

phenomena

ONE HUNDRED
PER CENT

Phainomena XXVI, 102-103, November 2017

One hundred per cent

- 5 Michael Marder
Revolutionary Categories
- 19 Andrzej Gniazdowski
The Anthropology of Sovietisation. Leszek Kołakowski and Czesław Miłosz about the Roads to Mental Captivity
- 31 Babette Babich
Auf dem Weg zur Großen Politik. „Der europäische Mensch und die Vernichtung der Nationen“
- 51 Virgilio Cesarone
Revolution und seinsgeschichtliches Denken
- 63 Jesús Adrián Escudero
Eigentlichkeit and Agency in Sein und Zeit
- 79 Trong Hieu Truong
Differenz und Revolution
- 95 Victor Molchanov
History and Space. Destruction of Temporal Historicity
- 115 Cathrin Nielsen
Verwandte des Lebens. „Inklusion“ nach Fink
- 131 James Mensch
Social Change and Embodiment
- 141 Massimo De Carolis
The Neoliberal (Counter)Revolution: Its Parabola and Decline
- 153 Lubica Učník
Neoliberalism and Jan Patočka on Supercivilization and Education
- 177 Urszula Zbrzeźniak
Equality and Emancipation in Education and Politics
- 191 **Report**
Andrej Božič
Hospitable Dwelling
- 197 Abstracts/Povzetki
- 213 Addresses of Contributors
- 217 Instructions for Authors

ONE HUNDRED PER CENT

Ljubljana, 2017

REVOLUTION UND SEINSGESCHICHTLICHES DENKEN

Was bedeutet Revolution von einem seinsgeschichtlichen Gesichtspunkt her? Auf diese Frage möchte mein Beitrag versuchen zu antworten, aber es ist mir sehr wohl bewusst, dass die Antwort nur umrissen und fragmentarisch sein wird. Das Wort „Revolution“ taucht selten im heideggerschen Lexikon auf, trotzdem glaube ich nicht, dass mein Ansatz ohne Berechtigung ist, denn Heidegger selbst interpretiert die Vorkommnisse der ersten Hälfte des XX. Jahrhunderts durch ein Revolutionskonzept, das gewiss einen anderen Sinn – *ça va sans dire* – als den allgemeinen annimmt. Weiteres Ziel meines Textes ist dann, die Tragweite dieser Revolution zu untersuchen, um ihre politische Bedeutung zu verstehen, und das scheint mir heute mehr denn je besonders wichtig, nachdem mit der Veröffentlichung der sogenannten „Schwarzen Hefen“ die schon umstrittene politische Dimension Heideggers noch fragwürdiger geworden ist.

Nun hat das Wort Revolution, das in Europa vor allem aus dem französischen *révolution* widerhallt, einen lateinischen Ursprung und kommt vom Partizip Perfekt des Verb *revolvere*, das ‚umkehren‘, ‚zurückgehen‘, ‚zukehren‘ bedeutet. Das Wort zeigt also die Rückkehr einer Runde, die Bewegung, die einer Kehre folgt; das Suffix *re-* kennzeichnet einen Gegensatz, einen Kurswechsel, z.B. gegen die Rechtsordnung, oder bei Heidegger einen Wechsel des Registers in der Interpretation des Seins des Seienden.

Wenn diese Etymologie bedeutungsvoll ist, dann scheint der hermeneutische Horizont, den Heideggers Denken eröffnet hat, in der Tat revolutionär, und dies nicht nur, weil dieses Denken sich gegen die allgemeine philosophische Interpretation des Seins des Seienden wendet, d.h. gegen die Metaphysik der Subjektivität der Moderne, sondern auch weil sein Denken in dieser Kritik versucht, sich dem Ursprung der ganzen geschichtlichen Bewegung anzunähern. Außerdem vollendet sich diese revolutionäre Bewegung nicht durch eine Ersetzung eines vorherigen Gesichtspunkts, sondern vollzieht ein ständiges, beharrendes und schöpferisches Fortgehen, in einer „geistlichen Bewegung“ (Schlüsselwort in den Rektoratsjahren), die sich als Kampf bewerkstelligt.¹

52

Gegen meine Interpretation könnte man einwenden, dass Heidegger seit langem den Teilnehmern der sogenannten konservativen Revolution zugeordnet wurde,² und dass mein Vorschlag durchaus originell scheint. Aber wenn wir Ernst Noltes Definition der Revolution zustimmen – und diejenige von Bourdieu vernachlässigen, nach dem die konservative Revolution vor allem »Restauration, comme dénégation de la révolution« sei –³ können wir eine deutliche Sinnabweichung zu der Heideggers wahrnehmen. Nolte behauptet nämlich, das Wort ‚Revolution‘ deute auf den ersten Blick auf einen vernichtenden Willen, der strebt, die gegenwärtige Situation zu überwinden, so dass die Wendung „konservative Revolution“ widersinnig scheine. Trotzdem beziehe sich diese Revolutionsauffassung auf eine Reinheit, die es in der Geschichte Europas niemals gegeben hat. Deswegen manifestiere sich die konservative Revolution als Paradox: als Aufstand der Bürgerlichen gegen die Bourgeoisie, als Kritik des Marxismus, die sich aus marxistischen Interpretationen der Wirklichkeit speist, als Konservativismus, der sowohl den Liberalismus als auch den alten Konservativismus ablehne. Nun möchte ich nicht verneinen, dass in Heideggers Schriften auch die kulturelle Stimmung der Werke von

1 Das ist sehr deutlich auf den Seiten der Schwarze Heften, wo Heidegger die Verbürgerlichung des Nationalsozialismus verabscheut, als ob hätte er schon seine Ziele erreicht: »Als sei der Nationalsozialismus ein Anstrich, der allem jetzt aufgetragen wird« (HGA94, S. 133).

2 Vgl. E.Nolte, *Heidegger e la rivoluzione conservatrice*, Sugarco, Milano 1997.

3 Vgl. P.Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Les Édition de Minuit, Paris 1988, S. 30.

Spengler oder Jünger empfunden werden können,⁴ aber ohne Zweifel scheint die spekulative Tragweite des Philosophen revolutionär: Vor allem durchbricht er das höchste Paradox der konservativen Revolution, nämlich die Meinung, die lineare Zeitlichkeit der Moderne mit einem Kurswechsel zu unterbrechen. Die Interpretation der Metaphysik vom seinsgeschichtlichen Denken her kann niemals ein einfaches Zurückkehren bedeuten, sondern nimmt in Angriff, die Aufmerksamkeit auf den Anfang zu erwecken, der die Geschichte des Abendlandes gekennzeichnet hat.

Damit will ich auch nicht verneinen, dass in der Position Heideggers eine Zweideutigkeit bleibt,⁵ welche dann auch widersprüchliche Interpretationen über sein politisches engagement zulässt. Aber auch die letzten Publikationen der Gesamtausgabe zeigen, dass er in der Zeit der größten Annäherung an die nationalsozialistische Regierung mit wichtigen Unterscheidungen – zumindest konzeptuell – operierte, so dass sein Nationalsozialismus tatsächlich als ein «privater» erscheinen konnte.⁶ Ein Beispiel ist eben die personale Deutung von Revolution, die so evident in den Rektoratsjahren auftaucht und die wahrscheinlich als typisch für Heideggers Unterscheidung zwischen geistlichem und vulgären Nationalsozialismus gelten kann. Wie die Überlegungen beweisen, unterschied Heidegger bereits 1932 „seine“ von einer anderen Revolution: »die Anweisung und Bereitschaft« zu dieser letzten ist »als solche zur „Produktion“« (HGA94, S. 112). Nicht diese Revolution benötigte Deutschland, sondern eine ursprüngliche und aufgreifende Umwälzung, die auf einem notwendigen vor-bauenden Wissen gründet (Vgl. HGA94, S. 127). Diese eigentliche Revolution ist eine «»Umwälzung zum Da-sein als Erwirkung des

4 Nolte findet in diesem kulturellen Kontext Stellungnahmen, die das Judentum für den Marxismus verantwortlich machten und insgesamt die ganze jüdisch-christliche Zivilisation verurteilten (vgl. Nolte, S. 30).

5 Vgl. A.Fabris, *Heidegger: l'ambiguità della decisione tra filosofia e politica*, in A.Fabris (Hg), *Metafisica e antisemitismo – I Quaderni neri di Heidegger tra filosofia e politica*, ETS, Pisa 2014, S. 109–128.

6 Dieser Ausdruck, den Heidegger selbst in seiner Verteidigungsschrift erwähnt, wurde ihm als Kritik von Kulturminister Wackers ausgelegt, nachdem er die Rektoratsrede gehört hatte, die als Ergebnis eines Privatnationalsozialismus beurteilt wurde, denn darin wurden die Programmaussichten der Partei umgegangen, vor allem diejenigen, die die Theorie der Rasse betrafen (vgl. HGA16, S. 381).

Wahrheit des Seins«, schreibt Heidegger, nachdem er das Rektorat hinter sich gelassen hat (HGA94, S. 259).

Diese Umwälzung lässt mich an eine analogische Bewegung denken, die Heidegger selbst Ende der 20. Jahre skizziert hat, diejenige, die von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins führt. Ich berufe mich auf die letzte Marburger Vorlesung, in der Heidegger von einem Umschlag, μεταβολή, der Fundamentalontologie spricht, die sich in der Entfaltung der Grundlegung der Ontologie überhaupt in drei Schritten artikuliert:

Die aufweisende Begründung der inneren Möglichkeit der Seinsfrage als des Grundproblems der Metaphysik – die Interpretation des Da-seins als Zeitlichkeit; 2. die Auseinanderlegung der in der Seinsfrage beschlossenen Grundprobleme – die temporale Exposition des Seinsproblems; 3. die Entwicklung des Selbst-verständnisses dieser Problematik, ihre Aufgabe und Grenze – der Umschlag. (HGA26, S. 196)

54

Diese Bewegung der Fundamentalontologie lässt eine Metontologie auftreten, in der es sich den Boden für eine Metaphysik der Existenz (bzw. des Daseins) bereitet. Wie die Metaphysik des Daseins dank eines Umschlags der Fundamentalontologie gewonnen wird, wird die Politik „Metapolitik“ – wie die Ontologie „Metontologie“ –, eben dank eines „vor-gebauten Wissens“, d.h. demjenigen der ontologischen Differenz und der Wahrheit des Seins. Die Metaphysik des Daseins fokussiert nämlich das Geschehen der Metaphysik im Seinsverständnis des Daseins, und in diesem Sinne ist der Genitiv „des Daseins“ subjektiv und objektiv: die Metaphysik geschieht aufgrund des Seinsverständnis des Daseins und nur in diesem Seienden; aber sie hat auch das Dasein und seine Zeitlichkeit jetzt, nach dem Umschlag, im Zentrum. Ich denke, wir können derselben Spur folgen, um ein Wort als Metapolitik zu deuten, das meines Wissens ein apax bei Heidegger ist und dieses Zitat scheint diese Verflechtung zu beweisen: »Die Metaphysik des Daseins muß sich nach ihrem innersten Gefüge vertiefen und ausweiten zur Metapolitik „des“ geschichtlichen Volkes« (HGA94, S. 124). Der Genitiv muss vertieft und ausgeweitet werden, d.h. nicht nur auf das Dasein, sondern auch auf das Volk bezogen, doch darf man die Zeitlichkeit, d.h. die Geschichtlichkeit

dieses Volkes, nicht „ideologisch“ verstehen, denn die Parusie wird erlebt in der wachen Erwartung (ἀναμενεῖν) und in dem geistlichen Gewordensein (γένεσθαι).⁷

Ich gebe zu, kein Argument gegen den Einwand von Dean Komel⁸ zu haben, wonach die geistliche Revolution Heideggers (und sein »metaphysischer Antisemitismus«) noch gefährlicher als die offizielle der nationalsozialistischen Partei sei (aber wenn überhaupt, warum?); vielmehr vertrete ich die Meinung, dass die Überlegungen oder die Winke der schwarzen Hefte nicht dasselbe spekulative Gewicht der zeitgleichen Abhandlungen besitzen, wie kürzlich F.-W. von Herrmann und F. Alfieri uns gezeigt haben.⁹

Deswegen, um angemessen den Sinn dieser revolutionären seinsgeschichtlichen Einstellung zu begreifen, halte ich es sinnvoller zu versuchen, das Politische bei Heidegger vor allem aus den Werken bzw. „Wegen“ zu verstehen, die zum Zyklus der Beiträge gehören. Heidegger hat nämlich in der Einsamkeit seiner Werkstatt seine expliziteste und wahrscheinlich mühseligste Überlegung über das Politische herausgearbeitet, nämlich in der Abhandlung *Koinon – Aus der Geschichte des Seyns* (HGA69, S. 177–212), die zwischen 1939 und 1940 geschrieben wurde. In diesem Manuskript versucht Heidegger, das Wesen der Geschichte seiner Zeit vom Ereignis der Seinsgeschichte, d.h. von der Metaphysik der Subjektivität her zu interpretieren, indem er nüchtern die Grundzüge des gekämpften Kriegs und die darauffolgenden totalitären Systeme analysiert. Nur auf Grundlage einer Aufmerksamkeit auf die Situation, die der Weltkrieg eröffnet hat, lässt sich das Neuartige im Vergleich zu der Vergangenheit recht besinnen. Heidegger wirft einen seinsgeschichtlichen Blick auf die Geschichte des Jahrhunderts und findet einen wesentlichen, bzw. metaphysischen Zusammenhang zwischen Metaphysik der Subjektivität und Krieg. Worin besteht die Subjektivität? In der Ermächtigung der Macht, die sich als Machenschaft behauptet, d.h. als Wille, das Seiende aufgrund seiner

7 Den paulinischen Ursprung dieser Interpretation der Zeitlichkeit kann ich hier nur andeuten aber nicht vertiefen (vgl. HGA60).

8 Vgl. Dean Komel, *Bianco-nero e chiaro-scuro nei Quaderni neri di Heidegger*, in A. Fabris (Hg), *Metafisica e antisemitismo*, S. 78.

9 Vgl. F.-W. von Herrmann – F. Alfieri, *Martin Heidegger. La verità sui quaderni neri*, Morcelliana, Brescia 2016.

Manipulierbarkeit und seiner Kalkulierbarkeit zu erklären. Früchte der Subjektivität sind Nationalismus und Sozialismus des Volkes, aber vor allem «die grenzenlosen Kriege» (HGA69, S. 44). Heidegger liest also die verschiedenen Formen, mit denen der Krieg in den europäischen Staaten ausdekliniert wird, als Konturen einer einheitlichen seinsgeschichtlichen Figur. Die Vermutung ist üblich, eine kulturelle Epoche könnte einfach dank einer „Revolution“ überwunden werden, aber das wäre nach Heidegger eben eine vulgäre „revolutionäre“ Interpretation, die im Grunde nur als «Widerspiel» innerhalb der Machenschaft selbst auftritt; die Revolution kann erst beginnen mit der Besinnung auf die Geschichte des Seins.

56

Welchen Sinn hat also die Wendung „Totaler Krieg“? Nach einem ersten offensichtlichen Blick scheinen die Waffenkämpfe dieses totalen Kriegs Züge einer geplanten Operation zu besitzen. Aber diese Schlachten zeigen sich bei genauerer Betrachtung wie Scharmützel im Bezug zum echten Krieg, der in seinem „wie“ unentzifferbar bleibt. Schon im letzten Jahr des Ersten Weltkriegs wurde der Ausdruck Totaler Krieg verwendet, um den Zugriff des Kriegs auf alles Menschliches zu beschreiben. Aber Heidegger ist der Ansicht, eine solche Auffassung beinhalte nur zum Teil das, was wirklich geschieht. Zunächst aber ist es sinnvoll von der Bedeutung des Ausdrucks „Weltkrieg“ auszugehen. Die Welt, d.h. das Bezugsgefüge, in dem geschichtliche Entwürfe vollzogen werden, wird kriegerisch, denn «der Krieg erkämpft nicht mehr einen Friedenszustand, sondern setzt das Wesen des Friedens neu fest». Der Friede wird also «die übermächtige Beherrschung aller Kriegsmöglichkeiten und die Sicherung der Mittel ihres Vollzugs» (HGA69, S. 180–1). Unter dieser Hinsicht fallen alle Unterschiede zwischen Krieg und Friede, wie dieses lange Zitat entwickelt:

Der „totale“ Krieg schließt den Frieden ein und solcher „Friede“ schließt den „Krieg“ aus. Die Unterscheidung von Krieg und Frieden wird hinfällig, weil beide mit wachsender Aufdringlichkeit sich als gleich-gültige Erscheinungen einer „Totalität“ verraten. Die „Totalität“ des „totalen“ Krieges kann daher auch nicht als der nachträgliche Zusammenschluss des Kriegerischen und Friedlichen gelten. Hier stellt sich vielmehr dunkel ein Anderes vor die Besinnung. Das noch Ungreifliche und doch in Deutungslosen überall Sich-auf-und-ein-Drängende

ist das Schwinden des Unterschieds von Krieg und Frieden. Nichts bleibt mehr, wohin die bisher gewohnte Welt des Menschentums noch zu retten wäre, nichts bietet sich aus dem bisherigen an, was noch als ein Ziel der gewohnten Selbstsicherung des Menschen zu errichten wäre (HGA69, S. 181).¹⁰

Gerade dagegen versucht Heidegger, das Verschwinden vom Unterschied zwischen Krieg und Friede zu durchleuchten: es genügt nämlich nicht die kriegerischen Taten „politisch“ zu lesen, weil das Wesen der Politik von einem besinnlichen Ansatz zugänglich gemacht werden muss: d.h. das, was der totale Krieg offenbart, muss in der Geschichte des abendländischen Menschen situiert werden, bzw. in seinem wesentlichen Bezug zum Sein. Die Besinnung ist eben die Haltung zur Seinsgeschichte jenseits jeder historisierenden Absicht (vgl. HGA66, S. 15), und die Besinnung muss auch eine neue Auseinandersetzung mit der Politik kennzeichnen. Unter dem kriegerischen Umstand wird das Seiende ins Ungewöhnliche gedrängt, und das ereignet sich durch den Umgang damit, was gewöhnlich ist. Dieser Bezug zum Seienden erweist sich nicht als die Frucht des Kriegs, sondern der Krieg selbst manifestiert sich als die Folge dieses Zwangs, im alltäglichen Umgang gerade auf Ungewöhnliches verwiesen zu sein.

Der Schlüsselbegriff, um dieses Verschwinden des Unterschieds zwischen Frieden und Krieg zu verstehen, ist das Wort ‚Macht‘. Heidegger nennt es als den Namen des Seins des Seienden. Die Macht ist die Weise, nach der das Seiende bestimmt wird, die Macht ergreift Besitz von allem, damit ihre Abso-lutheit verstärkt wird. Die Macht ist der Grund für jeden Kriegsausbruch mit dem Ziel, die Welt zu beherrschen, d.h. Macht auszuüben. »Die Macht offenbart sich – freilich nur der zureichenden Besinnung – als Jenes, was nicht nur keine Ziele hat, sondern gegen jede Zielsetzung in der reinen Ermächtigung ihrer selbst sich behauptet« (HGA69, S. 182). Das telos-Sein der Macht an sich gliedert sich unter der Sphäre der Öffentlichkeit in einen Appell zur Mora-

10 In dieser Lektüre des totalen Kriegs als Nicht-Unterscheidung kann man auch eine Art Vorwarnung auf den späteren „kalten Krieg“ finden (vgl. P. De Vitiis, *Prospettive heideggeriane*, Morcelliana, Brescia 2006, S. 231).

lität und der Sittenverteidigung, also paradoxerweise übernimmt die Macht die Stelle der Moralität und ihre Verteidigung. Ein Beispiel dieser Haltung der Macht ist das Hüten des nationalen Charakters und der Schutz des „rassischen Bestandes“.¹¹

Noch einmal haben wir hier eine hermeneutische Aufnahme und Herausarbeitung der tiefen Ansichten Nietzsches. Einerseits stellt sich die Macht wie jenes Wort dar, das den Sinn des Seins in diesem Zeitalter aussagt, und in diesem Sinne wird auch die Mannigfaltigkeit der Weisen, in denen das Seiende verstanden wird, angekündigt. Aber die Interpretation der Macht aufgrund eines Willens (ebenso bei Nietzsche) wäre nicht nur eine Verminderung, sondern ein Irrtum: Das metaphysische Geschehen manifestiert sich als Wille, aber es ist nicht ein solcher von Grund auf. In einer anderen späteren Vorlesung sagte Heidegger seinen Studenten:

58

Politische Zustände, Wirtschaftslagen, Bevölkerungswachstum und dergleichen können die nächste Anlässe und Bezirke der neuzeitlichen Willensgeschichte sein, sie sind aber niemals ihr Grund und daher auch nicht ihr „Ziel“. (HGA51, S. 18)

Es scheint mir dann einsichtig, dass Heidegger versucht, die historischen Vorkommnisse dieser Jahre aufgrund einer meta-politischen Aufmerksamkeit zu interpretieren, d.h. aufgrund einer Überlegung über die Gründe der Moderne, die ein Sinngefüge stiften, in dem die Politik sich als die Verflechtung und die Lösung bestimmter Probleme manifestiert, deren Ursprung aber anderswo liegt. Das

11 In einem Anhang an *Koinon* spezifiziert Heidegger, dass Rasse ein Begriff ist, der die Subjektivität voraussetzt. Die Rasse findet dann Wert eben dort, wo das Sein des Seienden (auch in unausdrücklicher Weise) als Macht verstanden wird. Es gebe einen Zusammenhang zwischen der Selbstbehauptung eines Volkes und dem Biologismus, der das Leben im Kampf um die Existenz hält. Das Rassendenken scheint Heidegger ein Zeichen zu sein, das die Vollendung der Metaphysik beweist und «die Rassenpflege ist eine notwendige Maßnahme, zu der das Ende der Neuzeit drängt» (HGA69, S. 223). Nicht vom Biologismus her interpretiert also Heidegger den Rassenbegriff, sondern für ihn stammen beide aus der Seinsverlassenheit, die das Ende der Metaphysik charakterisiert. Wie diese Behauptungen mit dem vermuteten Antisemitismus Heideggers zusammenhängen, kann hier nicht behandelt werden.

Schlüsselwort um diesen Zusammenhang zu verstehen, ist das Wort Macht. Das Sich-Durchsetzen der Macht besteht in der Tilgung dessen, was die Macht selbst von Außen bedingt. In dieser Hinsicht gäbe es eine Art Erosion jedes Raums, der den Widerstandsanspruch dieser Macht ermöglichen kann. An das Recht zu appellieren, scheint leichtsinnig, da im Sinn der Macht das Recht nunmehr ein »Titel für in einer Machtverteilung gewährte Forderungen und benötigte ‚Freiheiten‘« (HGA69, S. 186) ist.¹² Aber der tiefe Grund für dieses ständige Wachsen liegt im Verständnis des Seienden als machbarem, in dem Sinne, dass es nur von seiner Produzierbarkeit aufgefasst wird. Das „wie“ des Seienden bezieht sich auf den Menschen selbst, so dass er aufgrund seiner Nutzbarkeit in eine ausgemachte Ordnung gestellt wird. Der Mensch wird „menschliches Material“, so dass der Einzelne in jedem Augenblick ersetzt werden kann.

Mit der ‚Machsamkeit‘ taucht der wesentlichen Charakter der Macht auf: aber solange man sie nur durch das Verfügen über Mittel zur Erweiterung ihrer Herrschaft ansieht, wird die Macht bloß von Außen betrachtet. In sich selbst jedoch entfaltet sich die Macht als die unbedingte Mache der Übermächtigung ihrer selbst und ihrer Machsamkeit, wie dieses Zitat erklärt:

Das Wesende dieser Mache ist die Machenschaft: das Sicheinrichten auf die Ermächtigung der Macht und die von dieser vorgerichtete weil aus der Übermächtigung vorgeforderte Machsamkeit alles Seienden (HGA69, S. 186).

Machenschaft wird von Heidegger in seinen Beiträgen die letzte Epoche genannt, wo sich die Seinsverlassenheit in der Geschichte des Seins entfaltet. Die Machenschaft wäre also die letzte der Figuren, die das Seiende in der Metaphysik annimmt, wenn das Sein sich entzieht, um nur mehr das Seiende in seinen metaphysischen Interpretationen erscheinen zu lassen.

12 Ich frage mich, ob in dieser Hinsicht sich Heidegger nicht sogar als der einzige eigentliche Gegner der totalitären Regierungssysteme versteht. Doch welche Art Gegnerschaft ist eine solche, die ausschliesslich innerhalb eines Gewissens lebt (Heidegger behielt die Mitgliedschaft an NSDAP bis zum Ende des Krieges), wenn auch in einem Gewissen eines Professors, der an der Universität doziert?

Wenn nun der begriffliche Rahmen, innerhalb dessen die kriegerischen Ereignisse verstanden werden müssen, die schicksalhafte Epoche der Metaphysik ist, dann hat der Krieg selbst, an sich gesehen, keinen Sinn mehr, sondern verweist immer auf etwas Anderes. Der Krieg wird für Heidegger fast zu einem zufälligen Ereignis innerhalb des Vorgangs, der um des weltlichen Machtbesitzes willen unter dem Schlüsselbegriff „Interesse“ geschieht. Trotzdem dürfen das Interesse und der weltliche Machtbesitz an sich nicht als Endzweck gedeutet werden, denn diese sind nur untergeordnete Zwecke zur Ermächtigung der Macht und erst aus dieser Sicht muss der systematische Zusammenhang zwischen den zwei Weltkriegen verstanden werden. Unter derselben Perspektive sind die Ereignisse und die Situationen zu lesen, die für gewöhnlich als „politisch“ verstanden werden. Aber was steckt hinter dieser Definition? Nochmals manifestiert sich die Konzeption als unzulänglich, bei der sich der wesentliche Charakter der „politischen“ Ereignisse ausschließlich unter einer „politischen“ Hinsicht demonstriert, d.h. in einem Blick, der das Verständnis weder der Menschheit noch des Seienden überhaupt in Anspruch nimmt. Heidegger deutet im Gegenteil das Politische als die Deklination der *polis*, die als der Ort gilt, der jedes Seiende als solches und auch jeden menschlichen Bezug um sich versammelt. Aus einem solchen *polis*-Denken ergibt sich also kein Unterschied zwischen einer autoritären und einer parlamentarischen staatlichen Form, denn auch in dieser letzteren wird um die Entfaltung der Macht gespielt, obwohl die Gewaltenteilung die Sittlichkeit gegenüber dem Autoritarismus garantieren müsste; wenn die grundlegende metaphysische Selbigkeit dieser beiden Verfassungen erhellt wird, so wird klar: beide politische Gestaltungen berufen sich auf ein Ideal, das man in der Öffentlichkeit gelten lässt, d.h. dass die Macht „dem Volke“ zugeteilt wird. Nun besteht der Betrug nach Heidegger eben darin, dass keine staatliche Form ihre Macht teilen kann, weil die Macht ihrem Wesen nach niemandem gehört. Diejenigen, die glauben, Besitzer der Macht zu sein, sind nämlich nur ihre Funktionäre und mit ihnen kündigt sich eine verborgene Machthabe an.

Die Verschleierung der eigentlichen Machthabe in der Ermächtigung der Macht ist daher erst dort anzutreffen, wo die Machtentfaltung nicht mehr nur politischen, sondern unmittelbar metaphysischen

Charakter hat, im Despotismus und in der Diktatur. [...] Ja „Despoten“ und „Diktatoren“ können am wenigsten die Machthaber sein, [...] denn die Ermächtigung fordert ein Zwiefaches. Einmal die im voraus jede Ausnahme unterbindende Sammlung aller Machtverfügung auf eine machtmäßig diese Verfügung in der möglichen Steigerung haltende Einheit. Das sagt: die Machthaberschaft muss aus sich selbst die Möglichkeit der Übermächtigung immer neu entfalten. Diese Möglichkeit aber untergräbt die Diktatur, weil sie die Erstarrung in einer Machstufe mit sich bringt und sich von Offenen des Unbedingten selbst ausschließt. (HGA69, S. 190).

Wie aus dem Gesagten deutlich wird, sind alle Gewaltformen nur eine Deklination dieser Ermächtigung der Macht, die diese verschiedenen Gestaltungen in eine Art metaphysischer Einförmigkeit stellt. Eben auf dieser Einförmigkeit baut sich ein Phänomen des Politischen auf, das „revolutionär“ im Vergleich mit den anderen staatlichen Formen erscheint: nämlich der Kommunismus. Doch wäre es oberflächlich, die Rede vom kommunistischen Aufstieg als „historisches“ und kontingentes Vorkommnis zu betrachten, ohne ihn an seine metaphysische Herkunft zu binden. So müssen alle revolutionären Ansprüche des Kommunismus (Verstaatlichung von Industrien und Banken, Beseitigung der Klassenunterschiede und Befreiung des Proletariats) auf eine ontologische Auffassung zurückgeführt werden, die erst seine Wirklichkeit bestimmt.

Wenn schließlich Heideggers Denken über das Politische als revolutionär beurteilt werden kann, dann ist es ohne Zweifel wirkungslos. Für eine solche Haltung scheint die eigentliche Revolution nur die geistige zu sein, d.h. diejenige, die zum Herzen gehört. Noch einmal kann uns vielleicht ein Bezug auf die Paulus-Briefe, auf das $\acute{\omega}\varsigma\ \mu\eta$, das als ob, die klärende Richtung geben, um diesen begrifflichen und revolutionären Horizont, bzw. diese Stimmung zu verstehen: metapolitisch die Welt zu verstehen bedeutet, der Verrücktheit dieser Welt nicht anzugehören. Aber die wesentliche Frage bleibt von einer seinsgeschichtlichen Einstellung nicht einmal berührt: unde malum?

Zitierte Bibliographie aus der Gesamtausgabe Martin Heideggers bei V. Klostermann Verlag:

HGA16: Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken [1945], in Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges [1919–1976], herausgegeben von H. Heidegger, 2000.

HGA26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, herausgegeben von K. Held, 1978.

HGA51: Grundbegriffe, herausgegeben von P. Jaeger, 1991.

HGA60: Phänomenologie des religiösen Lebens, herausgegeben von M. Jung/T. Regehly und C. Strube, 1995.

HGA66: Besinnung, herausgegeben von W.-F. von Herrmann, 1997.

HGA69: Die Geschichte des Seins (1938/40), herausgegeben von P. Trawny, 1998.

HGA94: Überlegungen II-IV (Scharze Hefte 1931–1938), herausgegeben von P. Trawny, 2014.

v jedru predstavlja način, na katerega bi se Nietzsche nemara spoprijel z vprašanjem brexita: »welche [nämlich] ja doch nur als Furcht der anderen Staaten vor dem neuen Coloss und als dem Auslande abgerungene Begünstigung der nationalen Handels- und Verkehrs-Wohlfahrt zu Tage tritt.« (MA §481) Po Nietzscheju, ki se je znal osredotočiti na omenjeno napolilo v povezavi s pravičnostjo in kriminalnim vedênjem nasilnih instinktov, smo potemtakem komajda stopili onkraj Platonovega Sokrata, ki na začetku *Države* pravi, da zahteve po užitku in razkošju lahko vodijo edinole k vojni, tako da na račun bližnjika posegajo vanj, da bi si enako udobje zagotovile za vselej.

Ključne besede: Nietzsche, velika politika, Evropa, nacija, Platon.

200

Virgilio Cesarone

Revolution and the Thinking of the History of Being

Phainomena XXVI/102-103 (2017), 51–62

The paper intends to address the question of the relationship between revolution and the thinking of the history of Being. Was Martin Heidegger a philosopher of revolution? This essay seeks to show, how revolution may be understood in Heidegger's works: not as a return to origins, but as a change of sight, which proceeds endlessly. In this way, the concept of politics receives a new sense, a meta-political sense, because the roots of political events (of war, too) do not have a political origin, or rather an ontological one.

Keywords: revolution, history of Being, metapolitics, power, war.

Virgilio Cesarone

Revolucija in bitnozgodovinsko mišljenje

Phainomena XXVI/102-103 (2017), 51–62

Članek obravnava vprašanje razmerja med revolucijo in mišljenje zgodovine biti. Je bil Martin Heidegger filozof revolucije? Esej skuša pokazati, na kakšen

način lahko razumemo revolucijo v Heideggrovih delih: ne kot vrnitev k izvorom, temveč kot spremembo pogleda, ki se nadaljuje v neskončnost. Tako koncept politike dobi nov, meta-političen smisel, kajti korenine političnih dogodkov (tudi vojne) nimajo političnega, temveč ontološki izvor.

Ključne besede: revolucija, zgodovina biti, metapolitika, moč, vojna.

Jesús Adrián Escudero

Eigentlichkeit and Agency in Sein und Zeit

Phainomena XXVI/102-103 (2017), 63–77

Heidegger's concept of authenticity has been analyzed from existential, ethical and political perspectives. Here, I would like to take a phenomenological approach in describing the concept of authenticity and putting it in a productive relation with the ontological dimension of agency. To be authentic means basically two interrelated things: one the one hand, to adopt a specific standpoint regarding the norms, in which we already live in; on the other hand, to assume the responsibility for these norms. Thus, I first explain the concept of authenticity from a phenomenological point of view. Secondly, I tackle the ontological character of agency. The authentic and resolute agent should be accountable for its actions and deliberations and be able to accept them as its own. Agency is not the result of an autonomous and free-floating subject, but rather an active modification of practices, in which we are already thrown.

201

Keywords: agency, authenticity, norms, responsibility, Heidegger.

Jesús Adrián Escudero

Eigentlichkeit in delovanje v Sein und Zeit

Phainomena XXVI/102-103 (2017), 63–77

Heideggrov pojem avtentičnosti (samolastnosti) je bil analiziran z eksistencialnega, etičnega in političnega vidika. Na tem mestu bi pojem avtentičnosti
