

„Andere Anfänge“: Heidegger und die *Condition (Post-)Moderne*

Other Beginnings: Heidegger and the *Condition (Post-)Moderne*

TOBIAS KLEIN, FREIE UNIVERSITÄT BERLIN UND
JAN RICKERMANN, UNIVERSITÄT OLDENBURG

So wahr es ist, daß man den Antisemitismus nur aus unserer Gesellschaft heraus verstehen kann, so wahr scheint es mir auch zu werden, daß nun die Gesellschaft angemessen nur durch den Antisemitismus verstanden werden kann.¹

Zusammenfassung: Im Folgenden werden Heideggers Denken und die postmoderne Philosophie in ein Verhältnis gesetzt, um ihre gemeinsamen Voraussetzungen zu beleuchten. So weist das postmoderne Denken in seinen unterschiedlichen Ausformungen ein Problembewusstsein auf, das sich maßgeblich aus den Krisenerfahrungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts speist und auf das bereits Heideggers philosophisches Projekt einflussreich reagiert: Das Bewusstsein, dass jedes modern-aufklärerische oder, wie Heidegger es nennt, metaphysische Denken irreduzibel beschädigt ist und notwendig an der Verfestigung des Status quo, seiner potenziellen Wiederholung und Verewigung laboriert. Ein Entkommen aus dieser von der Moderne hinterlassenen Konstellation sucht das postmoderne Denken gerade durch die mal direkte, mal indirekte Anknüpfung an Heidegger. Dass dieser im postmodernen Denken eine Wiederentdeckung erfährt, lässt sich nicht nur durch die Nähe zwischen den Begriffen der Dekonstruktion und Destruktion vermuten, es entspricht auch der rezeptionsgeschichtlichen Realität. Wenn jedoch im Zentrum dieses Projekts bei Heidegger der Antisemitismus steht, und zwar, so ließe sich

¹ So Max Horkheimer in einem Brief an Harald Laski von 1941. Dieser ist in den *Gesammelten Schriften* nicht enthalten. Wir zitieren ihn nach Rabinbach 1999, 132. Vgl. auch Lämmel 2025, 135.

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.



ergänzen, als „Schicksalsfrage der Menschheit“ (Adorno/Horkheimer), so muss gefragt werden, ob diese Erbschaft vom postmodernen Denken ausgeschlagen wurde, ob sie überhaupt ausgeschlagen werden konnte, oder ob dieses Erbe – wenn auch als vermeintlich dekonstruiertes – ‚fortwest‘

Schlagworte: Agamben, Antisemitismus, Heidegger, Postmoderne, Kritische Theorie

Abstract: In what follows, Heidegger’s thought and postmodern philosophy are placed in relation to one another in order to shed light on their shared premises. Thus, postmodern thought, in its various forms, exhibits an awareness of problems that draws significantly on the experiences of crisis during the first half of the 20th century—an awareness to which Heidegger’s philosophical project had already responded in a significant way: The recognition that all modern Enlightenment thought—or, as Heidegger calls it, metaphysical thought—is irreparably flawed and inevitably contributes to the consolidation of the status quo, its potential repetition, and its perpetuation. Postmodern thought seeks to escape this constellation left behind by modernity precisely through its connection to Heidegger—sometimes direct, sometimes indirect. The fact that Heidegger is being revived in postmodern thought can be inferred not only from the proximity between the concepts of deconstruction and ‚Destruktion‘, but also corresponds to the reality of the history of his reception. However, if anti-Semitism stands at the center of this project in Heidegger’s work, and, one might add, as the “question of humanity’s fate” (Adorno/Horkheimer, then one must ask whether this legacy has been rejected by postmodern thought, whether it could be rejected at all, or whether this legacy – albeit as a supposedly deconstructed one – continues to live on.

Keywords: Agamben, Antisemitism, Heidegger, Postmodernity, Critical Theory

In Anlehnung an Horkheimers Überlegung, wollen wir folgend über eine Auseinandersetzung mit Heidegger etwas zum Verständnis der ‚Condition postmoderne‘ (Lyotard 2015) beitragen. So weist das postmoderne Denken in seinen unterschiedlichen Ausformungen ein Problembewusstsein auf, das sich maßgeblich aus den Krisenerfahrungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts speist und auf die bereits Heideggers philosophisches Projekt einflussreich reagiert: Das Bewusstsein, dass jedes modern-auflärerische oder, wie Heidegger² es nennt, metaphysische Denken irreduzibel beschädigt ist und notwendig an der Verfestigung des Status quo, seiner potenziellen Wiederholung und Verewigung laboriert. Dass Heidegger im postmodernen Denken eine Wiederentdeckung erfährt, lässt sich nicht nur durch die Nähe

² Heideggers Werke werden im Folgenden anhand der *Gesamtausgabe* (GA) mit Siglen wiedergegeben. Vgl. hierzu das Literaturverzeichnis am Ende des Textes.

zwischen den Begriffen der Dekonstruktion³ und „Destruction“ (GA 2, 27) vermuten, es entspricht auch der „rezeptionsgeschichtliche[n] Realität“ (Kellerer 2013, 257). Zurecht begreift Gianni Vattimo Heidegger als „den Philosophen der Post-Moderne“ (Vattimo 1992, 65). Doch warum nimmt Heidegger diese Rolle ein und was bedeutet es für das postmoderne Denken, das sich, auch in Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, mit der Rationalität der Moderne befasst, wenn ihr wesentlicher Bezugspunkt – die Philosophie Heideggers – keine Gegenbewegung zum Nationalsozialismus bildet, wenn hingegen „Heideggers Kehre eine ‚invented tradition‘ ist, eine nach dem Krieg zur Bereinigung der eigenen Vergangenheit erfundene Darstellung?“ (Kellerer 2013, 257)

Was die Werke der postmodernen Philosophie vereint, wie immer man nun hier Kategorisierungen vornehmen mag, ist nicht nur der Anspruch ‚anders‘ zu denken und festgefahrene Kategorien aufzusprengen, sondern, dass sie ein genuin der Moderne entsprungenes Bedürfnis verhandeln. Ein Bedürfnis, das wir vorläufig mit dem Ausbrechen-Wollen aus der Immanenz von Subjektivität und Geschichte näher charakterisieren wollen. Inmitten der modernen Welt, die „seit nahezu einem Jahrhundert den Todeskampf einer Tradition darstellt, die vorgab, den Sinn, die Wahrheit, die Präsenz, das Sein usw. der Bewegung der Bedeutung zu entziehen“ (Derrida 1983, 29) und inmitten einer Gegenwart, deren Verhältnisse, Naturkatastrophen gleich, jederzeit über den Köpfen der Menschen zusammenzubrechen drohen, alles scheinbar Feste von der historischen Dynamik und technischer Übermacht begraben werden könnte, gegen die man sich ohnmächtig fühlt und es ja tatsächlich auch ist, bringt sich philosophisch ein Weltverhältnis zur Sprache, dem sich der Ausnahmezustand als die Regel, die Welt als radikal zukunftslos und die Geschichte als endloses Ende offenbart. Hier kann das ‚Neue‘, das die Moderne versprach, nur die (potenzierte) Wiederholung der Katastrophe sein, die sowieso unbarmherzig kommen muss und potenziell immer schon gekommen ist. Im Versuch dieser Ausweglosigkeit doch noch ein ‚Mehr‘, so prekär es auch sei, abzutrotzen, wird der Blick in den Abgrund gerichtet, der nicht nur den Grund der gegenwärtigen Welt bilden soll, sondern auch den wirklichen Ausnahmezustand, sein eschatologisches Ende verspricht und das (Selbst-)Opfer in Form des sich ihm Überlassens fordert. Wenn wir folgend Heideggers Denken und die ‚postmoderne‘ Philosophie in ein Verhältnis setzen, dann dient dies folglich nicht dem archäologischen Zweck einer

³ Lothar Baier verwies bereits darauf, dass der „Terminus ‚deconstruction‘ die französische Übersetzung des deutschen Worts ‚Abbau‘ ist, das Heidegger in seiner Huldigung an Ernst Jünger gebrauchte – Abbau der Metaphysik, um zu den Seinsgründen vorzustoßen“ (Baier 1988, 8), verwehrte sich aber zurecht gegen den vorschnellen Schluss, der die Philosophie darüber ‚sprachmagisch‘ zur faschistischen Lehre erkläre.

Einflussssuche, sondern dem systematischen einer Kritik, der gemeinsame Voraussetzungen beleuchten will. Wir wollen zeigen, dass beide auf der Erfahrung einer grundlegenden Krisis der (Post-) Moderne beruhen, auf die beide, wenn auch zeitlich versetzt und unter anderen Vorzeichen, mit einem gemeinsamen philosophischen Projekt reagieren. Wenn jedoch im Zentrum dieses Projekts bei Heidegger der Antisemitismus steht, und zwar, so ließe sich ergänzen, als „Schicksalsfrage der Menschheit“ (Adorno/Horkheimer 2003, 192), so muss gefragt werden, ob diese Erbschaft ausgeschlagen wurde, ob sie überhaupt ausgeschlagen werden konnte, oder ob dieses Erbe – wenn auch als vermeintlich dekonstruiertes – ‚fortwest‘.

So soll schlussendlich mit diesem Text eine Denkentwicklung umrissen werden, die nicht allein mit Heidegger beginnt, aber in seinem Werk einen spezifischen Ausdruck gewinnt und im postmodernen Denken zu neuer Radikalität gelangt. So fragen wir mit François Rastier nach den „Verantwortlichkeiten des gegenwärtigen Denkens“ (Rastier 2017, 10) für eine *Condition (Post-)Moderne*, die in der Gegenwart vielfach nur die eigene Selbstvernichtung – oder projektiv und damit in stellvertretender Gestalt die Vernichtung Israels – als Ausweg aus und Erlösungsverprechen für die gebeutelte (Post-)Moderne sehen mag.

I

Im September 1966 gibt Heidegger dem Spiegel ein bemerkenswertes Interview.⁴ In diesem einzigen längeren Gespräch Heideggers mit Journalisten, das den enigmatischen Titel *Nur noch ein Gott kann uns retten* trägt, kommt er, nach einigen Relativierungen seiner akademischen und politischen Tätigkeit während des Nationalsozialismus, zu Ende auf das „Geheimnis der planetarischen Übermacht des ungedachten Wesens der Technik“ (Heidegger 1976, 212) zu sprechen, welche die Welt in „einer unvorstellbaren Weise verwüstet“:⁵ Eine universelle Gefahr, die nicht nur

⁴ Auch in GA 16. Da Heidegger sich lebenslang gegen eine Veröffentlichung gewehrt hatte, wurde das Interview erst nach seinem Tode 1976 publiziert.

⁵ Zu den Äquivokationen von ‚Ver-Wüstung‘ in Heideggers *Schwarzen Heften*, die nicht bloße Vernichtung meint, sondern die „Untergrabung der Möglichkeit jeder anfänglichen Entscheidung“ darstellt (GA 90, 242) vgl. Di Cesare 2016, 159–163: „Zuweilen ersetzt Heidegger den Begriff der ‚Verwüstung‘ durch das poetischere Wort ‚Verödung‘; gewiss evoziert das pejorative Präfix in beiden Fällen die ‚Verjudung‘. Jenseits dieser Affinität ist aber der Widerklang des Wortes ‚Wüste‘ wichtiger. Denn es ist nicht schwierig, in der Verwüstung eine weitere Figur des Judentums zu erblicken. Und dies nicht nur, weil die Wüste der symbolische Ort des jüdischen Volkes ist, sondern auch, weil die Verwüstung die Unmöglichkeit des Anfangs darstellt. Sie ist die Entwurzelung die droht planetarisch zu werden [...], d.h. den Ursprung auszuhöhlen und zu untergraben, aus dem das Licht des anderen Anfangs heraufdämmern kann.“ (Di Cesare 2016, 161)

„die Entwurzelung des Menschen“ bewirke, sondern zugleich einen Eingriff des Menschen in diesen Prozess verstellt, da die bisherige Geschichte gezeigt habe, dass „alles Wesentliche und Große nur daraus entstanden ist, daß der Mensch eine Heimat hatte und in einer Überlieferung verwurzelt war“ (ebd.). Kann menschliches Handeln selbst „keine unmittelbare Veränderung des jetzigen Weltzustands bewirken“, so scheint es die Philosophie erst recht nicht zu können. Und so resümiert Heidegger:

Nur noch ein Gott kann uns retten. Uns bleibt die einzige Möglichkeit, im Denken und Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang, daß wir im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen. (Heidegger 1976, 209)

Hiermit verweist er auf einen Kerngedanken aus seinem, damals noch unveröffentlichten, sogenannten zweiten oder ‚eigentlichen‘ Hauptwerk, das 1989 als Band 65 der Gesamtausgabe erschienen, den Titel *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* trägt. In diesem, in den Jahren 1936–1938 geschriebenen, Werk versucht Heidegger eine Form der Selbstverständigung, die sein grundlegendes philosophisches Projekt expliziert, das er nach dem Abbruch von *Sein und Zeit* und ab den 30er Jahren verfolgen wird: die denkende „Vorbereitung des Übergangs“ zu einem „ander[en] Anfang“ (GA 65, 6). Hier wird das „übergängliche Denken“ oder anfängliche Denken erprobt, das den „gründenden Entwurf der Wahrheit des Seyns als *geschichtliche* Besinnung“ leisten solle (GA 65, 5). Im „Zeitalter des Übergangs von der Metaphysik in das seynsgeschichtliche Denken“ gehe es nun darum, wie es dort eingangs heißt, nicht mehr „ein Gegenständliches darzustellen, sondern dem Ereignis übereignet zu werden, was einem Wesenswandel des Menschen aus dem ‚vernünftigen Tier‘ (animal rationale) in das Da-sein gleichkommt.“ (GA 65, 3)

Und so wird, wie Heidegger im *Humanismusbrief* rückblickend erklärt, das „Ereignis“ ab 1936 zum „Leitwort meines Denkens“ (GA 9, 316), zur Chiffre für den notwendigen Gang in das nächste Weltalter. Ein Gang, den nur die „Kehre im Ereignis“ bewirken könne. So fallen in den *Beiträgen zur Philosophie* gewissermaßen die „Kehre“ (GA 9, 328) in Heideggers Werk, die er selbst rückblickend mit den 30er Jahren und dem Scheitern von *Sein und Zeit* beginnen lässt und die Antizipation einer ontologischen oder ‚seynsgeschichtlichen‘ Kehre zusammen. Ein philosophisches Projekt kommt zur Sprache, das sich bereits in *Sein und Zeit* als die „Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie“ (GA 2, 27) ankündigt und mit den *Beiträgen* feinere Konturen erlangt: Die Frage nach dem „Sinn von Sein“ (GA 2, 1) verschiebt sich zur Frage nach der Bedeutung und Wahrheit des Seins in seiner

Geschichtlichkeit und d.i. zur Frage nach dem Sinn der Seynsgeschichte selbst. Ein Projekt, das vor der ‚Kehre‘ scheitern musste, da erst nun, mit dem Blick auf die seynsgeschichtliche Bestimmung der Gegenwart, das „versuchte Denken“ in die „Ortschaft der Dimension“ gelangt ist, „aus der ‚Sein und Zeit‘ erfahren ist, und zwar erfahren in der Grunderfahrung der Seinsvergessenheit“ (GA 9, 326). Eine Grunderfahrung, die in den 1920er Jahren, also zur Zeit der Niederschrift von *Sein und Zeit*, das Movens seines Denkens bildet, jedoch erst ab den 30er Jahren schärfere Konturen gewinnt und nun, also 1946 im *Humanismusbrief*, gedrängt zur Sprache kommt: „Vielleicht besteht das Auszeichnende dieses Weltalters in der Verslossenheit der Dimension des Heilen. Vielleicht ist dies das einzige Unheil.“ (GA 9, 352)

Eine Diagnose, die auf eine umfängliche Verfallserfahrung im beginnenden 20. Jahrhundert verweist und die sich besonders aus der grundlegenden und erschütternden Zäsur, die der Erste Weltkrieg für das allgemeine Bewusstsein und Denken bedeutete, ablesen lässt. Eine Erfahrung, die vielleicht am nachdrücklichsten Walter Benjamin in seinem Aufsatz *Der Erzähler*, geschrieben 1937 im Pariser Exil, zur Sprache bringt:

Mit dem Weltkrieg begann ein Vorgang offenkundig zu werden, der seither nicht zum Stillstand gekommen ist. Hatte man nicht bei Kriegsende gemerkt, daß die Leute verstummt aus dem Felde kamen? Nicht reicher – ärmer an mitteilbarer Erfahrung [...]. Eine Generation, die noch mit der Pferdebahn zur Schule gefahren war, stand unter freiem Himmel in einer Landschaft, in der nichts unverändert geblieben war als die Wolken und unter ihnen, in einem Kraftfeld zerstörender Ströme und Explosionen, der winzige, gebrechliche Menschenkörper. (Benjamin 1977, 439)

Benjamins Beschreibung eines Vorgangs, der mit dem Weltkrieg begann offensichtlich zu werden und „seither nicht zum Stillstand gekommen ist“, teilt er mit Autoren wie Oswald Spengler, die in den 20er Jahren ähnlich eine „historische[] Zeitwende“ konstatieren, von der der Weltkrieg „die bereits unvermeidlich gewordene äußeren Form der historischen Krisis“ darstelle (Spengler 1998, 66–76) – und deren unterschiedliche Ansätze vereint, dass der Begriff der Geschichte, wie er mit der Konstitution der Neuzeit sich ausbildete, fraglich wurde. Historische Ereignisse und Prozesse scheinen nicht von Menschen gemacht, sondern gehorchen einer latenten, nicht notwendig durchsichtigen Logik, die sich über die Köpfe der Menschen hinweg durchzusetzen scheint. Was Benjamins Diagnose nun auszeichnet, ist, dass sie diese Entwicklung als durch Sprach- und Erfahrungsverlust ausgezeichnet begreift. So steht der traumatisierte und vom Krieg entstellte Soldat in seiner Spracharmut

komprimiert ein für den allgegenwärtigen Höhepunkt einer Entwicklung, die sich in der europäischen Moderne entfaltet: Das drohende Verstummen, die Unfähigkeit Kraft der Sprache die Totalität von Welt und Selbst zu erfassen, wenigstens noch sprachlich ‚Sinn‘ aus dem zu machen, was dem Menschen widerfährt.

So kann das beginnende 20. Jahrhundert in geistesgeschichtlicher Perspektive als ein Bruch mit den Versprechen der (aufklärerisch-bürgerlichen) Moderne, wie sie noch von Hegel und Marx proklamiert und entworfen wurden, verstanden werden. Hatte ersterer noch an der Schwelle zum 19. Jahrhundert auf die Kraft des Geistes bei der Konstitution einer neuen Zeit, die endlich eine vernünftige sein sollte, hoffen und Marx die Moderne später immanent kritisieren und an ihren eigenen Ansprüchen messen können, so scheint dieselbe Moderne ihre eigenen Konstitutionsmomente nun in den verschlammten Schützengräben vollends begraben zu haben. Dem geschichtsphilosophischen Zug, im Vergangenen das noch „verhüllte Ganze“ einer neuen Welt zu erblicken, das es als „Product einer weitläufigen Umwälzung“ oder eines „vielfach verschlungenen Weges“ zu begreifen gilt, wie es in der *Phänomenologie des Geistes* noch als philosophisches Projekt formuliert wird (Hegel 1980, 15), steht der Geist des 20. Jahrhunderts ratlos gegenüber. Ihm offenbart sich die Welt nicht als auf dem Weg zu einem allgemeinemenschlichen Fortschritt seiend, sondern als Ausnahmezustand in Permanenz; die Vergangenheit nicht als Möglichkeitsbedingung einer neuen Zeit, sondern als Last und Verstrickungszusammenhang, der erst in die Katastrophe führte. Während Marx „gegen Hegel erkannt“ hat, dass die Naturwüchsigkeit der „Objektivität des geschichtlichen Lebens“ und seine „Unvermeidlichkeit“ aus den „herrschenden Verhältnissen der Produktion“ resultiert (Adorno 2003, 347–348) und folglich als solche kritisch überwunden werden können, scheint sich das 20. Jahrhundert durch eine grundlegende Zäsur auszuzeichnen, die von einer „entscheidende[n] Richtungslosigkeit des ganzen Lebens“ und dem „Verschwundensein der offenbaren Ziele“ (Lukács 2009, 48) geprägt ist. Ein Richtungs- und Zielverlust, der das Telos der Moderne selbst betrifft, die sich nun dadurch auszuzeichnen scheint, dass sie einerseits gescheitert und an ihr Ende gelangt ist, aber andererseits nicht zu Ende gehen kann, alles auf ewig so zu bleiben scheint, sich richtungslos um sich selbst dreht.

Benjamin, dessen *Trauerspielbuch* (1928) als eine über die deutsche Barockdichtung vermittelte Bestimmung der Gegenwart verstanden werden kann,⁶ spricht

⁶ Vgl. hierzu auch: Klein 2026a. Die Feststellung, dass sich in den deutschsprachigen Geisteswissenschaften gerade in den 1920er Jahren ein regelrechter „Barockenthusiasmus“ (Jaumann 1975, 363) einstellte, mag die These unterstreichen, dass sich über die Rezeption der Barockdichtung in den Zwischenkriegsjahren der Versuch einer Gegenwartsbestimmung ablesen lässt. Dass sich auch Autoren mit völkisch-nationaler

an einer entscheidenden Stelle vom „Schicksal, die wahre Ordnung der ewigen Wiederkunft“ (Benjamin 1974a, 313), das den nächtliche Zeit-Raum, in dem die meisten Trauerspiele ihre Handlung situieren, einerseits strukturiert und das andererseits ihren geschichtlichen Gehalt bildet. Die Trauerspiele bringen einen hermetisch verschlossenen Schauplatz zur Darstellung, der „nur uneigentlich, nämlich parasitär zeitlich zu nennen ist“ (ebd.) und die Existenz eines ‚Draußen-Seins‘ generell in Frage stellt. Der Schauplatz zeigt sich in Benjamins Lektüre stillgestellt, eigentümlich ‚zeitlos‘. Das Trauerspiel vollendet sich nicht, sondern ist durch Wiederholung bestimmt: In einem beständigen Dazwischen-Sein löst es sich nicht in einen kommenden Tag auf, dieser bleibt immerzu fern. Der Tod, der das Ende der Trauerspiele bildet, setzt „keine Epoche“ (Benjamin 1974a, 314). Mit ihm kann nichts Neues entstehen und der Beginn des kommenden Tages ist nur der Beginn der altbekannten Nacht. In ihr kehren die Gemordeten als Gespenster wieder und führen das immergleiche Trauerspiel auf. Der neue Tag, der mit dem Ende der Trauerspiele heraufziehen müsste, ist nur das bereits Seiende, „eine leere Welt.“ (Benjamin 1974a, 317) Statt eine erfüllte Zeit zu werden, scheint sich, mit Blick auf diese Korrespondenz, die europäische Moderne selbst als das (vormoderne) Trauerspiel offenbart zu haben, welches sie glaubte überwunden zu haben. Und, am Horizont der späten 1920er und beginnenden 30er Jahre erscheint bereits seine potenzierte Wiederholung.

So kann Heideggers Denken in Gänze als Versuch verstanden werden, eine Antwort zu geben auf diese allgemeine Krisenerfahrung, die sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts zur Geltung bringt (vgl. Thomä 2013, XVI). Denn so zeitlos die Seinsfrage, als ontologische, auch interpretiert werden mag, kann sie doch nur virulent werden, wenn die Selbstverständlichkeit eines Sinnhorizontes bereits im Zerbrechen begriffen ist.⁷ So hat Heideggers Denken die Frage nach dem „Sinn von Sein“

Semantik der Barockdichtung bedienen, hat Herbert Jaumann treffend als „Pseudoumwertung“ beschrieben. So werden die Terminologie und Begrifflichkeit des Barocks als ahistorische Kategorien behandelt, um in ihnen einen „postulierten Grund immergleicher Menschennatur“ (Jaumann 1975, 367) sehen zu können. Benjamins *Trauerspielbuch* kann auch als eine implizite Auseinandersetzung mit der Programmatik einer solchen ahistorischen Literaturwissenschaft gelten.

⁷ Ausdruck dessen mag die Faszination sein, die schon von Heideggers Vorlesungen der 20er ausgeht und dessen erklärtes Projekt es ist, „die Philosophie einer grundlegenden Revision zu unterziehen“ (Thomä 2013, XVI). So erinnert sich Herbert Marcuse an das Versprechen, das Heideggers Denken für ihn und seine Zeitgenossen bereithielt: „Sein und Zeit‘ erschien in der Niedergangsphase der Weimarer Republik: die Nähe des Naziregimes, die kommende Katastrophe war überall spürbar. Aber der Hauptstrom der Philosophie reflektierte in keiner Weise die Situation. Heideggers Werk schien mir und meinen Freunden ein Neubeginn.“ (Marcuse 1977, 162) Zum Verhältnis von Marcuse zu Heidegger vgl. Rickermann 2022.

– auch über die sogenannte erste Phase seines Denkens hinweg – in seinem Zentrum. Denn auch, wenn Sein später ‚im Ereignis verschwindet‘ (vgl. GA 14, 27), bleibt es doch Zielpunkt und Movens all seines Denkens – auch, wenn die Frage nach dem konkreten Sinn des existenziellen Lebens- und Handlungsentwurfs hierbei *prima facie* in den Hintergrund treten.

Sind es in *Sein und Zeit* noch Begriffe, wie ‚Dasein‘, ‚Existenz‘, ‚Tod‘ und ‚Sorge‘, die auf die konkrete Lebenswelt bezogen, als Ausweis einer existenzialistisch-humanistischen Ethik gedeutet werden können, die die Philosophie nach den scheinbaren Abstraktionen des Idealismus und der Schulförmigkeit des zeitgenössischen Neukantianismus, wieder auf den Menschen beziehe – und der zu Beginn formulierte Anspruch des Werks, die Verfehlungen der Geschichte von ihren Ursprüngen her zu destruieren, um das freizulegen, was die Gegenwart bedroht und inmitten von Massengesellschaft und allumfassenden Vermittlungen respektive Warenverhältnissen, „ursprüngliche[] Erfahrungen“ (GA 2, 30) zu denken – rückt spätestens mit den 30er Jahren die „verborgene Geschichte“ (Wrathall 2013, 328), die Dimension der Seynsgeschichte, die alle Real- und Geistesgeschichte strukturiert und bestimmt, in den Vordergrund des Denkens. Dieses „Geschehen des Seins“, das im Zuge der neuzeitlichen Philosophie zu einem „Seienden unter anderen“ geworden ist (Di Cesare 2016, 113), gilt es für Heidegger zu näherer Konkretion zu bringen, d.i. „[d]em Seyn im Begriff eine Bahn zu brechen“ (GA 94, 208).⁸

Mit Hölderlin bestimmt er die seynsgeschichtliche Situation der Gegenwart als „dürftige Zeit, weil sie in einem gedoppelten Mangel und Nicht steht: im Nichtmehr der entflohenen Götter und im Nochnicht des Kommenden.“ (GA 4, 47) Es geht ihm um die Klärung, wie dieses ‚Nichtmehr und Nochnicht‘, d.h. auch „das heutige soziale Elend, die politische Wirrnis, die Ohnmacht der Wissenschaft, die Aushöhlung der Kunst, die Bodenlosigkeit der Philosophie, die Unkraft der Religion“ zu deuten und zu überwinden sei. Doch nicht die „zappelnde Notwehr gegen die Nöte“, d.h. einzelne therapeutische oder soziale Abhilfe, kann für ihn die Lösung sein. Es geht ihm um eine existenzielle Verfasstheit der modernen Welt, eine „*Leere im Ganzen*“ eine „*Not im Ganzen*“, die es zu erfassen oder erst wieder zu erfahren gälte und der durch einzelne Befriedigungen nicht beizukommen sei (GA 29/30, 243). Denn, was die seynsgeschichtliche Situation für Heidegger auszeichnet, ist nicht allein, dass sie seinsvergessen, sondern vom *Sein selbst verlassen* sei und folglich keinen Halt bieten kann: „Die Heimatlosigkeit wird ein Weltschicksal“ (GA 9, 339). So ist, was der Geist des 20. Jahrhunderts registriert, eine Erschütterung des modernen Selbst- und Weltverhältnisses, das sich als radikale Immanenz

⁸ Zu einer kritischen Darstellung der Seynsgeschichte vgl. Rentsch 1989, 175ff.

bezeichnen ließe: das Gefangen- und Zurückgeworfensein des Menschen auf sich selbst, inmitten einer leer und bedeutungslos scheinenden Welt, die doch die seine sein soll, der er aber ebenso fremd gegenüberstehen bleibt, wie dem eigenen Selbst. Eine (seyns)geschichtliche Situation, die für Heidegger das metaphysische Zeitalter im Ganzen auszeichnet und nun in der Moderne zu ihrem unausweichlichen Höhepunkt kommt: Ein Prozess, der notwendig in der „Verwüstung der Erde“ resultiert und nur noch „im Dienste der Sicherung der Leere der Seinsverlassenheit“ Beruhigung finden kann (GA 7, 90ff.). Eine Erfahrung, die sich bereits bei Nietzsche in den 1870er Jahren mit dem Ausspruch des „tollen Menschen“ zur Sprache bringt und dessen Denken für Heidegger neben Hölderlin zum entscheidenden Bezugspunkt beim „Verständnis der Moderne“ (Kreuzer 2004, 366) wird: „Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? (Nietzsche 1999, 481)“⁹

Es ist die Zeit der immerwährenden Nacht der Seinsferne,¹⁰ das letzte Kapitel der Metaphysik, das Zeitalter des Nihilismus, eines Endes ohne Ende, das sich endlich vollenden müsse. Doch hierfür muss erst der „Schmerz [...] erfahren und ausgerungen werden“, der zur „Einsicht und das Wissen“ treibt, dass „die Notlosigkeit die höchste und verborgenste Not ist, die aus der fernsten Ferne erst nötig.“ (GA 7, 89) Eine verborgene Not, die auf eine seynsgeschichtliche Krise verweist, die dadurch verdeckt wird, dass man meine, „das Wirkliche und die Wirklichkeit im Griff [zu haben] und wisse, was das Wahre sei, ohne daß man zu wissen brauche, worin die Wahrheit west.“ (Ebd.) So wird die Gegenwart von Heidegger als eine seynsgeschichtliche Notwendigkeit begriffen, die aus dem Wesen der Metaphysik her resultiert und im Nihilismus, d.i. „die Seinsverlassenheit, sofern sich in ihr ereignet, daß das Sein sich in die Machenschaft losläßt“, ihren Endpunkt erreicht, da sie den „Menschen in eine unbedingte Dienstschaft“ nimmt. Insofern sind „[d]ie ‚Weltkriege‘ und ihre ‚Totalität‘ [...] bereits Folgen der Seinsverlassenheit, die jedoch „keineswegs ein Verfall und ein ‚Negativum‘ in irgend einem Sinne“ (GA 7, 89) seien: Sie sind die große Gefahr des Seins, die zugleich ein Rettendes aus sich entlassen:

⁹ Nietzsches toller Mensch gebe den Impuls „zur Bestimmung auf die Lage und den Ort des jetzigen Menschen, dessen Geschick hinsichtlich seiner Wahrheit noch wenig erfahren ist.“ (GA 5, 210)

¹⁰ Vgl. auch: „Die Nacht aber gehört zum Seyn und ist nicht etwa nur ein ‚Bild‘ desselben, sondern eine Wesung des Seyns“ (GA 95, 93); sowie: „Kälte und Nacht sind die verborgenen Schreine, in denen das Einfache unberührbar aufbewahrt wird“ (GA 95, 92).

Deshalb ist auch nicht jedes beliebige Menschentum geeignet, den unbedingten Nihilismus geschichtlich zu verwirklichen. Deshalb ist sogar ein Kampf nötig über die Entscheidung, welches Menschentum zur unbedingten Vollendung des Nihilismus fähig ist. (GA 7, 90)

Der Kampf um die Entscheidung über die Vollendung des Nihilismus ist zugleich eine über die Herrschaft des kommenden Zeitalters. Im „Weltalter der Weltnacht“ (GA 5, 266) leuchtet der neue Morgen schwach in der Ferne.

II

In ihrer im Jahre 2014 erschienen umfangreichen Studie widmet sich Donatella Di Cesare dem Antisemitismus in Heideggers Denken. Unter Einbeziehung der *Schwarzen Hefte* zeigt sie Korrespondenzen der explizit antisemitischen Passagen mit verklausulierten Tropen und strukturellen Ansätzen seines Werkes auf und legt dar, dass dieser keineswegs nur ein „bloßes Gefühl“ oder „aufbrausender Hass ist, der sich als eine mehr oder weniger flüchtige Zeiterscheinung abtun ließe“, sondern einen „philosophischen Rang“ beansprucht. (Di Cesare 2016, 9). Durch vielfältig zusammengetragenes Material wird werkübergreifend dargelegt, wie in Heideggers Denken antisemitische Chiffren virulent werden, die zugleich Träger des philosophischen Gedankens sind. Eine Disposition, die sie als „metaphysischen Antisemitismus“ versteht,¹¹ der neben seiner grundlegenden Tiefenfunktion auch die Kontinuität des Antisemitischen in der „Tradition der abendländischen Metaphysik“ zur Geltung bringt – ein Erbe, dem Heidegger trotz aller Versuche die Metaphysik zu überwinden, weiterhin verhaftet bleibe oder in sie „zurückfällt“ (ebd.). So gliedert er sich „vollkommen in die Tradition des deutschen Denkens von Kant über Hegel bis Nietzsche ein“ (Di Cesare 2016, 256), die sich dadurch auszeichnet, dass ‚der Jude‘ oder ‚das Jüdische‘ das Ärgernis des modernen Denkens bildet, da er „als ein abgestorbener Überrest der eigenen Vergangenheit, der ohne Rolle und Hoffnung für die Zukunft weiter existiert“ (Di Cesare 2016, 71). Indem er sich nicht irreduzibel in eine Vernunftgeschichte eingliedern lasse, bleibe er immerzu als das Andere, als das „Negative in einer nicht aufzuhebenden Nacktheit“ (Di Cesare 2016, 72) zurück. So überzeugend ihre Darstellung des metaphysischen Charakters von Heideggers Antisemitismus ist, so fragwürdig bleibt doch die Feststellung, dass der

¹¹ Vgl. hierzu auch folgenden Passus aus den *Schwarzen Heften*: „Die Frage nach der Rolle des Weltjudentums ist keine rassische, sondern die metaphysische Frage nach der Art von Menschentümlichkeit, die schlechthin ungebunden die Entwurzelung alles Seienden aus dem Sein als ‚weltgeschichtliche‘ Aufgabe übernehmen kann.“ (GA 95, 275)

Antisemitismus nicht notwendig Teil des seynsgeschichtlichen Denkens sei. So „begegnet“ Heidegger „dem Jude[n] in der Seynsgeschichte; er ahnt, dass er nicht der Feind, sondern der Andere ist, der in seinem Anderssein den Übergang von der Metaphysik zur Seynsgeschichte bilden könnte. [...] Aber Heidegger weicht zurück.“ (Ebd.) Weiterhin heillos der metaphysischen Tradition ausgeliefert, identifiziere er ‚das Jüdische‘ im Geiste des Nationalsozialismus und der antisemitischen Tradition mit den „wurzellosen Agenten der Moderne“, der „Machenschaft der Macht“, der „Verwüstung der Erde“ und weist ihm so die Schuld an der Seinsverlassenheit der modernen Welt zu (ebd.): Das ‚Jüdische‘ wird so in Heideggers Denken zum Sinnbild des Endes eines seynsgeschichtlichen Zeitalters, das jedoch nicht enden kann – das in beständiger Schwebel gehalten wird. „Als Figur des Endes verhindert der Jude so den ‚anderen Anfang‘“ (ebd.), den er jedoch qua seines Unterlaufens des metaphysischen Denkens, als das ‚Ärgernis‘ der Moderne bewirken könnte. Heidegger, so scheint Di Cesare zu suggerieren, hätte dies erkennen müssen, wenn er nicht selbst dem Antisemitismus der metaphysischen Tradition verfallen wäre. Hiermit jedoch, und das scheint Di Cesare zu übersehen, betont sie das Grundproblem von Heideggers Seynsgeschichte und das Wesentliche allen antisemitischen Denkens, das sich auch im Kern von Heideggers Philosophie findet: das der Projektion. Denn auch bei Heidegger wird das ‚Jüdische‘ zur Rettung: Im Augenblick der größten Gefahr bildet es die Radikalisierung des seynsgeschichtlichen Zustands, die erst seine Überwindung ermöglichen soll – und zugleich den Opferstoff für das kommende Zeitalter. So soll folgend skizziert werden, dass Heideggers Konzeption der Seynsgeschichte notwendig die Figur des ‚unheimlichen‘ ‚Anderen‘ in sich trägt – der ‚Andere‘ jedoch, der das Fremde im Eigenen meint und als ontologische Figur notwendig auf ein reales Korrelat bezogen bleibt, das die Welt in Gänze bedroht und bei der Frage über dessen Sieg oder Niederlage nichts weniger auf dem Spiel steht als die ‚Zukunft‘ des Seins selbst.

Die seynsgeschichtliche Situation der Gegenwart ist die Zeit der Machenschaften:¹² „Im Zusammenhang der Seinsfrage soll damit nicht ein menschliches Verhalten, sondern eine Art der Wesung des Seins benannt werden (GA 65, 126) und zwar das „Sicheinrichten auf die Machsamkeit von Allem, so daß das Unaufhaltsame der unbedingten Verrechnung von Jeglichem vorgerichtet ist.“ (GA 66, 16) Zur Bestimmung dieses Zeitalters verlagert Heidegger mit Nietzsche den ‚Ursprung‘ des neuzeitlichen Denkens an den Übergang von Vorsokratik zu den sich

¹² „Aufgang, Machenschaft, Ereignis sind die Geschichte des Seyns.“ (GA 69, 213). Der Übergang vom Aufgang zur Machenschaft, die das Zeitalter der Metaphysik meint, ist in Heideggers Konzeption der ‚erste Anfang‘.

ausbildenden metaphysischen Systementwürfen bei Platon und Aristoteles, um die ‚abendländische‘ Geschichte von ihren Konstitutionsmomente her, d.i. dem ‚ersten Anfang‘ in seiner Tiefenschicht systematisch zu durchdringen: „Es ist eine Geschichte im Zeichen des Negativen: der Vergessenheit des Seins, der Herrschaft des Subjekts, des Verlusts der Wahrheit“ (vgl. Anghern 227.). Eine Tiefenschicht, die das metaphysische Denken zu ihrem Grund hat und die schließlich in der modernen Technik zur abschließenden Entfaltung kommt. So wird die Metaphysik von Heidegger nicht als eine dezidiert philosophische (Teil-)Disziplin verstanden, sondern allgemeiner als ein spezifisch geschichtliches Mensch-Welt-Verhältnis, das seine herrschende Ausprägung in der neuzeitlichen Wissenschaft findet und in der Durchdringung ihrer Voraussetzungen sich auch das „Wesen der Neuzeit“ (GA 5, 76) erkennen lassen müsse. Sie, die Metaphysik als Forschung, „begründet ein Zeitalter, indem sie ihm durch eine bestimmte Auslegung des Seienden und durch eine bestimmte Auffassung der Wahrheit den Grund seiner Wesensgestalt gibt. Dieser Grund durchherrscht alle Erscheinungen, die das Zeitalter auszeichnen.“ (GA 5, 69) Dieser Modus wird ferner als das Vor-Stellen, „Rechnen[]“, „Berechnen[]“ (GA 5, 78) näher charakterisiert, das dem Menschen die Welt als Gegenstand, d.h. als Objekt für ein Subjekt vor Augen stellt. Mit Descartes Cogito-Konzeption bekommt diese Grunddisposition des metaphysischen Weltbezugs nun eine neue Dimension, da die Rückführung aller Wahrheit respektive Gewissheit auf das ‚Ich denke‘ erst zu jener Festigkeit des (Vor-) Stellens wird, das das Subjekt zum ὑποκείμενον (*hypokeímenon*), dem Zugrundeliegenden, zur „Bezugsmitte“ (GA 5, 88), „zu „Maß und Mitte des Seienden“ (GA 5, 110) erhebt. Ein Vorgang jedoch, der die Fundamentalisierung des Subjekts mit der Vergegenständlichung der Welt verschränkt (vgl. Anghern 2013, 228). Mit der Cartesianischen Neuzeit beginnt sich somit eine neue Qualität im Zeitalter der Metaphysik durchzusetzen, die im Modus der forschenden Erschließung oder Verfügbarmachung der Welt zugleich das Subjekt an diese kettet: Naturbeherrschung wird zur Selbstbeherrschung. Und zugleich, das ist für Heidegger entscheidender, wird mit der Vergegenständlichung, die die Metaphysik hervorbringt, die Frage, ob sich die außersubjektive Welt durch das „wissenschaftliche Vorstellen“ nicht eher entzieht und ihre genuine Lebendigkeit einbüßt, als dass sie „ihre verborgene Wesensfülle zur Erscheinung bringt“ (GA 7, 57) verdeckt. Es ist dieser Prozess der Verdeckung des Seins selbst, den die Metaphysik beginnen lässt, indem sie mit ihrer Grundfrage (was ist, τί ἐστι)¹³, also durch die Kopula des ‚ist‘, das Sein nach dem gefragt wird auf die temporale Topik der Anwesenheit, der Präsenz reduziert und es zu Seiendem unter Seiendem werden und damit verfügbar

¹³ Vgl. hierzu auch Di Cesare 2016, 256ff.

werden lässt. Doch diese Verfügbarkeit ist zugleich eine des Entzugs, da durch die Konzeption des Seins als Seiendes das ‚ursprüngliche, d.i. wahre Verständnis des Seins, das jenseits der Dichotomie von Anwesenheit und Abwesenheit gedacht werden müsse, verloren geht.

Eingespannt zwischen einem unverfügbaren Nicht-Mehr des Aufgangs und einem ebenso unverfügbaren Noch-Nicht des ‚anderen Anfangs‘ den das ‚Ereignis‘ bringen soll, nähert das Zeitalter der Metaphysik sich nun seinem Ende. Im 20. Jahrhundert sieht Heidegger dieses menschliche Welt- und Seinsverhältnis an seinen Höhepunkt gekommen. Die moderne Technik als Ge-Stell bildet nämlich nicht nur eine „im höchsten Sinne *Gefahr*“ (GA 7, 29), sondern auch ein „Entbergen“ (GA 7, 15) des Seins selbst. In der Radikalisierung einer immer mehr rationalisierten und vergegenständlichten Welt, deren Resultat nur noch Machtstreben, Inhaltslosigkeit und Leere seien, kommt die Verdeckung des Seins zum Abschluss und bildet paradoxerweise zugleich den „Punkt möglicher Umkehr und Öffnung“ (Anghern 2013, 232), denn die Technik als ‚planetarisches‘ Phänomen ermöglicht die Erfahrung einer Ganzheit respektive Totalität, die durch den Verlust des Seins verdeckt wurde.

Heideggers Kritik der abendländischen Geistes- und Realgeschichte ist in vielerlei Hinsicht nicht grundverschieden von geschichtsphilosophischen Entwürfen, die den bisherigen Gang der Weltgeschichte als einen von Entfremdung und Verlust beschreiben. Auch die Vorstellung eines dem Eingriff des Menschen entzogenen historischen Geschehens bringt ihn, wie oben skizziert wurde, in die Nähe unterschiedlichster Ansätze des 20. Jahrhunderts.¹⁴ Was Heideggers seynsgeschichtlichen Entwurf nun auszeichnet ist, dass diese Nicht-Beherrschbarkeit des geschichtlichen Verlaufs der „grundsätzlichen Vorgängigkeit einer dem subjektiven Schaffen und Denken vorausliegenden, es ermöglichenden Seinsgeschichte“ geschuldet ist (Anghern 2013, 233). D.h., dass das metaphysische Denken kein ‚Fehler‘ in der sonst harmonischen Seynsgeschichte wäre, sondern eine „notwendige Epoche der Geschichte des Seins“ (NII, 481) bildet, ein ‚Seinsgeschick‘, das dem Denken unzugänglich bleibt und in seinem Offenbarwerden als Gefahr nun die Möglichkeit der Rettung verspricht: „Die Gefahr selber ist, wenn sie als die Gefahr ist, das Rettende“ (GA 79, 72). Darauf, dass sich die erwünschte Kehre in der Seynsgeschichte nicht direkt herbeiführen lässt, da jeder Versuch der Überwindung der Metaphysik notwendig ihr verhaftet bleibt, weist Heidegger selbst mehrfach hin. „Darum gilt es vom Überwinden abzulassen und die Metaphysik sich selbst zu überlassen“, heißt

¹⁴ Ein Geschehen, dass sich mit Blick auf Benjamin und Adorno auch als ‚Naturgeschichte‘ beschreiben ließe. Vgl. zum Verhältnis des Theorems der Naturgeschichte bei Adorno und Heidegger, mit Blick auf ihre Hölderlin-Lektüren: Klein 2026b.

es beispielsweise. (GA 14, 25) Mit dem Beginn der Vollendung der Metaphysik beginnt der unbekannte und dem metaphysischen Denken wesentlich unzugängliche ‚andere Anfang‘. Doch im Zeichen der Technik droht auch ihm Gefahr. Die Möglichkeit der allumfassenden Vernichtung, die die moderne Technik bereithält,¹⁵ ist nämlich nicht die „eigentliche Bedrohung“, denn diese „hat den Menschen bereits in seinem Wesen angegangen“ (GA 7, 29). „Die Herrschaft des Ge-Stells droht mit der Möglichkeit, daß dem Menschen versagt sein könnte, in ein ursprünglicheres Entbergen einzukehren und so den Zuspruch zu einer anfänglicheren Wahrheit zu erfahren.“ (Ebd.) So scheint das Wesen des Menschen von einer tiefergreifenden Gefahr ergriffen zu sein, die ihm das Erreichen seines notwendigen Zugangs zur Wahrheit versperrt: Im Rettenden des Wesens der Technik lauert zugleich das Unwesen.

Worin dieses Rettende genau besteht, darüber bleibt Heidegger nach dem zweiten Weltkrieg ambivalent. Als mit dem Wesen der Technik verwandt, begreift er die Kunst und sieht, inspiriert durch Hölderlin, die herausragende Möglichkeit der Dichtung im Augenblick der Gefahr darin bestehen, die ‚ursprünglichen‘ Fragen zu stellen. Doch zugleich, und dies mag nochmals einen Rückgriff auf seine Schriften der 30er Jahre zu erlauben, besteht das Rettende in der „Möglichkeit, daß überall das Rasende der Technik sich einrichtet, bis eines Tages durch alles Technische hindurch das Wesen der Technik west im Ereignis der Wahrheit.“ (GA 7, 36) Oder wie es in den *Schwarzen Heften* heißt: „Die höchste Stufe der Technik ist dann erreicht, wenn sie als Verzehr nichts mehr zu verzehren hat – als sich selbst.“ (GA 97, 18)

So bleibt im Angesicht der Katastrophe dem Denken nur die Vorbereitung für den ‚anderen Anfang‘ zu leisten: für das sich Überlassen der weltgeschichtlichen Entwicklung, die Bereitschaft zu dem, was hier als das ‚Verzehrtwerden‘ beschrieben werden könnte und was Heidegger in den *Beiträgen* ‚das Opfer‘ nennt.

Im anderen Anfang aber ist das Seiende, damit es die Lichtung, in die es hereinsteht, zugleich trage, welche Lichtung west als Lichtung des Sichverbergens, d.h. des Seyns als Ereignis. Im anderen Anfang wird alles Seiende dem Seyn geopfert, und von da aus erhält erst das Seiende als Solches seine Wahrheit. Das Seyn aber west als das Ereignis, die Augenblicksstätte der Entscheidung über Nähe und

¹⁵ Bekanntlich macht Heidegger hier keinen Unterschied zwischen der „Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern“, dem „Aushungern von Ländern“, der „motorisierte[n] Ernährungsindustrie“ oder der „Fabrikation von Wasserstoffbomben“, die im Wesen alle „das Selbe“ seien. (GA 79, 27)

Ferne des letzten Gottes [...]: der Tod das höchste Zeugnis des Seyns.
(GA 65, 230)

Kein Neuanfang, sondern das Totalopfer im „anderen Anfang“ wird als ontologische Notwendigkeit der krisenhaften und seinsverlassenen Welt beschworen. Damit die Welt sich erst in seiner Wahrheit offenbare, d.i. lichte, muss das Opfer gewagt werden, und zwar als Opfer alles Seienden für das Sein und den kommenden letzten Gott. Hiermit stellt sich Heidegger übertrumpfend in den Geist einer Moderne, dem sich die Welt und Geschichte sowieso schon längst als permanente Katastrophe offenbart hat. So scheint alle Hoffnung nur noch an die Sehnsucht für das sich-oppernde Herausspringen aus aller Realbewegung gebunden zu sein. Ein Charakteristikum, das auch Karl Löwith betont, indem er die Faszination, die Heideggers Denken auf ihn und seine Generation ausübte aus der Zeit „unmittelbar nach dem ersten Weltkrieg“ zu verstehen versucht und sie vorzüglich im „Wille[n] zum Umsturz oder zur ‚Destruktion‘“ begreift, „der seine Hörer befreiend anzog.“ (Löwith 2022, 127) Und auch Klaus Heinrich, dessen Vorlesungen von 1990 zu Heideggers *Beiträgen* erst kürzlich veröffentlicht wurden, charakterisiert es als den „begrifflich klarst[en] Spiegel der Vorstellungen jener Zeit“, als den „Seismograph[en]“ einer allgemeinen Vernichtungssehnsucht (Heinrich 2023, 248), der hoffnungsvollen Erwartung der Katastrophe.

Der Vernichtungskrieg und besonders die Shoa hätten diese Katastrophe sein können. Hier wäre für Heidegger die Möglichkeit gewesen endlich den Nihilismus zu vollenden, indem „der Abgrund der Welt erfahren und ausgestanden“ wird (GA 5, 266): Der Weltenbrand als Verzehrter des Alten, in dessen leuchtenden Flammen „das Ende, das nicht enden will, endlich in das Nichts übertragen wird und den anderen Anfang anfangen lässt. Doch es ereignete sich nicht.“ (Di Cesare 2016, 311) Der Zivilisationsbruch, alles ‚Opfern‘ scheint nur das allbekannte Alte gefestigt zu haben. Es ist weiterhin Nacht.

III

„Damit Heideggers Denken wirken kann“, so meint Otto Pöggeler, „müssen erst noch die Aufgaben klarer erfaßt werden, vor die er zu führen suchte.“ (Pöggeler 1999, 233) Vergegenwärtigt man sich den Einfluss, den Heidegger besonders auf die postmoderne Philosophie und die sogenannte ‚French Theory‘ genommen hat, so scheint hiermit eine Grundannahme unserer Überlegungen berührt zu sein: dass sich gerade in der Rezeption Heideggers im postmodernen Denken, sei diese nun indirekt oder direkt, eine Grunderfahrung zur Sprache bringt, die über das

Scheitern des ‚anderen Anfangs‘ hinaus weiterhin nach Geltung verlangt und ‚wirkt‘.¹⁶ Denn ausgehend von den Erfahrungen eines *anderen* Scheiterns, der europäischen Aufklärung und Moderne, sowie dem „gegenwärtigen Zusammenbruch der bürgerlichen Zivilisation“, bringt sich in den philosophischen Nachkriegs-Diskursen die berühmte Frage zur Sprache, „warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt.“ (Adorno/Horkheimer 1981, 11) Während die aus dem Exil zurückgekehrte Kritische Theorie jedoch an der Aufklärung, ihren Versprechen und Kategorien, so gebrochen auch immer festhält, und der „Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes“ (Adorno 1973, 400) Solidarität zuspricht, geht das Denken, das sich anschließend ab den 1970er Jahren als postmoderne Philosophie ausbildet, andere Wege. Im Angesicht von Zivilisationsbruch, Totalitarismus und den unüberwindbar scheinenden kapitalistischen Produktions- und Lebensverhältnissen, sucht einflussreich in Frankreich eine Generation nach einer neuen Form des Denkens, das sich nicht mehr damit aufhält, sich von den Widersprüchen der Moderne eine über sie hinausweisende Überwindung zu versprechen.¹⁷ Ein Denkprojekt jedoch, das weder bruchlos an die Vorkriegszeit anknüpfen noch einfach ‚neu‘ anfangen kann, sondern sich einer ungeheuren Verantwortung verpflichtet sieht. Eine Verantwortung zu einem Erbe, das nicht nur die Last der (jüngsten) Vergangenheit meint, sondern auch die Möglichkeit ihrer Kritik und die verlorene Einheit von Theorie und Praxis wieder herzustellen anstrebt: „Ob sie es wollen und wissen oder nicht, alle Menschen auf der ganzen Erde sind heute in gewissem Maß die Erben Marx‘ und des Marxismus“ (Derrida 2004, 128). Und als solche: Erben der Moderne selbst. Derridas Rede gibt einen Hinweis auf das, was die Postmoderne ist und worauf sie reagiert. Denn die von Marx formulierte immanente Kritik der Moderne ist, davon zeugen auch insbesondere direktere Auseinandersetzungen mit der Marx’schen Kritik am

¹⁶ Vgl. auch zur Durchdringung des postmodernen Denkens vom „Erbe Nietzsches und Heideggers“ auch Chaouat 2024, besonders 81ff. Hier: 86.

¹⁷ Doch auch hier taucht das ‚Jüdische‘ wieder in der projektiven Gestalt des ‚Anderen‘ auf – diesmal jedoch, ‚philosemitisch‘ gedreht. Vgl. hierzu exemplarisch Blanchot (1999, 123–130): „Jüdischsein existiert, damit auch die Idee des Exodus und des Exils als einer Bewegung der Gerechtigkeit existiert; Jüdischsein existiert durch das Exil und durch die im Exodus ergriffene Initiative, damit die Fremdheit neben uns in irreduziblen Begriffen erfahren werden kann.“ (Blanchot 1993, 123) Was bei Heidegger noch das verzehrende ‚Andere‘ und die permanente Gefahr des Seins bildet, zeigt sich im Denken nach 1945 prima facie als das Rettende. Der ‚Jude‘ (in der Diaspora) wird zur Denkfigur der Nicht-Identität, einer leibhaften Kritik an allen festgefahrenen Kategorien, eines Seins jenseits von Nationalstaat, Eigentum und ‚Rasse‘. Er bildet das ‚de-territorisierte‘ Sein par excellence, das Modell für eine Überwindung der Differenz von Immanenz und Transzendenz. Wir werden zum Schluss nochmal darauf zurückkommen.

Anfang der postmodernen Theoriebildung, in eine Krise geraten, die zur Abkehr von modernen Befreiungsvorstellungen führt, ohne, dass diese einfach hinter sich gelassen werden könnten.

Mit Blick auf Derridas *Spectres de Marx*, einer Textsammlung, die aus zwei Vorträgen vom 22. und 23. April 1993 an der Universität von Kalifornien (Riverside) im Rahmen eines internationalen Colloquiums unter dem Titel *Whither marxism?* hervorgegangen ist, lässt sich die Gegenwartserfahrung des postmodernen Bewusstseins als einen „virtuellen Raum der Spektralität oder des Gespenstischen“ (Derrida 2004, 26) verstehen. Denn: „Es ist immer noch der Abend, immer noch der Anbruch der Nacht entlang den ‚Schutzwällen‘, auf den *battlements* eines alten Europas im Krieg. Mit dem anderen und mit sich selbst.“ (Derrida 2004, 30). Lässt sich die Dialektik der Moderne als eine von Weltgewinnung und -verlust beschreiben, so scheint sich nun das, was wir folgend als Postmoderne verstehen wollen, durch ein eigentümliches Erstarren, einen Stillstand auszuzeichnen. Es ist erneut der ‚Anbruch der Nacht‘ – nicht die Nacht selbst oder bereits ein neuer Tag, den Heideggers ‚anderer Anfang‘ als ‚Vollendung‘ der Metaphysik und Moderne zu versprechen schien. Stattdessen: ein beständiges und paradoxes Immer-noch und Nicht-mehr zugleich, der gespenstische Raum einer „erwartete[n] Wiederkehr“, die „sich immer aufs neue wiederholt“ (Derrida 2004, 25), oder zu wiederholen droht. „*The time is out of joint*“, heißt es mit Blick auf Shakespeares *Hamlet*: „*Time*: Das ist die Zeit, aber auch die Geschichte, und es ist die Welt.“ (Derrida 2004, 35) Der Anklang an Nietzsches Überlegungen zur ewigen Wiederkehr oder Wiederholung des Immer-gleichen in einer Welt in der „nichts Neues“ sein wird (Nietzsche 1999, 570), ist nicht zu überhören und vermag es Derridas Überlegungen direkt in Konstellation zum Grundproblem der Moderne und dem Versuch ihrer postmodernen Bewältigung zu stellen. Denn das ‚Neue‘, das die Moderne versprechen mag, zeigt sich auch hier nur als das Nicht-Enden-Wollen des Vergangenen, das ‚Immer-Gleiche‘. Die Welt hat sich bewegt, geändert, aber das Ganze scheint nur das bekannte Alte zu bleiben. Und doch ist es gerade das ‚Out-of-Joint-Sein‘, das Derrida der (Post-)Moderne attestiert, das auch das Rettende verspricht. Im Riss der Fugen, kann die Dekonstruktion als „Trauerarbeit“ (vgl. Derrida 2004, 23–24) operieren und den Versuch bilden das Erbe einer verunmöglichten Zukunft, die weiterhin einen Anspruch an die Gegenwart stellt und sie beständig, wie ein Gespenst, heimsucht und bedroht zu bewältigen. Die Versprechen der Moderne, die Marx revolutionär durch Aufhebung ihrer Widersprüche einfordern wollte, sind – so scheint es – gerade an ihren konstitutiven Widersprüchen zerbrochen, dennoch kann Marx nicht vollends zurückgelassen werden. Wie an Marx, so ist auch die Postmoderne,

dies zeigt ihre Vorsilbe ‚Post‘, notwendig an das Moderne gebunden. „Ohne das wird es keine Zukunft geben. Nicht ohne Marx, keine Zukunft ohne Marx. Nicht ohne die Erinnerung an und das Erbe von Marx“ (Derrida 2004, 29), heißt es.

Derridas Reflexionen im Jahre 1993 sind offensichtlich auf das Ende der Sowjetunion, den allgemeinen Siegeszug des Kapitalismus und die „mediale Parade der aktuellen Diskurse über das Ende der Geschichte und den letzten Menschen“ (Derrida 2004, 31) gemünzt. Und doch weisen sie zugleich auf eine Entwicklung zurück, die sich besonders mit dem Scheitern der 68er-Bewegung zur Geltung bringt und besonders philosophische Überlegungen der 70er und 80er Jahre betrifft, also die Konstitutionsmomente desjenigen, was wir allgemein postmoderne Philosophie nennen.¹⁸ Dies zeigt sich besonders mit Blick auf die Reflexionen in Deutschland. Denn ausgehend des vom dort konstatierten Zerfalls der modernen Befreiungsperspektiven, lässt sich erst die Condition (Post-)Moderne näher bestimmen. So setze ca. zehn Jahre nach der 68er Revolte nicht nur eine kritische Reflexion der Protestbewegung samt ihrem Scheitern ein, es folgte auch eine kritische Auseinandersetzung mit der Marx’schen Revolutionstheorie, bei der die sich nun deutlich abzeichnende gegenwärtige Krise des Marxismus zum Gegenstand wurde. Beispielhaft kann hier Wolfgang Pohrts *Theorie des Gebrauchswerts* genannt werden, die als Ausdruck der Trauer, um die nicht verwirklichte Vernunft in der Geschichte interpretiert werden kann. Ausgehend von der Erfahrung, dass den verschiedenen Dingen des Alltags während der Protestbewegung für kurze Zeit ein Gebrauchswert zukam, die Welt nach dem Protest jedoch im Begriff war „allmählich die Gestalt völliger Unbrauchbarkeit für die Menschen“ (Pohrt 2001, 14) anzunehmen, blickte Pohrt zurück auf die Marx’sche Kritik.

Die Vernunft, die dem Kapitalverhältnis einmal innegewohnt habe – ihr „Gebrauchswert par excellence“ (Pohrt 2001, 192) – lag noch bei Marx genau darin, dass das Kapital selbst erst die Möglichkeit eröffnet hatte, „die Geschichte unter die Bestimmung der Vernunft zu setzen“ (Pohrt 2001, 271). Als immanente Kritik der Moderne und ihrer (ideologischen) Selbstauffassung, die, wie die Philosophie Hegels, versuchte zumindest „den Gedanken zu einer Zufluchtsstätte für Vernunft und Freiheit zu machen“ (Marcuse 2004, 25), konnte und musste die Marx’sche Kritik „an die bürgerliche Aufklärung anschließen und diese zur Konsequenz bringen“ (Stapelfeldt 2009, 374). Unter der Annahme eines kämpfenden Proletariats gelang

¹⁸ Vgl. auch Derridas Rückblick auf die 70er und 80er Jahre: „Zweifelloos war es dieses Element, worin sich das entwickelt hat, was man die Dekonstruktion nennt – und es ist, besonders in Frankreich, unmöglich, in diesem Moment von der Dekonstruktion etwas zu begreifen, wenn man diesen historischen Zusammenhängen nicht Rechnung trägt.“ (Derrida 2004, 31)

es Marx die „bürgerlichen Verhältnisse im Lichte der von ihnen selbst erzeugten Möglichkeit ihrer kommunistischen Aufhebbarkeit darzustellen“ (Spekker 2020, 56):

Nur weil und wenn der Kommunismus, also die vernünftige Organisation der menschlichen Beziehungen, als bestimmte Negation der bürgerlichen Gesellschaft praktisch möglich ist, dieser inhäriert (und so auch erst vernünftig gedacht werden kann), lässt sich diese überhaupt als ein negativer, also *noch nicht vernünftiger* Zustand begreifen. (Ebd.)

Doch genau der Gebrauchswert des Kapitals, die „produktive Emanzipation vom Naturzwang durch die geschichtsbildende Kraft der als Mehrarbeit gesetzten Arbeit“ (Pohrt 2001, 249f.), hat das Kapitalverhältnis laut Pohrt spätestens mit dem Ende seiner klassisch-liberalen Phase verloren. Der – zuvor noch aufgrund seiner Allgemeinheit potentiell revolutionär verwirklichtbare – Reichtum erhielt nun eine konkrete Bestimmung und damit eine wesentliche Einschränkung: Zweck der Produktion ist einzig und allein noch die Erhaltung des gegen sein eigenes (Wert-) Gesetz zum realen Gemeinwesen universalisierten Kapitals. Damit sei auch der Rechtfertigungsgrund dafür, es, allen von ihm über die Welt gebrachten Verheerungen zum Trotz, historisch-materialistisch „als Vorstufe zum Verein freier Menschen“ (ebd.) und deshalb als *vernünftig* zu begreifen, abhandengekommen. Pohrts Kritik trifft damit auch die Möglichkeit radikaler Gesellschaftskritik. Während bei Marx, für den „so etwas wie ein Verein freier Produzenten“ (Pohrt 2001, 275) noch „erahnbar“ war, „weil tatsächlich um ihre Emanzipation kämpfende Menschen [in] ihrem Kampf dessen Ziele teilweise schon antizipierten“ (ebd.), kommt der materialistischen Kritik die Vernunft – wenn auch in falscher Gestalt – nicht mehr objektiv entgegen.

Eine Auseinandersetzung mit den gegenwärtig kaum noch radikal zu kritisierenden oder gar zu revolutionierenden Verhältnissen, entfaltet Pohrt anhand der Mörderbande um Charles Manson, denen er einen traurigen Avantgardecharakter attestiert. Ausgerechnet ihr Kampf gegen das ‚Establishment‘ bringe die gegenwärtige Unmöglichkeit revolutionärer Kritik drastisch zum Ausdruck:

Die Indifferenz dieses Kampfes gegen das besondere Objekt – dies ist der Gehalt des Begriffs ‚Establishment‘ – machte nur Ernst mit der richtigen Erkenntnis, daß der Klassenfeind personell nahezu unidentifizierbar geworden ist, seit selbst das Proletariat zum Komplizen und Teilhaber, zum Juniorpartner seiner Unterdrücker wurde, welche die Dritte Welt ausplündern. (Pohrt 1980, 34)

Damit ist jedoch die klassische historisch-materialistische Vorstellung vom Proletariat als jenem Subjekt, das den ‚historischen Auftrag‘ hat, die in der Geschichte materiell angelegte Vernunft zu verwirklichen, am Ende. „Die Family war also auf der Höhe ihrer Zeit, die wackere Kommunisten immer noch für die gute alte halten.“ (Ebd.) Dass sich die Rebellion der ‚Family‘ wohl kaum zum Vorbild nehmen lässt, steht dabei außer Frage. Dennoch verdeutlicht Pohrt, dass die Gesellschaft mittlerweile an einem Punkt angelangt ist, an dem überhaupt keine bestimmte Negation der Verhältnisse mehr denkbar ist: „So sind die Revolutionäre in einer Gesellschaft, in der weder Vernunft noch Richtiges objektiv mehr existieren, ganz auf sich selbst zurückgeworfen.“ (Ebd.) Meinte also Hans-Jürgen Krahel noch, dass der Protest der 68er sich als „Trauern um den Tod des bürgerlichen Individuums“ (Krahel 1977, 25) begreifen ließe, ist für Pohrt neben diesem auch die objektive Vernunft aus der Geschichte verschwunden. Angesichts der ausbleibenden revolutionären Einlösbarkeit der Kritik, vermag diese bzw. der Materialismus keinen Widerspruch mehr zwischen Begriff und Sache anzugeben, der über die Verhältnisse hinausweisen könnte. Mehr noch: Sie kann keinen Widerspruch angeben, der nicht bereits repressiv gelöst wurde oder werden könnte. Die Krise ist damit zwar konstitutiver Bestandteil der Vergesellschaftung, aber deren Lösung schon vorentschieden. Der Materialismus scheint gegenwärtig wenig mehr festhalten zu können, als dass eine kritische Theorie, die sich der Reflexion auf das Scheitern ihrer selbst als Revolutionstheorie verweigert oder diese gar als ihr äußerlich abspaltet, sich selbst betrügt.

Als eine Art fetischistische Antwort auf die Krise der Kritik, die mit der eindimensionalen Gesellschaft verbunden ist, kann die poststrukturalistische oder postmoderne Kritik begriffen werden. Weil das Kapital – um jede Zukunftsperspektive beraubt – zum ‚Endlosen Ende‘ wird, zerfällt auch die geschichtliche Bedeutung, die das Kapital als Vorstufe zum Verein freier Menschen gehabt haben könnte und mit ihr die Bedeutung von Geschichte überhaupt. Die Entqualifizierung der Geschichte ermöglicht, dass Semiotik und Strukturalismus in der Gesellschaftstheorie an Bedeutung gewinnen (vgl. Kondylis 1991, 275ff.). Kann die Gesellschaft nicht mehr als Verkörperung von Freiheit in falscher Gestalt begriffen werden, die durch revolutionäre Aufhebung der Gesetze der politischen Ökonomie zu verwirklichen wäre, wird sie zum ahistorischen Funktionszusammenhang, zur Totalität die sich nicht mehr als solche begreifen lässt. In Begriffen der Moderne wäre diese damit selbst an ihr Ende gekommen, ohne dass sie im modern emphatischen Sinne überschritten wurde. Der unter Begriffen der Moderne als Nullpunkt der Revolution zu verstehende Zustand eines ‚endlosen Endes‘ wird der Postmoderne zum Ausgangspunkt der – nicht mehr modern gedachten – Befreiung. Für die Postmoderne

werden damit genau die letzten Überbleibsel der Moderne, dessen Fortwesen und damit auch uneingelösten Versprechen zum Problem. Obwohl Pohrt feststellen musste, dass die Marx'sche Kritik und damit die einzige Möglichkeit einer „vernünftige[n] Begründung der Revolution“ (Pohrt 2001, 278) an den gesellschaftlichen Verhältnissen gescheitert ist, in denen „Vernunft so obsolet geworden [ist], daß man sie nur in Archiven und Bibliotheken findet“ (Ebd.), hielt er an dieser letzten revolutionären Perspektive der Moderne fest: Denn „an dieser vernünftigen Begründung muß man trotz ihres Scheiterns festhalten, wenn die Menschheit sich in der Revolution tatsächlich zum Subjekt konstituieren soll, welches mit Willen und Bewußtsein seine Geschichte macht. Das Scheitern der Theorie ist der Grund, weshalb man stets wieder auf die Marxsche zurückgreifen muß. Nach ihr gab es keine mehr.“ (Ebd.)

Der Versuch der ‚Kritik‘ trotzdem – und gerade in Anbetracht des für die Postmoderne entscheidenden Legitimationsverlustes der „Erzählung der Emanzipation“ (Lyotard 2015, 99) – weiter auf der Höhe (der nun postmodern gewordenen) Zeit zu sein, bedeutet entsprechend, dass die noch bei Marx vorfindbare Einheit von Gesellschafts- und Revolutionstheorie nur um den Preis aufrechterhalten werden kann, dass diese jede moderne Befreiungsvorstellung samt ihren Kategorien aufgibt. Diese Transformation der Kritik wird insbesondere bei Jean Baudrillard deutlich, der diesen Wandel als notwendige Anpassung an die veränderten gesellschaftlichen Bedingungen in Auseinandersetzung mit den Marx'schen Begriffen formuliert. Entsprechend liest man bei Baudrillard, der in fetischisierender Weise Pohrts These vom Verlust des Gebrauchswerts teilt, von der „strukturelle[n] Revolution des Werts“ (Baudrillard 1991, 17).

Ende der Arbeit. Ende der Produktion. Ende der politischen Ökonomie. Ende der Dialektik zwischen Gebrauchswert und Tauschwert, die allein die gesellschaftliche Akkumulation und Produktion ermöglichte. [...] Es ist nicht die Revolution, die alldem ein Ende bereitet. Es ist das Kapital selbst. (Baudrillard 1991, 20)

Arbeit und Produktion im klassischen Sinne finden nicht mehr statt, stattdessen herrscht der Aufschub des Todes. „Alles wird unentscheidbar, das ist die charakteristische Wirkung der Herrschaft des Codes, die auf dem Prinzip der Neutralisierung und der Indifferenz beruht.“ (Baudrillard 1991, 21) Damit ist die moderne Befreiungsperspektive getroffen: „Die strukturelle Revolution des Werts vernichtet die Grundlagen der ‚Revolution‘. Der Verlust der Referentiale trifft zuerst die revolutionären Referentiale tödlich.“ (Ebd.) Die Marx'sche Kritik wird zum Relikt einer anderen, verlorengegangenen modernen Welt: „Alle Bestimmungen des ‚bürgerlichen‘

Denkens wurden durch das materialistische Denken der Produktion neutralisiert und aufgehoben, das alles auf eine einzige große, historische Determination zurückführte. Aber diese wird nun ihrerseits durch eine Revolution der Begriffe des Systems neutralisiert und absorbiert.“ (Baudrillard 1991, 31) Auch das „*geistige Äquivalent des Goldstandards*, das Subjekt“ (Baudrillard 1991, 43) verliert sich in dieser immanenten Revolution.

Neben den vielen Beschwörungen vergangener Kategorien, die diese Transformation nur überdecken, erblickt Baudrillard ausgerechnet in einer Parole des Mai 68 das Aufgreifen dieses fundamental Neuen: „Wir alle sind deutsche Juden“ (Baudrillard 1991, 270, FN. 45), denn „in einer Gesellschaft, die ‚offene Gefängnisse‘ erfindet, gibt es nur noch Gefangene – in einer Gesellschaft, die beabsichtigt den Tod abzuschaffen, gibt es nur noch Überlebende.“ (Ebd.) Die noch bei Marx als Bedingung der Befreiung gedachte reelle Subsumtion unters Kapital wird nun als einzige Repression erfahren, als Ausweitung der nicht aufzuhebenden Entfremdung:

[D]ie Einsperrung ist ein Mikromodell, das sich in der Folge verallgemeinern und als Industriesystem auf die gesamte Gesellschaft ausdehnen wird, die im Zeichen der Arbeit, der produktivistischen Zwecksetzung zum Konzentrationslager, zum Gefangenen- und Straflager geworden ist. (Baudrillard 1991, 51)

Der Verdinglichung, die Baudrillard auch im Sieg des sich universalisierenden Gesellschaftlichen erkennen möchte, kann er nur einen scheinbar nicht verdinglichten Rest entgegensetzen, den Tod bzw. den Suizid. Baudrillards Denken kann damit für einen genuin postmodernen Versuch eintreten die vernunftlosen Verhältnisse der Spätmoderne immanent zu kritisieren – ein Denken in dem sich bereits die Erfahrung ausdrückt, „dass die Entfaltung der Produktivkräfte nicht das gehalten hat, was man sich von ihr versprach“ (Schauer 2023, 232). Da sich diese Kritik keines „fundamentalen Selbstwiderspruchs der bürgerlichen Synthesis“ (Breuer 1977, 244) mehr versichern kann, deutet sie Gesellschaft mit Foucault zum unterschiedslosen Machtgeschehen um: zur Gefängnisgesellschaft, zum KZ. Wie Stefan Breuer richtig sah, handelt es sich bei Baudrillards Todesrevolte jedoch um einen „verzweifelten Humanismus, der die Herabsetzung des Menschen zur Umwelt des Systems nicht hinnehmen will und deshalb das letzte Humanum mobilisiert, das vom System noch nicht völlig integriert ist – den Tod.“ (Breuer 1985, 312) Bei aller Nähe zu Heidegger möchte sich Baudrillard jedoch von Heideggers Figur des *Seins zum Tode*, die er als „tragische Neubelebung des Subjekts“ (Baudrillard 1991, 235) missversteht, distanzieren. Denn Heidegger, wie Baudrillard es tut, als Existenzialisten zu begreifen, der dem an Alltagssorgen verlorenen Subjekt durch die Besinnung auf den Tod wieder

die Freiheit zur Handlung gibt, würde ihn als letzten verzweifelten Retter der Metaphysik, und nicht ihren Überwinder, begreifen.

IV

Die Philosophie Giorgio Agambens legt indes nahe, dass nicht Heidegger, sondern Baudrillard in den Vorstellungen der (liberalen oder metaphysischen) Moderne verbleibt. Agamben denkt die Prämissen und verschiedenen Ausprägungen des Poststrukturalismus in konsequenter Weise weiter und legt zum einen den oftmals hintergründigen Heideggerianismus frei, den er zugleich immer mehr von den Missverständnissen seiner postmodernen Rezeption befreit. Angesichts der von ihm festgestellten Erfahrungsarmut der Linken und der vermeintlichen Unmöglichkeit, die Widersprüche in der Gesellschaft über sie hinausweisend zu begreifen, wird ihm wie schon bei Baudrillard die Gesellschaft zum KZ, in dem in einer Art Ausnahmezustand alle Begriffe in einer Zone der Ununterscheidbarkeit verortet sind.

Man sagt, dass die Überlebenden, die aus den Lagern zurückkehrten (und zurückkehren), nichts zu erzählen hatten, und dass je authentischer ihr Zeugnis war, sie umso weniger versuchten, das Erlebte mitzuteilen. Es ist, als ob sie selbst als erste Zweifel angefallen hätte an der Wirklichkeit dessen, was ihnen zugestoßen war – ob sie nicht vielleicht doch einen Alptraum für ein reales Ereignis gehalten hätten. Sie wussten – und wissen –, dass sie in Auschwitz und Omarska ‚weder zu mehr Weisheit noch zu tieferen‘ Einsichten gekommen waren‘, [...] im Gegenteil, sie waren entblößt, entleert, orientierungslos herausgekommen. [...] Mit gebührender Einschränkung gesagt, gilt dieses Gefühl des Argwohns gegenüber dem eigenen Zeugnis in gewisser Weise auch für uns. Es scheint, als ob nichts von dem, was wir in den letzten Jahren erlebt haben, uns zu sprechen ermächtigt. (Agamben 2006, 103)

Agamben überträgt dabei nicht zufällig Walter Benjamins Feststellung einer Erfahrungs- und Spracharmut nach dem Ersten Weltkrieg (vgl. Benjamin 1977, 439) auf die Gegenwart, denn „[a]uch in der Spätmoderne ist ein Verstummen des historischen Mittelungsvermögens zu beobachten“:

Was dem Menschen dabei fremd wird, ist zweierlei: Er rückt in Distanz zur Welt, die ihm zunehmen als eine undurchschaubare und unkontrollierbare Macht gegenübertritt. Zugleich entfremdet er sich von sich selbst, weil er sein eigenes Leben ‚nicht mehr – erzählend – verarbeiten kann. (Schauer 2023, 241).

Agambens Philosophie jedoch spitzt die Krise der Erfahrung, die Ausweglosigkeit von Protest und Kritik so weit zu, dass sie die Gegenwart nur noch als Lager begreifen kann. Er denkt damit vom äußersten Punkt der Verdinglichung und Erfahrunglosigkeit. „Es ist, als sei alles, was wir in diesen Jahren erfahren haben, in eine Zone opaker Indifferenz geraten, wo alles durcheinandergerät und sich dem Verständnis verschließt.“ (Agamben 2006, 104) Eine allumfassende Indifferenz, die für Agamben die Parallele von gegenwärtigen Verhältnissen und Lager eröffnet. So wie im Lager „öffentliche und private Ereignisse, politisches Leben und biologisches Leben streng ununterscheidbar werden“ (ebd.), gelte dies auch für die Gegenwart:¹⁹ „Und wenn wir diese Zone opaker Ununterscheidbarkeit als Lager bezeichnen, so ist es eben das Lager, bei dem wir nun noch einmal beginnen müssen.“ (Agamben 2006, 105) Wenn Agamben damit das Lager als „versteckte Matrix, als den nomos des politischen Raumes [begrift], in dem wir immer noch leben“ (Agamben 2002, 175), ist genau dies die Ausgangssituation, aus der er einen Ausweg sucht. Oder anders, Agamben muss die Gegenwart als Lager begreifen, um seine postheideggeriansche Philosophie konsequent zu formulieren. Für seine Suche nach einer kommenden Politik benötigt er wie einst Heidegger den Weltenbrand. Dies wird insbesondere in Agambens Bild vom „brennenden Haus“ deutlich, mit dem er die Gegenwart zu fassen versucht: Da erst in ihm „das architektonische Grundproblem sichtbar“ werde, zeigt sich nun das, „um was es in der Geschichte des Abendlands in erster Linie ging, was [sie] um jeden Preis in den Griff zu bekommen versuchte und warum [sie] daran scheitern musste.“ (Agamben 2025, 13) Das, um im Bild zu bleiben, inmitten der Zerstörung erst sichtbare Ge-Stell²⁰ versucht Agamben immer wieder in den Blick zu nehmen. Wie Vivian Liska betont, geht es bei Agamben um „eine immer wiederkehrende Figur“ (Liska 2021, 55) die an Heideggers Kritik der Metaphysik anknüpft. Dies wird insbesondere deutlich, wenn Agamben bereits in einem frühen Seminar in Auseinandersetzung mit Heidegger und dem „*Problem des absoluten Grundes*“ (Agamben 2007, 169) die Figur des homo sacer einführt. Die ursprüngliche Grundlosigkeit werde zur Gemeinschaftsbildung durch Ausschluss überdeckt: „Was aus

¹⁹ Vgl. auch: „Sind der Brustkrebs der Diva oder der Tod Ayrton Sennas öffentliche oder private Ereignisse? Und wie den Körper des Pornostars berühren, an dem kein Zentimeter nicht öffentlich ist? Und doch, von dieser Zone der Indifferenz, in der die menschlichen Erfahrung verschleudert werden, müssen wir heute ausgehen.“ (Agamben 2006, 104)

²⁰ Agamben selbst betont die Nähe zwischen Foucaults Dispositiv und Heideggers Ge-Stell: „Wenn Heidegger in *Die Technik und die Kehre* schreibt, daß ‚Ge-stell‘ gemeinhin ‚Gerät‘ bedeutet, er unter diesem Terminus jedoch ‚das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d.h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise das Bestellen zu entbergen‘ versteht, wird die Nähe dieses Terminus zu [...] den Dispositiven von Foucault evident.“ (Agamben 2008, 24)

der Gemeinschaft ausgeschlossen wird, ist in Wirklichkeit das, worauf das gesamte Leben der Gemeinschaft fußt und das von dieser als unvordenkliches, gleichwohl denkwürdiges Vergangenes in sich aufgenommen wird.“ (Agamben 2007, 169f.)

Die einfach nicht glücken-wollende Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem wird für Agamben zu einer fatalen Logik, die sowohl der ‚westlichen‘ Politik, wie auch dem metaphysischen Denken insgesamt eingeschriebenen sei und deren verborgene Struktur die Welt der Lager produziert. Die Integration in ein politisches System oder die Subsumtion unter Allgemeinbegriffe fasst Agamben in Rückgriff auf Carl Schmitt als Ausnahmezustand, als „originäre Struktur, in der sich das Gesetz auf das Leben bezieht und es durch die eigene Aufhebung in sich einschließt.“ (Agamben 2002, 39) Diese Logik werde notwendig zur Regel und das nackte Leben sei „inzwischen überall die vorherrschende Lebensform“ (Agamben 2006, 15). Entsprechend ist auch das Lager die Matrix der Politik und wir „alle virtuell *homines sacri*“ (Agamben 2002, 124) Die von Ingo Elbe an der postmodernen wie postkolonialen Theorie kritisierte „begriffliche [...] Einebnung des Antisemitismus“ sowie die „Relativierung des Holocaust“ (Elbe 2024, 10f.) ist hierbei kein zufälliger Skandal, sondern notwendiges Resultat von Agambens Metaphysik-Kritik. Wie schon bei Heidegger, dem als Wirkung des Ge-Stells „Fabrikation von Leichen und motorisierte Ernährungsindustrie „das Selbe“ (GA 79, 27) werden, erzeugen für Agamben die Dispositive der Biomacht „die Möglichkeit das Leben sowohl zu schützen wie auch seinen Holocaust zu autorisieren.“ (Agamben 2002, 13) Die Auflösung oder Dekonstruktion von Unterscheidungskriterien ist keineswegs Symptom einer analytischen Ungenauigkeit, sondern konstitutiver Bestandteil der ‚Kritik‘ des bisherigen d.h. modernen Denkens. Seine Figuren (*homo sacer*, Muselmann, Ausnahmezustand oder Konzentrationslager) hätten, wie er selbst auf Kritik antwortet, die Funktion „einen historischen Problemkontext zu konstituieren und in seiner Gesamtheit verstehbar zu machen“ (Agamben 2009, 11). Dabei bezögen sie sich nicht „auf das kognitive Verhältnis zwischen einem Subjekt und einem Objekt, sondern auf das Sein.“ (Agamben 2009, 38) Damit verlegt Agamben den Holocaust wie bereits Heidegger in die Seynsgeschichte. Was Di Cesare in Hinblick auf Heidegger formulierte, kann folglich auf Agamben übertragen werden: „Wenn erst einmal das Ge-stell entdeckt ist, erweist sich die Vernichtung philosophisch als irrelevant.“ (Di Cesare 2016, 291) Agambens sehr konsequente Zuspitzung postmodernen Denkens verdeutlicht, dass anders als im modernen Denken nicht mehr Gesellschaft als Lebens-, (Re-) Produktions- und Funktionszusammenhang den Zielpunkt der Kritik bildet. Vielmehr soll eine ‚tieferer‘ Dimension ins Blickfeld treten, die durch den

Begriff der Gesellschaft, die für Agamben sowieso nichts anderes als ein bloßer oder nackter Funktionszusammenhang wäre, verdeckt wird: Das Sein, aus dem heraus, also aus der Erfahrung dessen Bezirks oder inmitten seines brennenden Ge-Stells, erst eine Kritik an den zur endlosen Leere gewordenen Verhältnissen möglich werde. Wo Widersprüche nicht mehr über sich hinausweisen, soll sich jeglicher Differenzierung im Bestehenden als Restbestand des modernen Denkens entledigt werden. So Agamben:

Die ‚Bildwerdung‘ des Kapitals ist nur die letzte Metamorphose der Ware, in der der Tauschwert den Gebrauchswert schon gänzlich zum Verschwinden gebracht hat und nach der Fälschung der gesamten gesellschaftlichen Produktion sich nun einem Status absoluter und verantwortungsloser Herrschaft über das gesamte Leben annähern kann. Der Kristallpalast im Hyde Park, wo die Ware ihr Geheimnis erstmals unverhüllt zur Schau stellt, ist in diesem Sinne eine Prophezeiung des Spektakels oder vielmehr der Alptraum, in dem das 19. das 20. Jahrhundert vorgeträumt hat. Aus diesem Alptraum aufzuwachen ist die erste Aufgabe, die sich die Situationisten stellen. (Agamben 2006, 67f.)

Das Aufwachen aus diesem Alptraum, der Ausweg aus der Situation, der mit Mitteln des Kritikverständnisses der Moderne kaum möglich ist, soll für Agamben gerade durch die von ihm beschriebene Indifferenz des KZs gelingen. In der Figur des homo sacer, des Muselmanns, der im Lager so zugerichtet wurde, dass er zwischen dem Biss der Kälte und der Grausamkeit der SS nicht mehr unterscheiden könne, erblickt Agamben das Rettende. Denn dieser bewege sich in einer Zone der absoluten Ununterscheidbarkeit von Faktum und Recht, Leben und Norm, Natur und Politik. „Gerade deswegen scheint der Aufseher ihm gegenüber bisweilen plötzlich machtlos zu sein, wie wenn er für einen Augenblick zweifeln würde, ob das Verhalten des Muselmannes – der nicht zwischen Kälte und einem Befehl unterscheidet – nicht eine unerhörte Form von Widerstand sei.“ (Agamben 2009, 194)

Agamben erklärt damit aber kaum den Muselmann zum revolutionären Subjekt, zum neuen Verdammten dieser Erde, sondern bebildert nur seine auf Heidegger abgestellte Rebellion. Anders als bei Baudrillard soll nicht der Tod das System aus den Angeln heben, sondern die von der Souveränität selbst hergestellte Ununterscheidbarkeit von Leben und Tod ist es, die am Ende eben dieser ihre Grundlage nehmen kann, oder anders: Erst mit der völligen Entleerung aller Begriffe, mit der völligen Entfremdung, scheint am Ende der Moderne ihr wahres Ende auf. „Die heutige Politik ist das verheerende *experimentum linguae*, das auf dem ganzen

Planeten Traditionen und Bekenntnisse, Ideologien und Religionen, Identitäten und Gemeinschaften zerstückt und entleert.“ (Agamben 2006, 75) Was in den Begriffen Heideggers eine Folge des modernen Weltbezugs, des *Ge-Stells*, der Technik ist, wird in postmoderner Übersetzung Folge des *Dispositivs*. Wie schon bei Heidegger soll aber, die durch das *Ge-Stell* verursachte, Entfremdung nicht durch eine Flucht zurück in die Vormoderne kuriert werden, sondern, durch Offenheit gegenüber dem ‚Ereignis‘ oder dem Spektakel, der Weg zum anderen Anfang freigelegt werden:

Nur die es schaffen werden, es bis zum letzten zu vollenden, ohne dabei zuzulassen, dass im Spektakel das Offenbarende im Nicht, das es offenbart, verhüllt bleibt – allein diese werden, indem sie die Sprache selbst zur Sprache bringen, die ersten Bürger einer Gemeinschaft ohne Grundvoraussetzung und ohne Staat sein. (Ebd.)

In verschiedenen Weisen geht es Agamben immer um Formen, die von allem Inhalt, von jeglicher Bestimmung befreit wären. Um die entleerte, zur *einen* Mitteilbarkeit gewordene Sprache, um die „anarchische Geschichtlichkeit [...] *als solche*“ (Agamben 2006, 97), um das sich jeder „äußerlichen Entscheidung“ (Agamben 2002, 162) entziehende Dasein Heideggers. Dieses Dasein ist entsprechend nicht mehr das ‚völkische‘ Dasein der Deutschen, welches Heidegger adressierte, sondern eben jene kommende Gemeinschaft. Es bildet vielmehr die „Avantgarde ihres Volkes“ (Agamben 2006, 30), die in den postmodernen Verhältnissen eben jenen Angriff auf den Subjektstatus zu verkörpern scheinen, den Heidegger nur im ‚Volksgenossen‘ ausmachen konnte oder wollte. Heideggers Kategorien, wie Dasein, In-der-Welt-Sein oder *Ἀλήθεια* (*Alétheia*) sind, wie Agamben treffend zusammenfasst, durch einen „Abgrund [...] von der husserlschen Intentionalität, aus der sie hervorgehen“ (Agamben 2006, 93) getrennt. Nicht zufällig erblickt Agamben im von Benjamin im Trauerspielbuch betonten „Ausfall aller Eschatologie“ (Benjamin 1974a, 259), die ‚eigentliche‘ Eschatologie der (Post-)Moderne. Indem er sich in die Tradition des Benjamin’schen Denkens stellt, verdreht er die von Benjamin als Problem herausgestellte Totalität der Immanenz und Permanenz des Ausnahmezustands (vgl. Benjamin 1974b, 697) zum Rettenden. „Eine solche ‚weiße Eschatologie‘, die die Erde nicht in ein erlöstes Jenseits führt, sondern einem absolut leeren Himmel ausliefert, formt also den Ausnahmezustand des Barock als Katastrophe“ (Agamben 2006, 69): Ein Ausnahmezustand, der in der Gegenwart „eine Zone der absoluten Unbestimmtheit“ bildet, in der „Rechtsordnung und kreatürliche Sphäre in ein und dieselbe Katastrophe verwickelt sind“ (ebd.) und dessen gemeinsamer Abgrund (das

,Offenbarende im Nicht') zur notwendigen Bedingung der kommenden Gemeinschaft wird.

Während Derrida, auch im Geiste Benjamins, die Trauerarbeit der Erinnerung ins Zentrum seiner philosophische Methode rückt und in der Dekonstruktion noch die Rudimente der modernen Befreiungsperspektive retten zu wollen scheint, um das postmoderne Kontinuum aufzusprengen,²¹ lässt sich die Befreiung bei Agamben als „subjektive[...] Entsubjektivierung“ (Rotermundt 1980, 102) verstehen, die jedoch nur noch in der restlosen Überwindung der Metaphysik, in der Dekonstruktion oder Destruktion aller Erinnerungen an die Versprechen der Moderne und Residuen ihrer materiellen Basis gefunden werden kann. Damit sucht der politische Existentialismus Agambens die „Aufhebung der Entfremdung in der Entfremdung“ (Rotermundt 1980, 74) – in jenem Punkt, wo Entfremdung als solche weder kritisierbar noch wahrnehmbar ist.

Agambens Ausführungen können als konsequente Radikalisierung eines postmodernen Bewusstseins gelten, das sich nach dem Ende sehnt und dem sich vielfach, ganz im Geiste Heideggers, die Welt nicht allein als verzehrende Katastrophe, sondern diese auch als das Rettende offenbart: als einen permanenten Entscheidungskampf, der zur Aufhebung von Subjektivität und zur Eingliederung ins Allgemeine, zum Sprung in den Abgrund nötigt. Dass nun in einer solchen Gemengelage der modern-metaphysische Antisemitismus, der noch Heideggers Seinsdenken strukturierte, zwar nicht mehr ‚zeitgemäß‘, aber unheimlich am Werke ist, mag in dieser Justierung deutlich werden. Wenn nun aus der seynsgeschichtlichen Kritik der Postmoderne antizionistische Konsequenzen gezogen werden, steht dies auch in Verbindung einer Vergegenwärtigung dieses Unzeitgemäßen. Bildet das ‚Jüdische‘ als ontologische Figur in einer ‚philosemitischen‘ Aneignung nun, mit und gegen Heidegger, *qua* seiner diasporischen, also ‚entwurzelten Seinsweise‘ die subversive Figur der Seynsgeschichte, die den rettenden ‚anderen‘ Anfang herbeiführen

²¹ Darauf, dass die Erinnerungsarbeit im Postmodernismus dazu droht seltsam umzuschlagen, hat Chaouat (2024, 41–49) mit dem Begriff „Holocaust-Trauerspiel“ hingewiesen: „[S]o beruhe die Metaphysik der Erinnerung an den Holocaust in Europa auf dem doppelten Körper des Juden (dem ‚anbetungswürdigen Körper des Opfers‘ und dem fleischlich, organischen Körper der realen Juden und Israelis)“. Dementsprechend spricht Chaouat von „postmoderner Holocaust-Melancholie“. „[Sie] basiert auf einem bestimmten metaphorischen Verständnis des Juden, wie es bedeutende französische Denker wie Maurice Blanchot, Jacques Derrida und Jean-François Lyotard befördert haben [...]. Sie gipfelt in Blanchots ‚Konversion‘ zu einem imaginärem Judentum. Dieses ausgedachte Judentum [...] ist nichts weiter als eine Idealisierung der Juden als Träger der Revolution [...], der Revolution, die immer erst noch kommen soll, wie das Gelobte Land, der Messias“ und zeichnet sich durch eine doppelte Obsession aus: „der Idealisierung des Juden als Opfer und der Dämonisierung des Juden als Herr seines eigenen Schicksals (nämlich der politischen Souveränität der Juden).“

könnte, erscheint das zionistische ‚Jüdische‘ hingegen als dessen Gefahr, das ‚Fremde im Eigenen‘ und als Modus einer Moderne, die sich verzweifelt am Leben erhält. Liegt es für die ‚Condition (post-)moderne‘ im Diasporischen beschlossen, dass es die Welt entwurzelt und *verwüstet*, bildet es zugleich die reale Möglichkeit der Aufhebung aller Differenzen und Bestimmungen – der Unterwanderung von ‚Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit‘, hinzu der gewünschten allumfassenden Indifferenz: dem Agamben’schen ‚Nicht‘. Dass die theoretische und praktische De(kon)struktion Israels auch eine Konsequenz seines Denkens ist, verdeutlichte Agamben bereits früh, als er begrüßte, dass das Territorium des Staates Israels durch eine „Art Niemandsland“ mit „vierhundertfünfzig vom Staat Israel abgescho-bene[n] Palästinenser[n] [...] perforiert“ (Agamben 2006, 30) werde. Nach dem 7. Oktober ergänzte er nur, dass der Zionismus „[i]n its fundamental denial of exile and diaspora in favor of a nation-state [...] betrayed the very essence of Judaism [...]“. But this may mean that Judaism, which had not died at Auschwitz, perhaps meets its end today.“ (Agamben 2024) Der Antizionismus als Konsequenz der Vergegenwärtigung des Seinsdenkens Heideggers ist dabei auch Resultat der Anpassung seiner Philosophie an eine (Post-) Moderne, die weiterhin auf das Ende harrt. Ob nun „der dekonstruktivistische, postheideggerianische Antizionismus eine neue Form des Antijudaismus [...], ein Wiederaufleben der Gnosis in der Postmoderne“ (Chaouat 2024, 145), bilde, sei dahingestellt. Was entscheidend zu sein scheint ist, dass es in postmoderner Kritik weniger um realgeschichtliches Geschehen und komplexe Problemzusammenhänge geht, als um seynsgeschichtliche Ereignisse, als deren Träger ontologische Figuren fungieren. Das Dasein Heideggers, was zwischenzeitlich durch die von Chaouat kritisierte Praxis des ‚Jewsplittings‘ (Chaouat 2024, 127ff.), als vermeintlich ‚Jüdisches‘ angeeignet wurde, findet heute seine seynsgeschichtliche Bestimmung in den scheinbar letzten Vorposten des Widerstands gegen die sich verewigenden Verhältnisse. So werden die Palästinenser:Innen als Erben des ‚wahren Jüdischen‘ (das ‚Diasporische‘) umgedeutet und im Kampf gegen die Moderne(-Metaphysik), droht dieselbe schnell mit dem vermeintlich ‚falschen Jüdischen‘ identifiziert zu werden. Dies träfe nun aber den Namen Zionismus.²²

²² Nachdrücklich zeigt sich dies an einem Sammelband, der im Jahre 2013 unter dem Titel *Deconstructing Zionism: A Critique of Political Metaphysics* (Vattimo & Marder 2013) von Gianni Vattimo und Michael Marder herausgegeben wurde. Jacques Derrida gewidmet und durch Beiträge von Judith Butler und Slavoj Žižek ‚geadelt‘, scheint der Band nun vollends den Geist Heideggers explizit zu machen, der immer schon die postmoderne Theoriebildung heimgesucht hat und den, wie Chaouat meint, „Blanchot, Levinas und Derrida so behutsam im Zaum gehalten haben“ (Chaouat 2024, 124).

Dass man allerdings, um Heidegger zu folgen kaum auf ein intensives Studium seiner Begriffe verwiesen ist, zeigt der gegenwärtige postmoderne Kampf gegen Israel. Dieser übt sich an der Destruktion letzter Unterscheidungen und Urteilsfähigkeit und trägt dabei die letzten Restbestände der Moderne samt ihren Vorstellungen von Befreiung ab. ‚Palestine will set us free‘, ein gängiger Slogan der ‚propalästinensischen‘ Szene, ist Vergegenwärtigung des Denken Heideggers, seine postmoderne Aktualität. „In einer dramatischen Eschatologie, in der das Seyn auf dem Spiel steht“, erscheint nun Israel als Figuration des „Ende[s], das nicht enden will“ (Di Cesare 2016, 136): Das ‚letzte Überbleibsel‘ der Moderne und Metaphysik der ‚Präsenz‘, das Ärgernis das überwunden respektive vernichtet werden muss – Palästina hingegen, der Name für die reale *Différance*, die das Erlösende bringt. Damit die Nacht uns verzehre und ein anderer Morgen kommen möge.

Literatur

- Adorno, Theodor W. und Horkheimer, Max. 2003. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In *Gesammelte Schriften*, Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 2003. *Negative Dialektik*. In. *Gesammelte Schriften*, Bd. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio. 1998. *Bartleby oder die Kontingenz. Die absolute Immanenz*. Berlin: Merve.
- Agamben, Giorgio. 2002. *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio. 2006. *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, 2. Auflage. Zürich, Berlin: Diaphanes.
- Agamben, Giorgio. 2007. *Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Agamben, Giorgio. 2008. *Was ist ein Dispositiv?* Zürich, Berlin: Diaphanes.
- Agamben, Giorgio. 2009. *Signatura rerum. Zur Methode*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio. 2014. *Ausnahmezustand. Homo sacer III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio. 2024. „End of Judaism“. In *Autonomies.org* <https://autonomies.org/2024/10/giorgio-agamben-the-end-of-judaism/> [Zuletzt abgerufen am 30.12.2025]
-

- Agamben, Giorgio. 2025. *Wenn das Haus brennt. Vom Dialekt des Denkens*. Berlin: Merve.
- Angehrn, Emil. 2013. „Kritik der Metaphysik. Heideggers Auseinandersetzung mit der abendländischen Tradition“. In *Heidegger-Handbuch. Leben–Werk–Wirkung*, herausgegeben von Dieter Thomä, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, 225–236. Stuttgart: Springer.
- Baier, Lothar. 1988. *Zeichen und Wunder. Kritiken und Essays*. Berlin: Edition Tiamat.
- Baudrillard, Jean. 1991. *Der symbolische Tausch und der Tod*. München: Matthes & Seitz.
- Benjamin, Walter. 1974a. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In *Gesammelte Schriften*, Bd I.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter. 1974b. „Über den Begriff der Geschichte“. In *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter. 1991. „Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows“. In *Gesammelte Schriften*, Bd. II.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Breuer, Stefan. 1977. *Die Krise der Revolutionstheorie. Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse*. Frankfurt am Main: Syndikat.
- Breuer, Stefan. 1985. *Aspekte totaler Vergesellschaftung*. Freiburg: ça ira.
- Chaouat, Bruno. 2024. *Ist Theorie gut für die Juden? Das fatale Erbe französischen Denkens*. Berlin: Edition Tiamat.
- Derrida, Jacques. 1983. *Grammatologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques. 2004. *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Di Cesare, Donatella. 2016. *Heidegger, die Juden, die Shoa*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Elbe, Ingo. 2024. Antisemitismus und Postkoloniale Theorie. Der ‚Progressive‘ Angriff auf Israel, Judentum und Holocausterinnerung. Berlin: Edition Tiamat.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1980. *Phänomenologie des Geistes*. In *Gesammelte Werke*, Bd. 9. Hamburg: Meiner.
- Heidegger, Martin. 1975ff. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (=GA).
- Heidegger, Martin. 1976. „Nur noch ein Gott kann uns retten“. *Der Spiegel* 23/1976.
- Heinrich, Klaus. 2023. *ursprung in actu. Zur Rekultifizierung des Denkens in Martin Heideggers ‚Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)‘*. Freiburg: ça ira.

-
- Jaumann, Herbert 1975: *Die deutsche Barockliteratur. Wertung – Umwertung. Eine wertungsgeschichtliche Studie in systematischer Absicht*. Bonn: Bouvier.
- Kellerer, Sidonie. 2013. *Zerrissene Moderne. Descartes bei den Neukantianern, Husserl und Heidegger*. Konstanz: Wallstein.
- Klein, Tobias. 2026a. „In Gespenster-schweren Nächten‘. Benjamin und das Trauerspiel der Moderne“. In *tba: Im Erscheinen*.
- Klein, Tobias. 2026b. „Korrespondenzen. ‚Hölderlin und das Problem der Naturgeschichte‘. *Bildbruch* 9: Im Erscheinen.
- Krahl, Hans-Jürgen. 1977. „Angaben zur Person“. In: *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution*. Frankfurt am Main: Neue Kritik.
- Kreuzer, Johann. 2004. „Adornos und Heideggers Hölderlin“. In *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, herausgegeben von Wolfram Ette, 363–393. Freiburg, München: Alber.
- Kondylis, Panajotis. 1991. *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne*. Weinheim: VCA.
- Lämmel, Niklas. 2025. „Von den ‚Grenzen der Aufklärung‘ zur ‚Selbstbesinnung‘ des Geistes. Zum Verhältnis von Antisemitismustheorie und Erkenntniskritik bei Theodor W. Adorno“. *Zeitschrift für kritische Theorie*, 60/61: 130–144.
- Liska, Vivian. 2021. *Prekäres Erbe. Deutsch-jüdisches Denken und sein Fortleben*. Göttingen: Wallstein.
- Löwith, Karl. 2022: „Heidegger – Denker in dürftiger Zeit“. In *Sämtliche Schriften*, Bd. 8. Berlin, Heidelberg: J.B. Metzler.
- Lukács, Georg 2009. *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Bielefeld: Aisthesis.
- Lyotard, Jean-François. 2015. *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Wien: Passagen.
- Marcuse, Herbert. 2004. *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*. In: *Herbert Marcuse Schriften*, Bd. 4. Springer: Klampen.
- Marcuse, Herbert. 1977. „Enttäuschung“. In *Erinnerung an Martin Heidegger*, herausgegeben von Günther Neske, 162–172. Pfullingen: Klett-Cotta.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Die fröhlichen Wissenschaften*. Berlin, Boston: dtv.
- Pohrt, Wolfgang. 1980. „Manson-Family und Revolution. Ein Beitrag zur Diskussion um ‚Emanzipation in der Gruppe‘“. In: *Ausverkauf. Von der Endlösung zu ihrer Alternative. Pamphlete und Essays*. Berlin: Edition Tiamat.

- Pohrt, Wolfgang. 2001. *Theorie des Gebrauchswerts. Über die Vergänglichkeit der historischen Voraussetzungen, unter denen allein das Kapital Gebrauchswert setzt*. Berlin: Edition Tiamat.
- Pöggeler, Otto. 1999. *Heidegger in seiner Zeit*. München: Brill.
- Rabinbach, Anson. 1999. „Warum sind die Juden geopfert worden?“ Die Rolle des Antisemitismus in der ‚Dialektik der Aufklärung‘. In *Bruchlinien. Tendenzen der Holocaustforschung*, herausgegeben von Gertrud Koch, 125–146. Köln: Böhlau.
- Rastier, François. 2017. *Schiffbruch eines Propheten. Heidegger heute*. Berlin: Neofelis.
- Rentsch, Thomas. 1989. *Heidegger: Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung*. München: Piper.
- Rickermann, Jan. 2022. „Geschichtlichkeit und Revolution. Herbert Marcuses Kritik des Politischen Existenzialismus“. In *Subjekt und Befreiung. Beiträge zur kritischen Theorie*. Berlin: Verbrecher.
- Rotermundt, Rainer. 1980. *Verkehrte Utopien. Nationalsozialismus. Neonazismus. Neue Barbarei*. Frankfurt am Main: Neue Kritik.
- Schauer, Alexandra. 2023. *Mensch ohne Welt. Eine Soziologie spätmoderner Vergesellschaftung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Stapelfeldt, Gerhard. 2009. *Das Problem des Anfangs in der Kritik der Politischen Ökonomie von Karl Marx. Zum Verhältnis von Arbeitsbegriff und Dialektik*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač.
- Spekker, Matthias. 2020. „ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär“. Wahrheit in Marx' wissenschaftlicher Gesellschaftskritik“. In: *Wahrheit und Revolution. Studien zur Grundproblematik der Marx'schen Gesellschaftskritik*, herausgegeben von Matthias Bohlender, Anna-Sophie Schönfelder und Matthias Spekker, 25–76. Bielefeld: transcript.
- Spengler, Oswald. 1998: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München: C.H. Beck.
- Thomä, Dieter. 2013. „Einleitung des Herausgebers zur zweiten Auflage“. In *Heidegger-Handbuch. Leben–Werk–Wirkung*, herausgegeben von Dieter Thomä, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, XI–XX. Stuttgart: Springer.
- Vattimo, Gianni. 1992. „Heideggers Verwindung der Moderne.“ In: *Martin Heidegger. Denker der Post-Metaphysik*, herausgegeben von Frank Werner Veauthier, 49–66. Heidelberg: Winter.
- Vattimo, Gianni und Michael Marder, Hrsg. 2013. *Deconstructing Zionism. A Critique of Political Metaphysics*. London: Bloomsbury.

-
- Wrathall, Mark A. 2013. „Seinsgeschichte“. In *Heidegger-Handbuch. Leben–Werk–Wirkung*, herausgegeben von Dieter Thomä, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, 328–334. Stuttgart: Springer.

