sprache exploitiert und zum Schema des Jargons der Eigentlichkeit. Sein würdevolles Gehabe ist Reaktionsbildung auf die Säkularisierung des Todes; Sprache will das Entweichende einfangen, ohne es zu glauben und zu nennen. Der nackte Tod wird zu jenem Gehalt der Rede, den sie nur hätte an einem Transzendenten. Das Falsche der Sinnggebung, das Nichts als Etwas, erzeugt die sprachliche Verlogenheit. So wollte der Jugendstil einem als sinnleer erfahrenen Leben von sich aus, in abstrakter Negation, Sinn einflößen. In Nietzsches Neue Tafeln war sein schimärisches Manifest eingegraben. Nichts dergleichen ist dem spätbürgerlichen Dasein willentlich mehr zu entlocken. Darum wird Sinn in den Tod geworfen. So schlossen späte Ibsendramen, wo die aus Freiheit vollzogene Selbstzerstörung des ausweglos-konventionell verstrickten Lebens aus der Handlung heraus sich entläßt, als wäre sie die Erfüllung, dicht schon am reinigenden Tod freireligiöser Feuerbestattung. Aber die dramatische Form ließ die Vergeblichkeit offen; der subjektiv tröstliche Sinn der Selbstvernichtung blieb objektiv trostlos. Tragische Ironie behielt das letzte Wort. Je unkräftiger dann gesellschaftlich das Individuum wird, desto weniger kann es gelassen der eigenen Ohnmacht gewahr werden. Ebenso muß es sich zur Selbstheit aufplustern wie deren Futilität zum Eigentlichen, zum Sein. Die unfreiwillige Parodie Heideggers durch einen Autor, der nacheinander Bücher mit den Titeln Begegnung mit dem Nichts und Begegnung mit dem Sein herausbrachte, ist gar nicht gegen diesen zu halten sondern gegen das Modell, das solchen Depravationen überlegen sich wähnt. Auch Heidegger begegnete dem Nichts nur zur höheren Propädeutik des Seins. Prophezeit wird der Heideggersche Tonfall in der Schillerschen Diskussion von Würde als einem sich in sich selbst Verschließen oder Festmachen. »Wenn man auf Theatern oder Ballsälen Gelegenheit hat, die affektirte Anmuth zu beobachten, so kann man oft in den Kabinetten der Minister, und in den Studierzimmern der Gelehrten (auf hohen Schulen besonders) die falsche Würde studiren. Wenn die wahre Würde zufrieden ist, den Affekt an seiner Herrschaft zu hindern, und dem Naturtriebe bloß da, wo er den Meister spielen will, in den unwillkürlichen Bewegungen Schranken setzt, so regiert die falsche Würde auch die willkürlichen mit einem eisernen Zepter, unterdrückt die moralischen Bewegungen, die der wahren Würde heilig sind, so gut als die sinnlichen, und löscht das ganze mimische Spiel der Seele in den Gesichtszügen aus. Sie ist nicht bloß streng gegen die widerstrebende, sondern hart gegen die unterwürfige Natur, und sucht ihre lächerliche Größe in Unterjochung, und wo dies nicht angehen will, in Verbergung derselben. Nicht anders, als wenn sie Allem, was Natur heißt, einen unversöhnlichen Haß gelobt hätte, steckt sie den Leib in lange faltige Gewänder, die den ganzen Gliederbau des Menschen verbergen, beschränkt den Gebrauch der Glieder durch einen lästigen Apparat unnützer Zierrath und schneidet sogar die Haare ab, um das Geschenk der Natur durch ein Machwerk der Kunst zu ersetzen. Wenn die wahre Würde, die sich nie der Natur, nur der rohen Natur schämt, auch da, wo sie an sich hält, noch stets frey und offen bleibt; wenn in den Augen Empfindung strahlt, und der heitre stille Geist auf der beredten Stirn ruht, so legt die Gravität die ihrige in Falten, wird verschlossen und mysteriös, und bewacht sorgfältig wie ein Komödiant ihre Züge. Alle ihre Gesichtsmuskeln sind angespannt, aller wahre natürliche Ausdruck verschwindet, und der ganze Mensch ist wie ein versiegelter Brief. Aber die falsche Würde hat nicht immer Unrecht, das mimische Spiel ihrer Züge in scharfer Zucht zu halten, weil es vielleicht mehr aussagen könnte, als man laut machen will, eine Vorsicht, welche die wahre Würde freylich nicht nöthig hat. Diese wird die Natur nur beherrschen, nie verbergen; bey der falschen hingegen herrscht die Natur nur desto gewalthätiger innen, indem sie außen bezwungen ist.«^[149] Dem Kantianer, der die Disjunktion von Preis und Würde seinem Meister glaubte, war diese noch ein Wünschbares. Das brachte ihn um die volle Einsicht, welcher der große Schriftsteller so nahe rückte: daß der Würde ihre Verfallsform immanent ist: durchschaubar, sobald Intellektuelle der Macht sich anbiedern, die sie nicht haben und der sie zu widerstehen hätten. Im Jargon der Eigentlichkeit stürzt am Ende die Kantische Würde zusammen, jene Menschheit, die ihren Begriff nicht an der Selbstbesinnung hat sondern an der Differenz von der unterdrückten Tierheit.

Notiz

Konzipiert hat der Autor den 'Jargon der Eigentlichkeit' als Teil der 'Negativen Dialektik'. Aus ihr schied er den Text aus, nicht nur weil sein Umfang in Mißverhältnis zum übrigen geriet. Die sprachphysiognomischen und soziologischen Elemente fügten dem Plan des Buches nicht recht mehr sich ein. Widerstand gegen die geistige Arbeitsteilung will, daß diese reflektiert werde, nicht ignoriert. Wohl ist der 'Jargon' philosophisch nach Absicht und Thematik. Solange Philosophie ihrem Begriff genügte, war sie auch sachhaltig. Im Rückzug aufs Ideal ihres reinen Begriffs gibt sie sich selbst auf. Eben das aber wurde erst in dem damals noch unvollendeten Buch entwickelt, während der 'Jargon' nach jener Einsicht verfährt, ohne sie schon voll zu begründen. Darum wurde er früher, als eine Art Propädeutik veröffentlicht.

Indem der Autor soweit die Arbeitsteilung achtete, hat er sie freilich zugleich desto schroffer herausgefordert. Wer ihm vorwürfe, daß er philosophisch, soziologisch, ästhetisch verführe, ohne nach dem Herkommen die Kategorien auseinanderzuhalten und womöglich getrennt abzuhandeln, dem hätte er zu antworten, die Forderung würde auf die Gegenstände vom Ordnungsbedürfnis der klassifikatorischen Wissenschaft projiziert, die dann verkündet, daß jene sie erhöhen. Der Autor fühlt sich jedoch eher gehalten, ihnen sich zu überlassen, als einer fragwürdig von außen herangebrachten Norm zuliebe das schulgerecht zu schematisieren, was gerade dadurch sich bestimmt, daß die Momente ineinander sind, welche das Allerweltsideal von Methode auseinanderreißt. Andererseits dürfte an solcher Einheit der Sache der Zusammenhang seiner eigenen Versuche desto sichtbarer werden, etwa der der philosophischen mit musiktheoretischen wie der 'Kritik des Musikanten' aus den 'Dissonanzen'. Was an der schlechten Sprachgestalt ästhetisch wahrgenommen, soziologisch gedeutet ist, wird abgeleitet aus der Unwahrheit des mit ihr gesetzten Gehalts, der impliziten Philosophie.

Das bereitet Ärger: Stellen aus Jaspers, gedankliche Komplexe aus Heidegger werden auf gleicher Stufe mit einem sprachlichen Gebaren behandelt, das vermutlich die Schulhüpter mit Entrüstung von sich wiesen. Der Text des 'Jargons' enthält indessen, aus wahrhaft unerschöpflicher Fülle, genug Belege dafür, daß jene selber schon so schreiben, wie sie es an den Kleinen, zur Bestätigung ihrer eigenen Superiorität, verachten. Ihre Philosopheme bringen zutage, wovon der Jargon zehrt und was nicht ausdrücklich zu sagen einen Teil seiner Suggestivkraft ausmacht. Hat sich in den ambitionierten Entwürfen deutscher Philosophie aus der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre niedergeschlagen und artikuliert, wohin es damals jenen objektiven Geist zog, der blieb, was er war, und darum heute noch den Jargon redet, so ist erst an der Kritik jener Entwürfe die Unwahrheit objektiv zu bestimmen, die aus der Verlogenheit des Vulgärjargons widerhallt. Seine Physiognomie führt auf das an Heidegger sich Entbergende.

Nichts Neues, daß das Hohe als Deckbild eines Niedrigen verwandt wird: um potentielle Opfer bei der Stange zu halten. Aber die Ideologie des Hohen bekennt nicht länger sich ein, ohne daß doch von ihr abgelassen würde. Das sichtbar zu machen, hilft vielleicht dazu, daß es nicht bei dem vagen und unverbindlichen, nachgerade selbst zur Ideologie heruntergekommenen Ideologieverdacht bleibe. Die zeitgemäße deutsche Ideologie hütet sich vor faßbaren Lehren wie der liberalen oder selbst der elitären. Sie ist in die Sprache gerutscht. Soziale und anthropologische Änderungen brachten es dahin, ohne daß doch der Schleier zerrissen wäre. Daß jene Sprache tatsächlich Ideologie, gesellschaftlich notwendiger Schein sei, läßt immanent sich aufdecken am Widerspruch zwischen ihrem Wie und ihrem Was. Der Jargon, in seiner objektiven Unmöglichkeit, reagiert auf die heraufdämmernde von Sprache selbst. Entweder diese verschreibt sich dem Markt, dem Gewäsch, der herrschenden Gemeinheit. Oder sie drängt sich auf den Richterstuhl, hüllt sich in den Talar und bekräftigt dadurch das Privileg. Der Jargon ist die glückliche Synthese, und darüber explodiert er.

Das zu zeigen hat den Aspekt praktischen Eingriffs. So unwiderstehlich der Jargon im gegenwärtigen Deutschland scheint, so dünn und anfällig ist er; daß er sich selbst zur Ideologie wurde, sprengt sie, sobald es erkannt wird. Verstummte in Deutschland der Jargon, so wäre damit etwas von dem geleistet, was man der selbst befangenen Skepsis allzu früh und zu Unrecht nachrühmt. Die Interessenten, die über den Jargon als Machtmittel verfügen, oder seinem sozialpsychologischen Effekt ihre öffentliche Geltung verdanken, werden ihn sich nicht abgewöhnen. Andere werden sich genieren; auch autoritätsgläubige Gefolgsmänner die Lächerlichkeit scheuen, sobald sie das Tönerne der Autorität spüren, an der sie Halt suchen. Ist der Jargon eine zeitgemäße Gestalt der Unwahrheit im jüngsten Deutschland, dann könnte an seiner bestimmten Negation eine Wahrheit erfahren werden, die gegen ihre positive Formulierung sich sträubt.

Abschnitte der ersten Teile, publiziert in der Neuen Rundschau 1963, drittes Heft, sind in dem Text aufgegangen.

Juni 1967

Nachweise

[1] Theodor W. Adorno, Der getreue Korrepetitor. Lehrschriften zur musikalischen Praxis, Frankfurt 1963, S. 218.

[2] Vgl. Walter Benjamin, Schriften I, Frankfurt 1955, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, S. 374.

[3] Otto Friedrich Bollnow, Neue Geborgenheit, Stuttgart 1956, S. 205.

[4] Vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, 3. Aufl., Halle 1931, S. 173 ff., § 37.

[5] Vgl. Heidegger, a.a.O., S. 154.

[6] Ulrich Sonnemann, Das Land der unbegrenzten Zumutbarkeiten. Deutsche Reflexionen, Reinbek bei Hamburg 1963, S. 196 f.

[7] Karl Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, 1931, 5. Aufl. Berlin 1947, S. 169.

[8] a.a.O.

[9] a.a.O., S. 127 f.

[10] Otto Friedrich Bollnow, a.a.O., S. 26 f.

[11] a.a.O. S. 51.

[12] a.a.O., S. 57.

[13] a.a.O., S. 61.

[14] a.a.O.

[15] a.a.O., S.63.

[16] a.a.O., S. 100.

[17] Jaspers, a.a.O., S. 128.

[18] Vgl. Gruppenexperiment, Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Bd. 2, Frankfurt 1955, S. 482 ff.

[19] Jaspers, a.a.O., S. 146.

- [20] a.a.O., S. 147.
- [21] Heinz Schwitzke, Drei Grundthesen zum Fernsehen, in: Rundfunk und Fernsehen, Heft 2, 1953, Hamburg, S. 11 f.
- [22] Bollnow, a.a.O., S. 37 f.
- [23] a.a.O., S. 170.
- [24] Vgl. Theodor W. Adorno, Eingriffe. Neun kritische Modelle, Frankfurt 1963, S. 137
- [25] Jaspers, a.a.O., S. 142 f.
- [26] Gottfried Keller, Der grüne Heinrich, IV/2, zitiert in: Friedrich Pollock, Sombarts 'Widerlegung' des Marxismus, in: Beihefte zum Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, hg. v. Carl Grünberg, Heft 3, Leipzig 1926, S. 63.
- [27] Wilhelm Grebe, Der tätige Mensch. Untersuchungen zur Philosophie des Handelns, Berlin 1937, zitiert in: T. W. Adorno, Rezension, Zeitschrift für Sozialforschung 8 (1939/40), S. 235 f
- [28] Vgl. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947, S. 20 ff.
- [29] Jaspers, Der philosophische Glaube, München 1948, S. 125.
- [30] Jaspers, Vernunft und Existenz, München 1960, S. 98 f.
- [31] Vgl. Heidegger, a. a. O., S. 260 ff.; auch S. 43.
- [32] Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens, Pfullingen 1954, S. 13.
- [33] Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt 1949, S. 29.
- [34] Vgl. Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens, a.a.O., S. 15.
- [35] a.a.O., S. 12.
- [36] a.a.O., S. 22.
- [37] a.a.O., S. 27.
- [38] a.a.O., S. 19.
- [39] a.a.O., S. 23.
- [40] a.a.O.
- [41] Zitiert nach: Guido Schneeberger, Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken, Bern 1962, S. 216.
- [42] a.a.O.
- [43] a.a.O., S. 217.
- [44] a.a.O.
- [45] Vgl. Johann Peter Hebel, Werke, 2. Bd., Berlin 1874, S. 254.
- [46] Schneeberger, a.a.O., S. 218.
- [47] Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, a.a.O., S. 204 ff.
- [48] Heidegger, Der Feldweg, Frankfurt 1956, S. 4.
- [49] Zitiert in: Guido Schneeberger, a.a.O., S. 217.
- [50] Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, a.a.O., S. 170.
- [51] a.a.O., S. 171.
- [52] Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 129.
- [53] Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 332 f. (Die Amphibolie der Reflexionsbegriffe).
- [54] Vgl. dazu bereits: Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, 3. Aufl. Berlin 1925, S. 132 f.
- [55] Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 43.
- [56] Vgl. a. a. O., S. 249 und besonders S. 301 f.
- [57] Archiv für Literaturwissenschaft 1960, über Rudolf Bultmann, Jesus.
- [58] Vgl. Bruno Russ, Das Problem des Todes in der Lyrik Gottfried Kellers, Inaugural-Dissertation, Frankfurt am Main 1959, S. 189 ff., S. 200 f.
- [59] Über den Funktionswechsel belehrt den Autor die eigene Arbeit. Noch in der in Amerika entstandenen 'Philosophie der neuen Musik' warnte nichts ihn vorm Anliegen; erst eine deutsche Kritik stieß ihn auf das Frömmelnde des Wortes. Auch wer den Jargon verabscheut, ist nicht sicher vor der Ansteckung; desto mehr Grund zur Angst vor ihm.
- [60] Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 133.
- [61] Rainer Maria Rilke, Duineser Elegien, New York, o. J., S. 8.

[62] Vgl. Rainer Maria Rilke, Der neuen Gedichte anderer Teil, Leipzig 1919, S. 1.

[63] Rainer Maria Rilke, Duineser Elegien, a. a. O., S. 7.

[64] a.a.O., S.8.

[65] Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 259.

[66] Christian Schütze, Gestanzte Festansprache, in: Stuttgarter Zeitung, 2. Dezember 1962, zitiert in: Der Monat, Januar 1963, Heft 160, S. 63.

[67] Hegel, WW I, ed. Glockner, Stuttgart 1958, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems, S. 43.

[68] a.a.O.

[69] In dem Traktat über Identität und Differenz läßt Heidegger, unachtsam für einen Augenblick, sich in die Karten sehen: »Doch nehmen wir einmal an, die Differenz sei eine Zutat unseres Vorstellens, dann erhebt sich die Frage: eine Zutat wohinzu? Man antwortet: zum Seienden. Gut. Aber was heißt dies: 'das Seiende'? Was heißt es anderes als: solches, das ist? So bringen wir denn die vermeintliche Zutat, die Vorstellung von der Differenz, beim Sein unter. Aber 'Sein' sagt selber: Sein, das Seiendes ist. Wir treffen dort, wohin wir die Differenz als angebliche Zutat erst mitbringen sollen, immer schon Seiendes und Sein in ihrer Differenz an. Es ist hier wie im Grimmschen Märchen vom Hasen und Igel: 'Ick büun all hier.'« (Heidegger, Identität und Differenz, Pfullingen 1957, S. 60.) Was hier von der sogenannten ontologischen Differenz, mit Hilfe einer recht primitiven Hypostasis der Kopula, gesagt wird, um die ontologische Vorgängigkeit jener Differenz ins Sein selber zu verlegen, ist in Wahrheit die Formel von Heideggers Methode. Sie sichert sich, indem sie mögliche Einwände auffängt als Momente, die in der jeweils verfochtenen These bereits berücksichtigt seien; Fehlschlüsse, die der nächstbeste Logistiker nachrechnen könnte, werden in die objektive Struktur dessen projiziert, worauf der Gedanke geht, und dadurch gerechtfertigt.

[70] Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 43.

[71] a.a.O., S. 167.

[72] Zitiert nach: Rudolf Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie, Leipzig 1879, S. 86; dazu Thomas Hobbes, Leviathan, cp. 4 und 5.

[73] Vgl. Friedrich Gundolf, George, 3. Aufl., Berlin 1930, S. 269.

[74] Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 168. 2 a.a.O.

[75] a.a.O., S. 165.

[76] a.a.O., S. 127.

[77] a.a.O.

[78] Ernst Anrich, Die Idee der deutschen Universität und die Reform der deutschen Universitäten, Darmstadt 1960, S. 114.

[79] Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 172.

[80] a.a.O.

[81] a.a.O.

[82] Hegel, WW I, ed. Glockner, a. a. O., Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie und andere Schriften aus der Jenenser Zeit (Differenzschrift), S.40.

[83] Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 173.

[84] a.a.O.

[85] a.a.O., S. 172.

[86] a.a.O., S. 42.

[87] a.a.O.

[88] Vgl. Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, Düsseldorf 1954, S. 10.

[89] Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 42.

[90] Vgl. a.a.O.

[91] Vgl. a.a.O., S. 130.

[92] a.a.O., S. 13.

[93] Vgl. a.a.O., S. 172.

[94] a.a.O.

[95] Heidegger, Hölderlin und das Wesen der Dichtung, München 1937, S. 6. 2 a.a.O.

[96] Jaspers, Von der Wahrheit, Neuausgabe 6.-10. Tausend, München 1958, S. 340.

[97] Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 250.

[98] Vgl. a.a.O., S. 130.

[99] a.a.O., S. 261.

- [100] Heidegger, Über den Humanismus, a. a. O., S. 47.
- [101] Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 261.
- [102] Vgl. die Kritik Herbert Marcuses in: Zeitschrift für Sozialforschung, Bd. VII, 1938, S. 408.
- [103] Heidegger, Was ist Metaphysik?, 8. Aufl., Frankfurt am Main 1960, S. 49.
- [104] Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 262.
- [105] Hegel, WW 2, ed. Glockner, a. a. O., Phänomenologie des Geistes, S. 454.
- [106] Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 130; s. a. Text, S. 491.
- [107] a.a.O., S. 236.
- [108] a.a.O.
- [109] a.a.O., S. 240.
- [110] a. a. O. Vgl. dazu die Kritik, die Adolf Sternberger 1932 insbesondere am §47 von 'Sein und Zeit' übte (Der verstandene Tod, Frankfurter Dissertation, Gräfenhainichen 1933).
- [111] a.a.O., S. 250.
- [112] a.a.O., S. 250 f.
- [113] Vgl. a.a.O., S. 250.
- [114] a.a.O., S. 251.
- [115] WW 2, a.a.O., S. 453.
- [116] Gelegentlich erwähnt Heidegger abschätzend den Ganzheitsbegriff anderer, aber nur um der Prerogative des eigenen willen.
- [117] Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 233 f.
- [118] a.a.O., S. 235.
- [119] a.a.O., S. 236.
- [120] a.a.O.
- [121] a.a.O.
- [122] Vgl. Einleitung zu Walter Benjamin, Schriften I, a. a. O., S. XXII.
- [123] Heidegger, Sein und Zeit, a a. O., S. 242.
- [124] a.a.O.
- [125] a.a.O., S. 243.
- [126] a.a.O., S. 242 f.
- [127] Vgl. Text S. 505.
- [128] Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 258 f.
- [129] a.a.O., S. 259.
- [130] a.a.O., S. 253.
- [131] a.a.O., S. 252 f.
- [132] a.a.O., S. 253.
- [133] a.a.O.
- [134] Schopenhauer, Sämtliche Werke in fünf Bänden, Großherzog Wilhelm Ernst-Ausgabe, Leipzig, o. J., Bd. I, Die Welt als Wille und Vorstellung, S. 376.
- [135] Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 263.
- [136] a.a.O.
- [137] a.a.O., S. 254.
- [138] a.a.O.
- [139] a.a.O., S. 253 f.
- [140] a.a.O., S. 254
- [141] a.a.O., S. 255.
- [142] a.a.O., S. 258.

[143] a.a.O., S. 264.

[144] a.a.O.

[145] a.a.O., S. 261.

[146] a.a.O., S. 264.

[147] a.a.O., S.296f.

[148] Heidegger, Was ist Metaphysik?, a. a. O., S. 45.

[149] Friedrich von Schiller, Sämtliche Werke, Achten Bandes Erste Abtheilung, Stuttgart und Tübingen 1818, S. 96 f. (Über Anmuth und Würde).

no copyright 2003 textz.com