2011/21 Dossier

https://jungle.world/artikel/2011/21/auf-dem-ruecken-des-tigers

Abdruck aus: »Gegenaufklärung. Der postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Gesellschaft«

Auf dem Rücken des Tigers

Von **alex gruber und philipp lenhard**

Zur Geschichte und Aktualität der »deutschen Ideologie«: Von Stirner zum Poststrukturalismus.

»Wo Ich war, soll Es werden.«

Ausstellung der Universität für angewandte Kunst in Wien, April 2010

I.
Der Ausdruck »deutsche Ideologie« hat eine recht junge Karriere hinter sich. Zwar verwendeten ihn bereits Marx und Engels in ihrer berühmten Auseinandersetzung mit den wichtigsten Vertretern des Linkshegelianismus in den Jahren 1845-47, aber da es sich dabei um eine bis 1936 (1926 erschien erstmals der Teil zu Feuerbach) unpublizierte Selbstverständigungsschrift handelte, welche die Autoren der »nagenden Kritik der Mäuse« (Marx 1951: 15) überlassen wollten, sollte es über ein Jahrhundert dauern, bis der Begriff von Adorno in dessen Heidegger-Kritik »Jargon der Eigentlichkeit« wieder aufgegriffen wurde. In den letzten Jahren ist insbesondere von antideutschen Autoren von »deutscher Ideologie« gesprochen worden, um sich von einer mentalistischen oder gar biologistischen Kritik dessen, was deutsch ist, abzugrenzen. Aus dieser dezidiert ideologiekritischen Perspektive betrachtet, erhält der Begriff »deutsch« eine neue Wendung. Er bezeichnet nicht mehr notwendig die Theorien von Denkern, die in Deutschland leben und wirken, sondern einen bestimmten Ideologietypus, dessen Herkunft zwar in der deutschen Philosophie- und Geistesgeschichte zu verorten ist, der aber als gleichermaßen fetischistisch wie selbstbewusst vollzogene Reproduktion der globalen Selbstverwertung des Werts, die mit permanenter Verelendung, Zerstörung und Vernichtung in eins fällt, gleichwohl verallgemeinerbar ist. Deutschland ist demnach der Ausgangspunkt jener unheilvollen Bewegung der Gegenaufklärung, die im Linkshegelianismus eines Bruno Bauer und Max Stirner ihren Anfang nahm, in Nietzsches »Wille zur Macht« und Heideggers »Sein zum Tode« ihren vorläufigen Höhepunkt erreichte und heute in Form des radikalen Islam und seiner postmodernen und poststrukturalistischen Apologeten im Westen seinen zeitgemäßen Ausdruck findet.
Was zunächst wie eine theoretische Konstruktion klingt, erweist sich bei näherer Betrachtung als kritische Reflexion der barbarischen Tendenz der kapitalistischen Vergesellschaftung. Auszugehen ist dabei von Marx’ Replik auf Stirner (und Bauer und Feuerbach), fortzuschreiten

über Adornos Heidegger-Kritik bis hin zur Bestimmung dessen, was heute als »deutsch« gelten muss. Es handelt sich nicht darum, willkürlich einen Zusammenhang herzustellen, der in Wahrheit gar nicht existiert, sondern darum, des fundamentalen Irrationalismus, der die kapitalistische Gesellschaft von Anbeginn durchzieht, inne zu werden. Ideologiekritik darf dabei nicht der Gefahr erliegen, in gleichsam strukturalistischer Manier ein ewig gleiches Wesen zu unterstellen, sondern muss das Objekt der Kritik als sich durch Metamorphosen bewegendes, nur durch Verwandlung und Vermittlung durch die Individuen sich erhaltendes Unwesen begreifen, dem deshalb auch nur »im Handgemenge« (Marx) beizukommen ist. Deutsche Ideologie ist ein Irrationalismus, der das objektive Telos des Kapitals – die Abschaffung des Individuums als historisch mit der Verallgemeinerung des Warentauschs entstandener Instanz – nicht nur unbewusst ausdrückt, sondern auch bewusst affirmiert. Zugleich aber muss diese allgemeine Bestimmung präzisiert werden, weil das Individuum selbst kein fixes Wesen ist, sondern sein Wohl und Wehe von der jeweiligen polit-ökonomischen Konstellation abhängt, in die es, willentlich oder auch nicht, eingebunden ist. Eine Kritik zu leisten, die die Zerfaserung deutscher Ideologie in scheinbare Heterogenität auf ihren gesellschaftlichen Grund zurückführt, ist ein Desiderat kritischer Gesellschaftstheorie nach Auschwitz.

Die Brauchbarkeit des Begriffs »deutsche Ideologie« muss sich dabei am Material selbst ausweisen. Insofern zeigen sich schon in Marx' und Engels' Schrift über den Junghegelianismus wesentliche Elemente einer Kritik der deutschen Ideologie, die von Adorno und Autoren in dessen Nachfolge übernommen und aktualisiert werden konnten und können. In der »Deutschen Ideologie« heißt es über dieselbe einleitend: »Die Junghegelianer kritisierten Alles, indem sie ihm religiöse Vorstellungen unterschoben oder es für theologisch erklärten. Die Junghegelianer stimmen mit den Althegelianern überein in dem Glauben an die Herrschaft der Religion, der Begriffe, des Allgemeinen in der bestehenden Welt. Nur bekämpfen die Einen die Herrschaft als Usurpation, welche die Andern als legitim feiern.« (Marx/Engels 1969: 19; Hervorh. i. O.) Marx und Engels definieren deutsche Ideologie somit als eine, die glaubt, Begriffe beherrschten die Menschen; es gälte somit, sich von diesem Allgemeinen zu befreien und das echte, unmittelbare, weil konkrete Sein in sein Recht zu setzen. Gegen diesen Nominalismus, der Begriffe nicht als notwendig abstrakten, weil sprachlich formierten Bezug auf real Existierendes versteht, sondern als willkürlich konstruierte Usurpation des je einzelnen, setzen Marx und Engels ihren noch etwas schematischen historischen Materialismus, der nach der sozialen Genesis der Begriffe und dessen, was diese bezeichnen, fragt. Mit Hegel gehen sie davon aus, dass der Begriff mehr ist als ein Hirngespinst, nämlich die – wie immer verkehrte – Reflexion der sozialen und politischen Wirklichkeit im Kopf der unter sie sowohl subsumierten als sie zugleich konstituierenden Individuen. Deutsche Ideologie dagegen denunziert alles Allgemeine als Bevormundung und legitimiert somit jene subjektivistische Willkür, die Hegel noch als Gefahr erkannt hatte, wenngleich er als Reaktion darauf in einen staatsfetischistischen Objektivismus preußischer Machart verfiel. Der Marxsche Materialismus dagegen ist ein Denken der Versöhnung, das weder das Allgemeine noch das Besondere verabsolutiert, sondern weiß, dass dem Einzelnen nur in einem vernünftig organisierten Allgemeinen keine Gewalt angetan wird.

Allerdings würde Ideologiekritik zu kurz greifen, wenn sie das junghegelianische Denken als bloßen Irrtum oder gar als manipulative Strategie der Bourgeoisie deuten würde. Insbesondere der späte Marx des »Kapitals« hat den realistischen Gehalt von Ideologie sehr genau begriffen und deren Entstehung im egalitären Prinzip des Warentauschs logisch nachzuzeichnen versucht. Ideologie ist demzufolge nicht bloß falsches, sondern notwendig falsches Bewusstsein, was zugleich bedeutet, dass es den falschen Verhältnissen entsprechend »richtiges« Bewusstsein ist.

Weil der prozessierende Wert nicht bloß eine Einbildung der Warenhüter ist, sondern ganz real durch den Zwang zur Produktivität herrscht, ist die junghegelianische These, der Einzelne werde von Abstraktionen regiert, vollkommen zutreffend. Nur begreifen Stirner und Konsorten nicht, dass diese Realabstraktion des Werts, die sie aus mangelnder Einsicht als »Begriff«, »Gott« oder »Geist« bezeichnen, nicht den Einzelnen nur als autonome Macht schroff gegenübersteht, sondern dass die Einzelnen selbst es sind, die durch ihren verkehrten sozialen Zusammenhang diese Macht immer aufs neue tätig und blind reproduzieren. Insofern geht es der materialistischen Ideologiekritik nicht um die Abschaffung des Allgemeinen schlechthin, sondern um eine bestimmte Negation – um die Formierung einer vernünftigen Einheit, der »freien Assoziation freier Individuen«.

II.

Das radikalste Beispiel für die Ideologie der Willkür des atomisierten Einzelnen, die als Kult der Unmittelbarkeit daherkommt, ist zweifellos Max Stirners »Der Einzige und sein Eigentum«, dem in der »Deutschen Ideologie« nicht zufällig der meiste Platz eingeräumt wird. In Stirners konsequentem Nominalismus kommt die Revolte des Bürgers gegen die Herrschaft des Abstrakten dadurch zum Ausdruck, dass er sich gegen alle außerindividuellen Ansprüche zur Wehr setzt und zugleich den gesellschaftlichen Charakter des Individuums leugnet. Sein »Einziger«, das ist schon in der zeitgenössischen Kritik mit Recht angemerkt worden (vgl. Hess 1961), ist selbst nichts anderes als eine Abstraktion – und zwar in einem noch viel umfassenderen Sinne als all die Götter, die er zu stürzen fordert. Insofern das Unmittelbare gegen jegliche inhaltliche Füllung abgeschirmt werden soll, wird es zur reinen Tautologie, zum Fichteschen Ich=Ich, einer absoluten Selbstsetzung des Individuums durch Vernichtung von allem, was diesem entgegensteht. Diese aggressiv-eliminatorische Konzeption des Einzigen, die Hegel in seiner Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft etwas hilflos durch den Begriff der Anerkennung zu entschärfen versucht hatte, korrespondiert der totalen Konkurrenz der Warenmonaden und ist zugleich gegen jede Form von Befriedung und Zivilisierung gesellschaftlichen Verkehrs gerichtet. Deshalb verwundert es auch nicht, dass zu den Bewunderern Stirners nicht nur Linke zählten, deren Anarchismus sich weitgehend in einer Regression auf bloße Natur beschränkte, sondern auch eingefleischte Nationalsozialisten wie Dietrich Eckart, der erste Herausgeber des Völkischen Beobachters, Martin Heidegger und Carl Schmitt (vgl. Helms 1968: 272 ff.). Stirners Anhänger teilen mit ihm die Ablehnung der »sozialen Konstruktion« des Individuums, seiner moralischen und politischen Verantwortlichkeit für andere, und machen sich daran, den Einzelnen zu demoralisieren, um ihn alsdann in seiner zweiten Natur vollständig aufgehen zu lassen. Die Stichworte dabei lauten »Freiheit«, »Wille«, »Macht«, »Eigentum«, kurz: Selbstermächtigung. Daher nimmt es nicht Wunder, dass Stirners Konzeption des Sozialen auf eine Gemeinschaft hinausläuft, deren Zusammenhalt ausschließlich im »gemeinsamen Kampf« um Beute und im Hass auf die Bevormundung durch das Abstrakte bestehen soll – ganz wie die spätere Volksgemeinschaft der Nazis oder das islamistische Racket des 21. Jahrhunderts. Die Unterwerfung des Einzelnen unter eine Gemeinschaft (Familie, Staat), die Stirner anprangert, ist durch den Willen zur Macht motiviert. Nur diejenige Gemeinschaft ist legitim, die »die Mittel des Einzelnen multiplizieren« (Stirner 1968: 156) (Stirner) kann: Der »Verein«, den Stirner als Alternative zum das Ich unterwerfenden Staat preist, ist eine Zusammenrottung zum Zwecke der Mehrung der eigenen Macht, sich selbst die Welt unterwerfen zu können: ein Gegensouverän auf der Basis des entfesselten Triebes: »Ich fordere kein Recht, darum brauche Ich auch keins anzuerkennen. Was Ich Mir zu erzwingen vermag, erzwinge Ich Mir, und was Ich nicht erzwinge, darauf habe Ich kein Recht, noch brüste oder

tröste Ich Mich mit meinem unverjährbaren Rechte.« (Ebd.: 136) Die Nichtanerkennung des Rechts, die Kampfansage an den das Recht setzenden Staat mündet in ein gesellschaftliches Verhältnis, das vollständig in Zwang und Gewalt aufgeht und keinerlei Garantien oder Sicherheiten mehr kennt: Die Eigentumsfrage »wird nur gelöst durch den Krieg Aller gegen Alle« (ebd.: 158). Der Mensch wird zum Getriebenen, zum Raubtier. Insofern muss Max Stirner als einer der frühesten und wichtigsten Vertreter »deutscher Ideologie« gelten, dessen Wirkung bis heute ungebrochen ist.

III.

Es war Friedrich Nietzsche, der radikal die Konsequenz zog aus René Descartes' kopernikanischer Wendung aufs Subjekt, die den Ausgangspunkt modernen Denkens bildet. Mit dem Zerfall des theistischen Weltbildes, der sich bereits im mittelalterlichen Universalienstreit ankündigte und in den subjektphilosophischen Konzeptionen der Aufklärungen vollendete, verlegte das Denken den archimedischen Punkt, an dem Vernunft und Wahrheit bislang Halt gefunden hatten, aus einer als real gefassten Allgemeinheit in das sich herausbildende bürgerliche Individuum. Der göttliche Grund des begründenden Denkens selbst war fraglich geworden, womit sich das Problem der Möglichkeit von Begriffsbildung und Wahrheit neu und anders stellte. Der in dieser Entwicklung sich herausbildende, sie gleichermaßen vorantreibende wie reflektierende Nominalismus fasste die Begriffe des Denkens nicht mehr als Akzidenzien einer Substanz, sondern als bloße Namen bzw. Zeichen, die den Dingen äußerlich aufgeprägt würden und auf die die Subjekte sich per Konvention einigten. Ohne dass dies dem Nominalismus bewusst wäre, ist aber in der Annahme, die Individuen seien dazu fähig, einen Konsens zu finden, die Einheit, die doch unmittelbar aus den Subjekten abgeleitet werden soll, immer schon vorausgesetzt. Mit anderen Worten: die Subjektform – der Mensch – nahm den Platz ein, der vorher einzig Gott gebührte.

Diese Entwicklung ist jedoch mehr und anderes als eine bloße spiegelbildliche Entgegensetzung – sie ist die Reflexion des Prozesses der Zivilisation, des Heraustretens der Gattung aus dem Naturzwang; eines Prozesses, der keines seiner Momente unberührt lässt, auch nicht das aus ihm erwachsende Individuum. In gleichem Maße, in dem die außersubjektive Welt entsubstantialisiert wird und als entleertes Ding zurückbleibt, das erst nachträglich durch den menschlichen Verstand Struktur und Ordnung erhalte, muss sich auch der bezeichnende Einzelne als abstrakte, inhaltslose Form setzen, als zum reinen cartesianischen »ego cogito« zusammengeschnurrt, worin sich die Hypostasierung des Individuums als dem gesellschaftlich hervorgebrachten Schein autonom selbstbezüglicher Subjektivität geschuldet erweist. Der zivilisatorische Fortschritt, der das Individuum erst hervorbrachte, war von Beginn an durch ein rückläufiges Moment gekennzeichnet, das schon den Keim der Regression enthielt, die sich später als Liquidierung des Subjekts äußern sollte. »In der wesenlosen Welt wird der Mensch sich selber wesenlos. Das ist die Konsequenz des zum flatus voci degradierten Begriff.« (Haag 1960: 25) Jede positive Konkretisierung dessen, was den Menschen ausmache, erweist sich so als Resubstantialisierung aus zweiter Hand und damit als Rationalisierung des realabstrakten gesellschaftlichen Zusammenhangs, der zwar von den Einzelnen tätig hergestellt wird, dies jedoch als ein ihnen gegenüber verselbständigtes, außer ihnen existierendes »Verhängnis« (Marx 1983: 92).

Diese Fragilität des Subjekts erkannt und ausgesprochen zu haben – wenn auch auf weitgehend selbst noch nominalistischem Boden –, darin steckt die Weitsichtigkeit Nietzsches, auch wenn er die Negativität seiner Gedanken nicht durchgehalten und sich selbst in eine Ontologie neuen Typs zu flüchten versucht hat, womit er gleichzeitig die Vorschau auf die Entwicklung der

deutschen Ideologie lieferte, wie sie im 20. Jahrhundert zu sich selbst kommen sollte. Nietzsche sprach mit seinem Diktum vom durch den Menschen herbeigeführten Tod Gottes (vgl. Nietzsche 2000a: 137 ff.) das grundlegende Problem begründenden Denkens in der Moderne aus. Der Sturz Gottes als des Inbegriffs klassisch ontologischer Metaphysik markiert zugleich den Sturz jenes Wesens, das der physischen Welt und damit auch dem Individuum Form, Zusammenhalt und Erkennbarkeit gegeben hatte. Die atheistische Revolte gegen den Sinn der Welt brachte jenen Skeptizismus hervor, von dem, aller postulierten Gewissheit des »Ich denke« zum Trotz, schon die Erkenntnistheorie Descartes' beseelt war, über die Nietzsche hellsichtig bemerkte, ihr Fundament sei in seiner postulierten Ursächlichkeit und Absolutheit ein Erschlichenes (vgl. Nietzsche 1999: 21 f.).

Menschliche Vernunft befindet sich laut Nietzsche damit in einer Aporie: Das reflektierte Ich müsse die Voraussetzung eines Subjekts annehmen, also ein metaphysisches Prinzip restituieren, um nicht gezwungen zu sein, das Denken aufzugeben; es wisse aber gleichzeitig, dass es sich diesen Grund der Gewissheit erschleiche, weil es notwendig nicht ergründen könne, ob dieser sich mit den Dingen decke. Wahrheit könne demnach keine adaequatio intellectus et rei sein; vielmehr sei sie Konvention, die erst nach langem Gebrauch als verbindlich erscheine, indem davon abgesehen werde, dass die Menschen es sind, die ihren Begriff bilden: »(D)ie Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind.« (Nietzsche 2000b: 16) Der Begriff der Wahrheit, so wie jeder andere auch, »entsteht durch Gleichsetzen des Nichtgleichen« (ebd.: 14) und damit durch die Abstraktion von diesem Nichtgleichen, ganz und gar Einmaligen. Der Mensch stelle sich als »vernünftiges Wesen unter die Herrschaft der Abstractionen« (ebd.: 16, Hervorhebung i. O.), die er zur Ordnung der anschaulichen Welt bilde; Abstraktionen, welche sich daher als reine Bewusstseinskategorien erwiesen, die den Dingen nicht innewohnten und die die Natur nicht kenne, sondern vom Menschen an sie herangetragen würden, ohne dass er je sagen könne, ob sie wahr sind. Die Menschen, so führt Nietzsche weiter aus, erkennten demnach stets nur die Oberfläche der Dinge, da die Natur ihnen das allermeiste verschweige, um sie »in ein stolzes und gauklerisches Bewusstsein zu bannen und einzuschließen«, weswegen sie vom wirklichen Leben nichts erahnten und dessen Ordnung nur erträumten: Ihr Bewusstsein sei gleichgültiges Nichtwissen »auf dem Rücken eines Tigers« (ebd.: 11).

An der Art, in der Nietzsche dieses wirkliche Leben, den »natürlichen Zustand der Dinge« (ebd.) als ein ewiges Werden mit dem Willen zum Mehr charakterisiert (vgl. dazu: Scheit 2001: 175 f.), erweist sich, dass sich in seiner Philosophie eine neue Form von Ontologie ankündigte: keine primäre Ordnung, wie sie etwa die Übermacht der ersten Natur darstellt, ist der Inhalt von Nietzsches Seinsbegriff, sondern vielmehr eine subjektive Abspaltung, eine Projektion, die die unbegriffenen gesellschaftlichen Verhältnisse mit Natur identifiziert. Aller hellsichtigen Kritik des subjektphilosophischen Idealismus zum Trotz (oder vielmehr durch sie hindurch) sitzt Nietzsche dem realen Schein der Wertvergesellschaftung auf, der Gesellschaftliches als verselbständigt prozessierende Dinglichkeit erscheinen lässt, und treibt dessen Rationalisierung und Hypostasierung mit seiner Fassung des »Willens zur Macht« als affirmative Angleichung an jenen selbstzweckhaften Prozess höchstselbst voran.

IV.

Es ist, als hätte Heidegger noch jeden der kleinsten Zweifel Nietzsches gespürt und als wäre seine Philosophie der Versuch, der deutschen Ideologie jegliches in diesem Zweifel beschlossene Zögern auszutreiben. Heideggers Nietzschekritik lautet, dass in Nietzsches Fassung der Wille zur Macht noch »in der Beziehung auf den Menschen gedacht« (Heidegger 2003: 248) sei. Verstehe

man Nietzsches Wille als ein Subjekt, als eine Bewegung, die sich auf etwas erstrecke, auf ein Objekt, das dieser Wille selbst noch nicht habe und das er in Dienst nehmen wolle, missverstehe man, was unter dem Willen zu verstehen sei, und reproduziere das metaphysische Denken, gegen das Nietzsche angehe, das er aber nicht zu überwinden vermöge. Vielmehr sei seine Philosophie die »Vollendung der abendländischen Metaphysik« (ebd.: 246): Da Nietzsche seine Philosophie als Gegenbewegung gegen die metaphysische Vernunft der Moderne verstehe und nicht als deren Wahr-Sagung, sei sie notwendig dem Wesen dessen verhaftet, wogegen sie sich wende, wenngleich sie eine Lichtung anzeige, der es nachzuspüren gelte. Dementsprechend geht es Heidegger darum, »die Ortschaft des Wesens der Menschen zu denken und sie in der Wahrheit des Seins zu erfahren« (ebd.: 222), die durch das abendländische Denken und seine entfremdende Subjektzentriertheit in Vergessenheit geraten sei – und damit um die Überwindung der »Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit« (Heidegger 2006: 178), die er schon in »Sein und Zeit« als das Programm seiner Philosophie aufgestellt hatte.

Heidegger möchte die Überwindung der Beziehung des Seins auf den Menschen vollenden, die sich in Nietzsche bereits ankündige, indem dieser den Willen zur Macht als die »Wirklichkeit des Wirklichen« (Heidegger 2003: 250) und damit als das Sein alles Seienden denke. Damit habe Nietzsche das Fundament dafür gelegt, das Wesen des Menschen aus dem Sein zu bestimmen, womit er gleichzeitig jenen subjektiv verfügenden, d. h. selbstherrlichen Aufstand gegen das Sein in die Schranken weise, als welchen Heidegger das moderne Denken charakterisiert. Der durch dieses Denken bestimmte Mensch müsse sich selbst überwinden und sich reif machen für das, in das er aus dem Sein hineingerissen wird. Heidegger strebte danach, jene Konsequenz zu ziehen, die Nietzsche letztlich nicht zu ziehen bereit war. Während in Nietzsches Vorstellung der ästhetischen Existenz, die Glück erzwingen möchte, indem sie die Abstraktionen, jene »Notbehelfe der Bedürftigkeit« (Nietzsche 2000b: 26), von denen das moderne Leben beherrscht sei, zur Voraussetzung ihres ewigen dionysischen Spiels macht, die bürgerlich-liberale Vorstellung der gesellschaftlichen Bewegung als eines Mittels für subjektive Zwecke quasi im Moment ihres Verschwindens ein letztes Mal aufblitzt, ist diese Bewegung für Heidegger zum absoluten Selbstzweck geworden, der die Einzelnen sich völlig unterzuordnen, als deren Verkörperungen und Effekte sie sich zu begreifen haben.

Heidegger reflektiert darin jene gesellschaftliche Entwicklung, in der die bürgerlich-liberale Phase endet und von einer Gesellschaftsformation ersetzt wird, die der Ideologie des selbstbewussten Subjekts nicht mehr bedarf und dieses dementsprechend zu liquidieren trachtet. Der Einzelne soll mit dem identisch werden, was er seinem kapitalen Begriff gemäß stets schon war: eine bloße Charaktermaske, ein bloßes Anhängsel der selbstreferentiellen Bewegung des Werts. Doch so sehr diese Entwicklung als quasi-naturgesetzliches Schicksal auftritt und damit als seinshafte Wahrheit des Menschen, so sehr ist sie doch nur als individuell vermittelte kritisch auf den Begriff zu bringen. Die Einzelnen selbst sind es, die jene Bewegung reproduzieren und am Leben erhalten, als deren Durchgangsmomente sie sich tatkräftig zu erweisen haben, wollen sie nicht aus dem gesellschaftlichen Prozess hinauskomplimentiert werden. Und sie selbst haben sich zu dem zu machen, was ihnen von der als verselbständigt auftretenden gesellschaftlichen Objektivität auferlegt wird. Insofern ist Heideggers Seinslehre Resultat seines unbedingten Willens, sich die verrückte Form des Werts identifizierend anzueignen und diese gegen alle Krisenhaftigkeit zu verewigen.

V.

Für Heidegger ist es die Nichtung, die das menschliche Dasein als »Sein zum Ende« (Heidegger

2006: 317) in seinem Wesen erfasse, und er plädiert dafür, das Denken vom Tod als ontologischem Existenzial her zu entwerfen. Jacques Derrida folgt ihm darin, wenn er konstatiert, dass tot zu sein bedeute, »die Dinge zu sehen, wie sie als solche sind, das Objekt als solches anzusehen« (Derrida 2000: 19; Hervorhebung i. O.). Der Tod sei das, was radikal nicht zur ontisch-ontologischen Welt gehöre, und deswegen ein bevorzugter, ein »quasi-transzendentaler« (ebd.: 21) Ort: »Sich auf ein Objekt als solches zu beziehen, heißt also, sich zu ihm in Beziehung zu setzen, als ob man tot wäre. Das ist die Bedingung von Wahrnehmung, die Bedingung von Objektivität, zumindest in ihrem konventionellsten Sinn.« (Ebd.: 19; Hervorhebung i. O.) Was Adorno schon an Heideggers Ontologie des Todes erkannte, hat auch für die Kritik der Derridaschen Seinslehre zu gelten: Der Tod ist der Ort der Identität und Ungeschiedenheit, »das Eine als der bestimmungslose Punkt (…). Totalität ist denn auch das Agens von Heideggers« – und Derridas – »Erwägungen über den Tod. Sie gelten der Ganzheit als dem ihren Teilen konstitutiv Vorgeordneten« (Adorno 1997a: 506 f.). Gleichzeitig kritisiert Derrida, dass Heidegger den Ort des Ursprungs, der als »transkategoriale Bedingung der Kategorien« (Derrida 1999: 215) ein Un-Ort des Vor-Ursprungs sei, nicht radikal leer und offen genug gedacht habe; dass er also genau jener metaphysischen Versuchung verfallen sei, die Heidegger seinerseits an Nietzsche monierte: der Versuchung nämlich, das Sein in gewisser Weise immer noch von der menschlichen Existenz aus zu denken und zu dieser in Beziehung zu setzen.

Die Widersprüchlichkeit, die sich in Heideggers willkürlicher und tautologischer Abspaltung reflektiert, mittels welcher er dem Sein die im Jenseits der Subjekte liegende Bedeutung absoluter Vorgängigkeit unterschiebt, die sich solcherart als subjektiv erschlichen erweist, soll nicht auf ein reales erkenntnistheoretisches Problem verweisen, sondern dem Unvermögen Heideggers geschuldet sein, sich aus der von ihm kritisierten Metaphysik gänzlich zu lösen. Sein und Seiendes sind jedoch notwendig durcheinander vermittelt und ersteres ist anders als von letzterem her gar nicht zu konstruieren, auch wenn es als vermitteltes in diesem nicht aufgeht, sondern wiederum auf Seiendes zurückverweist. Diese wechselseitige Bedingtheit aber wird sowohl von Heidegger als auch von Derridas Kritik unterschlagen und das Sein als etwas frei von jeglicher Genesis an sich selbst Existierendes dargestellt, das vom Seienden durch eine unvermittelbare und undarstellbare Differenz getrennt sei, aber nichtsdestotrotz das Konstituens alles Gegenwärtigen sein soll. Jedoch ist mittels des in dieser Setzung vorgenommenen Zirkelschlusses die Apriorität des Seins keineswegs bewiesen, sie ist bloß unterstellt. Damit ist das erkenntnistheoretische Problem nicht aus der Welt, sondern lediglich übersprungen und als gelöst behauptet. Das Sein kann nur deswegen zum undarstellbar Vorgängigen aller Dinge werden, weil es von seinen Ideologen zu einem solchen ganz und gar Unvermittelten erklärt und damit zu einem »nur in Tautologien sich offenbarende[n] Absolute[n] hypostasiert« (Haag 1960: 72) wird.

In dieser Tautologie liegt zugleich die Bedingung der Möglichkeit des ewig selbstreferentiellen Raunens seinsverliebter Theorie: Wie der Wert in der Krise sich seines Gebrauchswerts zu entledigen trachtet, weil dieser als naturale Fessel seiner selbstbezüglichen Bewegung erscheint, wie er ihn als gleichzeitig notwendige Einheit von Gebrauchswert und Tauschwert aber nur im Prozess sich selbst verewigender Vernichtung exorzieren kann, so eröffnet die unhintergehbare Vermitteltheit des Seins durch Seiendes jenen Reigen antiessentialistischer Kritik, als welcher das postmoderne Denken auftritt. Da jede noch so strenge Fassung von Undarstellbarkeit und Absenz notwendigerweise Züge der Sache tragen muss, von der sie als entsubstantialisiertes Wesen eigener Dignität radikal getrennt sein soll, ist der ewige Zirkel in

Gang gesetzt, in welchem sich ein Denker der Differenz dem anderen gegenüber als der radikalere gerieren kann, indem er an diesem einen noch auszutreibenden Essentialismus entdeckt, der der adäquaten (Nicht-)Bestimmung des Seins im Wege stehe. Die permanente Fahndung nach dieser jeder Ontologie vorgeordneten Struktur, die in ihrer Reinheit und Unvermitteltheit den material affizierten Niederungen des modernen Denkens enthoben sei, ist Ausdruck des Bedürfnisses der Seinsideologen nach der Etablierung eines Ursprungs, auch wenn dieser ein Undarstellbares ist; eines Ursprungs, in dem der Mensch als Subjekt verschwindet, weil er ein bloßer Effekt dieser alles in sich einbegreifenden Totalität sei. Die Bewegung, der das postmoderne Denken, das sich doch permanent zugute hält, Kritik von Identitätsdenken zu sein, Genüge tun und der es sich anmessen möchte, ist also eine Bewegung permanenter Selbstentäußerung, in der das sich einschreibende Sein zugleich immer zu sich selbst zurückkommt – also reine Identität an sich selbst darstellt, die nur als Perhorreszierung und Vernichtung des Nichtidentischen existieren kann. In genau dem Maße, wie die postmoderne Philosophie diese Denkbewegung Heideggers – die er durchaus tatkräftig in die Realität umzusetzen trachtete (vgl. etwa Faye 2009) – konservierte und modernisierte, ist sie Ausdruck dessen, was Adorno als das »Nachleben des Nationalsozialismus in der Demokratie« (Adorno 1997b: 555 f.) bezeichnete.
Gleichzeitig tritt das seinsverhaftete Denken als rebellisches auf, das gegen die metaphysische Stillstellung des den Menschen und ihrem Denken entzogen gedachten radikal anderen Seins aufbegehrt: Der Versuch dessen begrifflicher Fassung, in der die Einzelnen vor dem Undarstellbaren und seinen Ansprüchen zurückschreckten, sei die Grundlegung von Herrschaft und Despotismus, weswegen letzten Endes die Moderne und das ihr korrespondierende Denken in ihrer Gesamtheit als Totalitarismus zu charakterisieren seien. Damit wird nachträglich noch Heideggers nationalsozialistisches Engagement als antifaschistisches, weil antimetaphysisches rationalisiert, mittels dessen gegen die sich verhärtende Verendlichung des Seins und die daraus resultierende Hybris des Subjekts vorgegangen werden sollte (vgl. Derrida 1992: 40 ff.). Bereits 1927 in »Sein und Zeit« formulierte Heidegger sein philosophisches Projekt als »Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt« (Heidegger 2006: 325). Nach dieser »Zu-Kunft« könne jedoch niemals »mit den Mitteln formal-logischer ›Abstraktion‹« geforscht werden, dazu gelte es vielmehr, »einen Weg (…) zu suchen und zu gehen. Ob er der einzige oder überhaupt der rechte ist, das kann erst nach dem Gang entschieden werden.« (Ebd.: 437; Hervorhebung im Original) Das Sein selbst sei es, das in seinem Kommen die Pflicht des Weges auferlege, sich in seiner Unentscheidbarkeit aber sofort wieder entziehe und jede bestimmte Aussage jenseits des Gehens selbst wiederum in den Totalitarismus der Metaphysik eingehen lasse. Es sei das Nicht-Darstellbare selbst, das »in gewisser Weise dafür verantwortlich ist, dass ich keine volle Rechenschaft geben kann, dass ich letztlich ›unverantwortlich‹ bin – eine Unverantwortlichkeit, die mir vielleicht nur zu vergeben ist, weil ich nicht anders kann, und dieses Nicht-anders-Können ist die missliche Lage, die wir alle teilen« (Butler 2007: 107). Den Weg der »Politik des Schreckens« (Lyotard 2007: 71) für das ebenso leere wie absolute Sein, den Weg der »Abschaffung der Wirklichkeit durch den Tod« (ebd.: 70) der Qualität, Bestimmtheit und Subjektivität vorzubereiten und sich gleichzeitig in vorauseilender Infantilisierung immer schon gegen jede Kritik zu immunisieren und gegen jede Verantwortlichkeit für das eigene Handeln abzuschützen, weil es das Sein gewesen sei, das einen gerufen habe und über das man nichts vermöge, das ist der Inhalt deutscher Ideologie.

Literatur:
Adorno, (1997a) Theodor W.: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie (1964), in:

Ders.: AGS, Bd. 6, Frankfurt/M., S. 413-526
Adorno, (1997b) Theodor W.: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit (1963), in: Ders.: AGS, Bd. 10-2, Frankfurt/M., S. 555-572
Butler (2007), Judith: Kritik der ethischen Gewalt.
Adorno-Vorlesungen 2002, Frankfurt/M.
Derrida (1992), Jacques: Vom Geist. Heidegger und die Frage (1987), Frankfurt/M.
Derrida (1999), Jacques: Das Supplement der Kopula. Die Philosophie vor der Linguistik [1971], in: Ders.: Randgänge der Philosophie, Wien, S. 195-227
Derrida (2000), Jacques: Als ob ich tot wäre. Ein Interview mit Jacques Derrida (1995), Wien
Faye (2009), Emmanuel: Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie. Im Umkreis der unveröffentlichten Seminare zwischen 1933 und 1935, Berlin
Haag (1960), Karl Heinz: Kritik der neueren Ontologie, Stuttgart
Heidegger (2003), Martin: Nietzsches Wort »Gott ist tot« (1943), in: Ders.: Holzwege, Frankfurt/M., S. 207-267
Heidegger (2006), Martin: Sein und Zeit (1927), Tübingen
Helms (1968), Hans Günther, Nachwort, in: Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften. Herausgegeben von Hans Günther Helms, München
Hess (1961), Moses, Die letzten Philosophen, in: Ders.: Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850. Eine Auswahl, Berlin 1961, S. 379-393
Lyotard (2007), Jean-François: Memorandum über die Legitimität (1984), in: Engelmann, Peter (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart, S. 54-75
Marx (1951), Karl, Zur Kritik der politischen Ökonomie (1859), Berlin (Ost)
Marx (1969), Karl/Engels, Friedrich, Die deutsche Ideologie (1845-47), in: MEW 3, Berlin (Ost)
Marx (1983), Karl, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (1857/58), in: MEW 42, Berlin (Ost)
Nietzsche (1999), Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft (1886), in: Ders.: Werke. Nachdruck der zweibändigen Ausgabe der Hanser-Bibliothek. Zweiter Teil, Frankfurt/M., S. 7-173
Nietzsche (2000a), Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft. (1887), Frankfurt/M.
Nietzsche (2000b), Friedrich: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne [1873], in: Ders.: Über Wahrheit und Lüge. Ein Essay, Aphorismen und Briefe. Herausgegeben von Steffen Dietzsch, Frankfurt/M. und Leipzig, S. 7-27
Scheit (2001), Gerhard, Die Meister der Krise. Über den Zusammenhang von Menschenvernichtung und Volkswohlstand, Freiburg i. B.
Stirner (1968), Max, Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften. (1844) Herausgegeben von Hans Günther Helms, München

Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Verlags aus: Alex Gruber, Philipp Lenhard (Hrsg.): Gegenaufklärung. Der postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Gesellschaft, ca-ira-Verlag, Freiburg i. Br. 2011, 302 Seiten, 18 Euro. Das Buch ist soeben erschienen.

© Jungle World Verlags GmbH