



Universiteit  
Leiden  
The Netherlands

## Rondom de vloedlijn

Blok, V.

### Citation

Blok, V. (2005, April 20). *Rondom de vloedlijn*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/2723>

Version: Corrected Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/2723>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).

# ENTLANG DER FLUTLINIE

## Philosophie und Kunst im technischen Zeitalter. Eine Konfrontation zwischen Heidegger und Jünger

Die vorliegende Studie widmet sich dem Spannungsfeld zwischen dem Dichten Ernst Jüngers und dem Denken Martin Heideggers, um auf diesem Wege die Frage nach dem 'Wesen' des *Imperialismus* zu initiieren. Zudem kann in der Auseinandersetzung mit diesem Dichten und Denken eine Antwort hierauf vorbereitet werden. Sowohl das Werk Heideggers als auch dasjenige Jüngers erweisen sich dabei als unentbehrlich, da sie beide wissen, daß die Antwort auf den Imperialismus niemals in einer *anti-imperialistischen* Position liegen kann. Was den Antimperialismus kennzeichnet, ist zum einen sein Ressentiment – seine Haltung *gegen* die Welt, wie sie *ist*. Zum anderen strebt der Antimperialismus selbst nach Macht und zeugt auf diese Weise seinerseits von Imperialismus. Wie allgegenwärtig der Imperialismus ist, zeigt sich darin, daß er sogar noch jeden Widerstand gegen sich durchzieht. Wenn ich entgegen seiner Allgegenwart dennoch die 'Unwahrheit' von ebendiesem Imperialismus vermute, dann ist diese Vermutung nur durch die Frage nach dem *Wesen* der Macht einer Prüfung zu unterziehen. Mit der philosophischen Frage nach dem Wesen der Macht wird in der vorliegenden Dissertation eine Antwort auf das *Wesen* des Imperialismus vorbereitet.

Der kritische Leser mag mit einigem Argwohn zur Kenntnis genommen haben, mit welcher Leichtigkeit ich hier einerseits vom 'Wesen' der Dinge spreche und andererseits – im Zusammenhang mit der philosophischen Wesensfrage – das Wort 'Prüfung' handhabe. Von alters her ist nämlich die Frage, ob die philosophischen Aussagen gleich denen der Wissenschaften *überprüfbar* sind. Die Philosophie fragt nicht nach den Dingen, sondern sie fragt nach dem Wesen der Dinge, welches unabhängig von der Erfahrung ist. Wenn das Wesen der Dinge aber die Grenzen der Erfahrung überschreitet, dann bleiben die philosophischen Aussagen darüber unüberprüfbar und somit sinnlos. Davon abgesehen stellt sich die Frage, worin hier überhaupt noch der Sinn des Wortes 'Wesen' liegen kann, seitdem Nietzsche das Zeitalter des *Nihilismus* evoziert hat. Der Nihilismus betrifft die Erfahrung, daß der platonische Horizont der transzendenten *Wesen* der Dinge weggewischt ist. Menschen und Dinge entlehnen ihre Bedeutung nicht länger aus dem Wesen als festes Richtmaß für alles Seiende, sondern daran, ob und in welchem Maße sie selbst Früchte abwerfen, das heißt:

arbeiten. Mit der Frage nach der Überprüfbarkeit der philosophischen Wesensfrage stoßen wir hier auf das Thema des ersten Abschnitts dieser Dissertation, das die *Unmöglichkeit der philosophischen Aussage im technischen Zeitalter* thematisiert.

## Kapitel 1

Im ersten Kapitel steht die Frage nach der Möglichkeit der Philosophie als Wissenschaft und somit die Frage nach der Art der wissenschaftlichen Forschung als solcher zentral. Soll nämlich gefragt werden können, ob die Philosophie entsprechend der Wissenschaft überprüfbar sei, dann wird erst die Art der wissenschaftlichen Überprüfung selbst zur Diskussion stehen müssen. Zuallererst wird daher nach dem *Demarkationskriterium* für die Wissenschaftlichkeit einer Aussage gefragt, also nach demjenigen Kriterium, womit sich wissenschaftliche von pseudo-wissenschaftlichen oder metaphysischen Aussagen unterscheiden lassen.

Im ersten Paragraphen wird die Art der wissenschaftlichen Überprüfbarkeit mit Hilfe der Philosophie Karl Poppers erörtert. Laut Popper besteht die Wissenschaftlichkeit einer Aussage in ihrer *Falsifizierbarkeit*. Gemäß der Theoriegeladenheit der Wahrnehmung, auf die Popper verweist, richtet sich das Demarkationskriterium für die Wissenschaftlichkeit einer Aussage nicht nur nach dem Maßstab der *Überprüfbarkeit*, also daran, inwiefern sie durch empirische Tatsachen widerlegt werden kann. *Was* überprüft wird, ist nicht länger die Wahrheit oder Unwahrheit einer Aussage, sondern schlicht ihre *Erklärungskraft* bzw. ihr pragmatischer Erfolg bei der Erklärung der Wirklichkeit. Jede wissenschaftliche Aussage ist im Grunde genommen eine Arbeitshypothese, über deren Erfolg oder Mißerfolg in der Konfrontation mit der empirischen Wirklichkeit entschieden wird. Aus der eingehenden Besprechung von Poppers Wissenschaftsphilosophie geht hervor, daß wissenschaftliche Aussagen darwinistisch gesehen genauso wie lebende Organismen zu betrachten sind. Die Wissenschaft formuliert Arbeitshypothesen, die sich – ausgesetzt der *natürlichen Selektion* – als *fittest to survive* erweisen können.

Möchte die Philosophie aber als Wissenschaft Bestand haben, dann müssen ihre Aussagen – auf welche Weise auch immer – der Forderung nach wissenschaftlicher Überprüfbarkeit genügen. Im Paragraph 2 wird nach dem wissenschaftlichen Status von Poppers eigenen Aussagen gefragt. Nach Popper macht die Philosophie nämlich keine *empirischen*, sondern *rational* überprüfbare Aussagen, und besteht ihre Aufgabe in einer

*rationalen Rekonstruktion zur Rechtfertigung* der wissenschaftlichen Methode. Hier wird deutlich, daß eine rationale Rekonstruktion selbst nicht falsifizierbar ist und demgemäß auch nicht zum wissenschaftlichen Fortschritt beitragen kann. Worin aber genau besteht nun die Rationalität der Philosophie, wenn ihre Aussagen das Demarkationskriterium für die Wissenschaftlichkeit einer Aussage nicht erfüllen? Mit anderen Worten: Wie kann die Philosophie sinnvoll sprechen, wenn ihre Aussagen nicht zum Fortschritt der Wissenschaften beitragen?

Um die Frage nach der Möglichkeit einer sinnvollen philosophischen Aussage noch schärfer zu formulieren, wende ich mich im dritten Paragraphen dem Grund dieser Problematik zu, der in Kants Gedanken liegt, daß die Aussagen der Philosophie *synthetisch a priori* seien. Durch die Frage nach der Art der Proposition selbst und der Art der synthetischen Aussagen a priori der Philosophie, zeigt sich auf der einen Seite, daß der Ausdruck *synthetisch a priori* gleich jeder wissenschaftlichen Aussage zunächst den Charakter einer Arbeitshypothese hat, deren Wissenschaftlichkeit sich erst aus dem pragmatischen Erfolg erweisen muß. Auf der anderen Seite zeigt sich, daß die synthetischen Aussagen a priori der Philosophie keinerlei Beitrag zum Fortschritt der Wissenschaften liefern.

Die Philosophie wird somit vor die Wahl gestellt, dem wissenschaftlichen Anspruch entweder gerecht zu werden oder diesen Anspruch fahren zu lassen. Wenn die Philosophie glaubt, einen Beitrag zur Wissenschaft leisten zu können, dann muß sie selbst wissenschaftlich werden. Wenn die Philosophie aber denkt, eine eigene Aufgabe zu haben – unabhängig von der Wissenschaft, dann wird sie von jedem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit Abstand nehmen müssen. Die Frage ist, ob sie dann nicht nur noch im Dunkeln herumtappt und sich so der völligen Bedeutungslosigkeit preisgibt, die jeder Konfrontation aus dem Wege geht.

## Kapitel 2

Insofern unklar ist, wo die Philosophie ihren Ort hat, steht im zweiten Kapitel die Frage nach der Möglichkeit einer *sinnvollen* philosophischen Aussage im Mittelpunkt. Hierzu wende ich mich dem Denken Heideggers zu, der behauptet, eine neue Art des philosophischen Sprechens vorzubereiten, welche die Philosophie von ihrem Status einer Superwissenschaft, die keine Wissenschaft ist, erlösen würde. Heidegger charakterisiert seine 'Methode' des

philosophischen Sprechens als ein 'Eigens Sich-einlassen in unser Verhältnis zu dem Begegnenden, in dem wir schon immer uns aufhalten' (*ZoS*: 143). Das zweite Kapitel fragt nach diesem 'Verhältnis', in dem Mensch und Wirklichkeit einander begegnen, weil Heidegger hier den einzigen Ort vermutet, an dem ein *philosophisches* Sprechen sinnvoll ist.

Die Frage nach der Möglichkeit einer sinnvollen philosophischen Konfrontation wird zuerst in §4 eingeführt, indem Heideggers Denken mit der traditionellen Metaphysik kontrastiert wird. Am Leitfaden des Denkens von Descartes wird deutlich, daß der Anstoß für das metaphysische Denken in einer Aporie bezüglich der *Identität* der Dinge gründet. Die Metaphysik trachtet danach, die jäh unterbrochene Durchlässigkeit vom 'Sein' der Dinge für das 'Denken' mit Hilfe der *ontologischen* Untersuchung ihrer Identität wiederherzustellen. Was die metaphysische Suche nach einem *Ausweg* aus der Aporie voraussetzt, ist die prinzipielle *Zugänglichkeit* von 'Sein' und 'Denken'. Die Grundverschiedenheit von der metaphysischen Tradition und dem Denken Martin Heideggers zeigt sich darin, daß jener die selbstverständliche Durchlässigkeit nicht voraussetzt, sondern eigens nach dem *empirischen* Gehalt dieser Annahme fragt.

Durch die Erörterung einer frühen Vorlesung aus den Jahren 1921/22 im fünften Paragraph wird deutlich, daß im Grunde jede wissenschaftliche oder metaphysische Untersuchung die 'theoretische Einstellung' als selbstverständlichen Zugang präjudiziert. Dabei formt die theoretische Einstellung eine sehr spezifische Art des *Zugangs* zu einem Sachgebiet, denn gerade kraft dieser Einstellung wird der 'Seinssinn' bereits im Voraus und auf unkritische Weise als höchste Gattung oder als den Objekten zugrunde liegendes Prinzip verstanden (§5 $\alpha$ ). Die Einsicht, daß die Einstellung bereits im Vorhinein bestimmt, wie der Gegenstand des Sprechens verstanden wird, deutet auf den *technischen* Charakter der theoretischen Einstellung. In §5 $\beta$  und §5 $\gamma$  zeigt sich, daß die Metaphysik nicht die Dinge, sondern das 'Sein' der Dinge auf die theoretische Einstellung hin *herstellt*, das heißt präsent und damit zur Verfügung stellt als Grund für die Durchlässigkeit von 'Sein' und 'Denken'. Schließlich wird deutlich, daß der technische Charakter der Einstellung nicht der Metaphysik vorbehalten ist, sondern in jedem propositionalen Sprechen waltet. Aufgrund des technischen Charakters der theoretischen Einstellung bleiben sowohl Metaphysik als auch Wissenschaft blind für das 'Subjekt-Objekt-Verhältnis' als ihr '*semantischer* Grund', um den es Heidegger in seinem Denken geht.

So möchte Heidegger das Verhältnis *zwischen* mir und den Dingen nicht mit unseren Frage- und Problemstellungen überfallen, sondern seine Weise des Sprechens durch das Besprochene eigens bestimmen lassen. Am Beispiel des Subjekt-Objekt-Verhältnisses bei Descartes beschäftigt sich Paragraph 6 mit der formalen Anzeige sowie der ungewöhnlichen Diktion von Heideggers philosophischem Sprechen. Das Subjekt-Objekt-Verhältnis ist selbst nicht zeitlos, sondern kommt erst mit dem Wandel des Wesens der Wahrheit zur Gewißheit auf. Aufgrund der 'Anzeige', daß Wahrheit nichts anderes als Gewißheit bedeutet, gelangt Descartes zur Einstellung des Subjektes. Anhand dieses Beispiels widmet sich §6ß der spezifischen Art der *philosophischen* Konfrontation, das heißt der *formalen Anzeige* des 'Seinssinns' oder dem Verhältnis zwischen Menschen und Dingen.

Aus der Erläuterung der formalen Anzeige geht hervor, daß Heidegger die Möglichkeit einer neuen Art des Sprechens vorbereitet, die nicht länger an den imperialistischen Charakter der *Aussage* gebunden ist – mag sie weiterhin auch nach dem *Wesen* als dem semantischen Grund der Dinge fragen. Was Heideggers philosophisches Sprechen zeichnet, ist nicht länger die *Vorstellung*. Vielmehr *entspricht* es der formalen Anzeige vom semantischen Grund der Vorstellung, die das menschliche Denken immer schon *gegeben* ist. Der Begriff der formalen Anzeige liefert eine erste Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit einer sinnvollen Art des philosophischen Sprechens – ein Thema, das im zweiten Teil der Arbeit eingehender beleuchtet wird.

## Teil II

Inwiefern aber wird über die Herrschaft des Nihilismus hinweggesehen, wenn in dieser Dissertation nach dem *Wesen* des Imperialismus gefragt wird? So lautete berechtigterweise die zweite kritische Frage. In der Philosophie bedient man sich weniger des politisch-ökonomischen Begriffs des 'Imperialismus', sondern spricht in diesem Zusammenhang in Nachfolge Nietzsches vom 'Willen zur Macht'. Der Wille zur Macht deutet auf eine Erscheinungsweise der Wirklichkeit *als* mehr oder weniger förderlich für das eigene Leben – mit anderen Worten *als* potentielle Energie für die Selbsterhaltung und Lebenssteigerung. Die vorliegende Schrift widmet sich im Besonderen dem Dichten Ernst Jüngers und dem Denken Martin Heideggers, da beide die Konfrontation mit der Herrschaft des Imperialismus als Willen zur Macht suchen – ohne sich dabei in Alternativen zu flüchten oder den Versuch

unternehmen, die traditionelle Metaphysik wiederherzustellen.

Der zweite Teil der Dissertation bringt zum Vorschein, daß sowohl das Dichten Jüngers als auch das Denken Heideggers – wenn auch auf ganz unterschiedliche Weise – im Zeichen eines *Übergangs* des menschlichen Daseins stehen. Dieser Übergang ist dem Dichten und Denken aufgegeben, möchten sie der Allgegenwart des Imperialismus entsprechen. Daher geht es im zweiten Teil der Arbeit nicht nur um eine Erläuterung von Jüngers Dichten und Heideggers Denken, sondern primär darum, ein Verständnis für die Notwendigkeit besagten Übergangs zu wecken.

### Kapitel 3

Im Mittelpunkt des dritten Kapitels steht das dichterische Sprechen von Jünger in seinem Hauptwerk *Der Arbeiter*. Wie kein anderer hat Ernst Jünger sowohl den Arbeitscharakter der Wirklichkeit als auch dessen menschliche Entsprechung hervorgehoben, die er treffend als ‘totale Mobilmachung’ bezeichnet (§7α). In Nachfolge Nietzsches hat Jünger eine sichere Ahnung vom Nihilismus – die Erfahrung, daß der platonische Horizont der transzendenten *Wesen* der Dinge weggewischt ist. Diese Erfahrung einer *ontologischen Indifferenz* betrifft aber nicht nur die brüchig gewordene Unterscheidung von ontischen und ontologischen Untersuchungen und die damit verbundene Sinnlosigkeit der metaphysischen Fragestellung, wie sie schon im ersten Teil diskutiert wird. In den Laufgräben des Ersten Weltkriegs muß Jünger erfahren, daß sowohl die Dinge als auch die Menschen ihre Bedeutung nicht länger aus dem transzendenten Wesen als festes Maß für ihr Dasein entlehnen (ob als platonische *idea* oder als Kategorien des Denkens). Was sie sind, richtet sich vielmehr danach, in welchem Maße sie funktionieren, das heißt *arbeiten*. Totale Mobilmachung deutet auf den Nihilismus – die ontologische *Indifferenz* und Herrschaft des Arbeitscharakters, wie er in unserer Welt zum ‘Normalzustand’ geworden ist.

Mag Jünger die totale Mobilmachung als solche auch bejahen – die Welt der Arbeit erfährt er als *simlos*: „Die Arbeitswelt erwartet, erhofft ihre Sinngebung“ (*MM*: 325) und das ist die Sache von *Der Arbeiter*. Dieser *Simm* soll in einer neuen ‘Zuwendung’ des ‘Seins’ liegen, die Jünger in der Zeit des Ersten Weltkriegs erahnt und er die ‘Gestalt des Arbeiters’ nennt (vgl. *Arb*: 158; 308) (§7β). Aufgefaßt wird diese Gestalt als die „Einheit, die eine neue Sicherheit und Rangordnung des Lebens gewährleistet“ (*Arb*: 99). Sicherheit und Ordnung bedürfen einer Einheit oder eines Maßes, innerhalb dessen die Wirklichkeit geordnet erscheint

und auf diese Weise sichergestellt werden kann. Inmitten der totalen Mobilmachung vermutet Jünger demnach eine *ontologische Differenz* zwischen der Gestalt als neuer Einheit und den Dingen in der Wirklichkeit. Kern von *Der Arbeiter* bildet denn auch die Konzeption der *Gestalt* des Arbeiters.

Die Frage ist nun, was den Grundcharakter dieser Konzeption ausmacht. In *Der Arbeiter* wird nämlich deutlich, daß die Evokation der Gestalt dadurch erschwert wird, daß sie nicht *ist*, sondern innerhalb des Nihilismus nur *vermutet* werden kann. In dem Fall ist *Der Arbeiter* nicht bloß eine Erzählung oder Episode, in der die Gestalt des Arbeiters beschrieben wird. Im Verlaufe des dritten Kapitels zeigt sich, daß Jünger seine Konzeption der Gestalt im Sinne des ‘Willen zur Macht als Kunst’ – also als *Dichtung* – versteht. Im Lichte von Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht (§8) wird in Paragraph 9 nach dem Charakter von Jüngers Dichten gefragt: die Vorstellung (Wille zur Macht als Kunst) vom Typus des Arbeiters als Repräsentant der Gestalt des Arbeiters, der das Elementare in der ‘Erdvergeistigung’ bändigt und dieses so im Hervorrufen einer neuen notwendigen Ordnung überwindet. Jüngers Dichtung erweist sich dabei selbst als ein Übergang von der totalen Mobilmachung hin zu einer Welt, worin dieser Typus die ‘Gestalt’ repräsentiert und in diesem Sinne der neuen Zuwendung des ‘Seins’ entspricht. Hier mag deutlich werden, daß Jünger es bei einer Konfrontation mit der Allgegenwart des Imperialismus bzw. des Willens zur Macht nicht beläßt, sondern diesem auch in seinen Worten entspricht; Jüngers Dichten ist selbst von Imperialismus durchzogen – dem Willen zur Macht als Kunst.

#### Kapitel 4

Im vierten Kapitel zeigt sich, daß genau dies der Punkt ist, an dem sich die Kontroverse zwischen Jünger und Heidegger entzündet. Weil Jüngers Dichten in der Vorstellung aufgeht (Wille zur Macht), bleiben sowohl seine Beschreibung der totalen Mobilmachung (Wille zur Macht) als auch seine Beantwortung derselben mit der Gestalt des Arbeiters (Wille zur Macht) blind für den eigenen semantischen Grund. Diese ‘Vergessenheit’ des semantischen Grundes der Vorstellung (Wille zur Macht) nennt Heidegger ‘Seinsvergessenheit’ – das *Wesen* des Nihilismus. ‘Wesen’ verweist dabei nicht länger auf das metaphysisch verstandene ‘Sein’ der Dinge, sondern auf den semantischen Grund derselben.

In Paragraph 10 werden Heideggers Auseinandersetzung mit Jünger sowie seine Besinnung auf das Wesen des Nihilismus zur Sprache gebracht. Paragraph 10α eröffnet die

Frage, in welchem Maße die Metaphysik von Jüngers Willen zur Macht selbst in der theoretischen Einstellung der Metaphysik wurzelt. Es zeigt sich, daß der Mensch bei Jünger *subjectum* der Einstellung ist, insofern der *Sinn* der Arbeit in einer Gestalt des *Arbeiters* – also in einem *Menschenschlag* – gefunden wird. Aus dieser Bindung der Gestalt an den Menschen als Subjekt ergeben sich zwei Konsequenzen. Wie ich in Paragraph 6 $\alpha$  darlege, ist die theoretische Einstellung des Subjekts blind für das Subjekt-Objekt-Verhältnis als sein semantischer Grund. Insofern der Mensch bei Jünger als Subjekt der Einstellung erscheint, hat dieser keinen Blick für den semantischen Grund der totalen Mobilmachung (Wille zur Macht), der von Heidegger mit den Worten *Machenschaft und Erlebnis* als das *Wesen* der Macht angedeutet wird (§10 $\beta$ ). Die zweite Konsequenz ist, daß – ungeachtet Jüngers Versuch den Nihilismus zu überwinden – er von ebendiesem Nihilismus selbst überwunden wird, weil die Repräsentation der Gestalt des Arbeiters durch den Typus des Arbeiters das ‘Nihil’ dieses semantischen Grundes immer schon impliziert (§10 $\gamma$ ).

Dadurch, daß Jünger ganz im Vorstellen (Wille zur Macht) aufgeht, bleiben seine dichterischen Beschreibungen der totalen Mobilmachung bzw. der ‘Macht der Technik über das Seiende’ vom semantischen Grund der Technik und der Gestalt des Arbeiters ausgeschlossen. Heidegger zufolge kann er die Technik somit nie als Grund des Vorstellens (Wille zur Macht) im Sinne von ‘Machenschaft und Erlebnis’ ansetzen (GA 66: 17). Diese Erfahrung muß Jünger verborgen bleiben, solange sein dichterisches Sprechen selbst von Imperialismus – nämlich dem Willen zur Macht als Kunst – durchzogen ist.

Dieses Dilemma veranlaßt Heidegger zu der Frage, ob es angesichts der Macht – nämlich von Machenschaft und Erlebnis als *Wesen* der Macht – überhaupt noch möglich ist zu *denken*, ohne dabei selbst wieder dem Vorstellen zu verfallen. In §6 wird dieses Denken zum ersten Mal anhand der frühen Freiburger Vorlesungen thematisiert, in denen Heidegger frühzeitig Abschied vom propositionalen Sprechen (Vorstellen) nimmt – zugunsten der Erfahrung, daß die Anzeige des semantischen Grundes dem menschlichen Denken gegeben ist. Machenschaft und Erlebnis heißt diejenige Anzeige, die sowohl die Erscheinungsweise der Dinge als auch dessen menschliche Entsprechung durchwaltet. Das philosophische Denken *folgt* dieser Anzeige zu ‘unserem Verhältnis zu dem Widerfahrenden’, und zwar so, daß sie sich im philosophischen Sprechen und Schreiben von sich selbst her zeigt (vgl. §6). Der abschließende Paragraph dieses Kapitels beschäftigt sich näher mit der ‘Verwandlung des

Sagens' und dem 'gewandelten Verhältnis zum Wesen der Sprache', die laut Heidegger nötig sind, um den Nihilismus – die Seinsvergessenheit – zu überwinden (*ZSF*: 405)(§12).

Zunächst wird hier jedoch auf ein Problem aufmerksam gemacht. Der kritische Leser Heideggers Schriften wird bemerken, daß es sich mit der oben skizzierten Unterscheidung zwischen den *Beschreibungen* Jüngers und dem *Denken* Heideggers nicht so einfach verhält. In der Zeit als Heidegger sich mit dem Nationalsozialismus einließ, bedient er sich einer Sprache, die deutliche Verwandtschaft zu jener Nietzsches oder Jüngers aufweist. So spricht Heidegger nicht anders als Jünger von einem geistigen 'Auftrag' und einem 'deutschen Schicksal', wie es im Wesenswillen zur Macht kommen würde (*SdU*: 108). Auch in den veröffentlichten Briefen, Notizen und Vorträgen aus derselben Zeit fehlt jede Spur vom *Folgen* einer Anzeige, die dem menschlichen Denken *gegeben* sein würde. Hingegen spricht Heidegger hier wohl ganz deutlich von einem 'Arbeitswillen', der die 'Bestimmung des deutschen Volkes' (GA 16: 221) durch die 'Fügung des Volkes in das Wirkungsfeld aller wesentlichen Mächte des Seins' (GA 16: 205) verwirklichen würde.

In §11 wird daher zunächst die Frage erhoben, inwiefern die 'Überwindung' des Nihilismus (Seinsvergessenheit), die Heidegger im Zeitraum zwischen 1933 bis 1938 vorschwebt, weiterhin der Terminologie vom Willen zur Macht und der Arbeit Tribut zollt. Aus der Erörterung der *Rektoratsrede* von 1933 geht zum einen hervor, daß Heideggers Engagement für den Nationalsozialismus *philosophisch* motiviert ist. Zum anderen wird deutlich, daß Heidegger die Terminologie des Willens zur Macht *destruiert* und daraufhin lediglich in solchermaßen destruiert Form handhabt. In diesem Zusammenhang wird gefragt, ob Heideggers Verbandelung und Bruch mit dem Nationalsozialismus überhaupt dem Bereich der philosophischen *Empirie* zugehören. In den Bereich der philosophischen Empirie gehört nämlich ebenso gut die Möglichkeit, daß ich mich auf einem Irrweg befindet. Das bedeutet, daß es *weder* eine 'Anzeige' *noch* einen 'Auftrag' gibt, denen ich als Philosoph verpflichtet bin.

Nach der Rektoratsrede hat Heidegger einsehen müssen, daß auch die destruierte Willensterminologie nicht empirisch ist. Der Wendepunkt für die Aufgabe der Machtsterminologie liegt um das Jahr 1938. In dieser Phase zeichnet sich in Heideggers Denken eine Umkehr ab: von 'Seyn' als Macht zum 'Seyn' als das Machtlose und von Denken als Macht zum Denken als *Besinnung* auf das Wesen der Macht (§12). Später spricht Heidegger davon, daß es einer 'Verwandlung des Sagens' sowie eines 'gewandelten

Verhältnisses zum Wesen der Sprache' bedürfe, welches der Macht und der Arbeit nicht länger verpflichtet sei – ein Gedanke den er in *Zur Seinsfrage* entfaltet. Die Antwort auf das Wesen des Willens zur Macht / Imperialismus – 'Machenschaft und Erlebnis' – findet Heidegger im Aussetzen an den 'Sinn von Sein' in der 'Entsprechung' des 'Anspruchs', wie sie dem menschlichen Denken 'angesagt' ist. Allerdings soll diese Entsprechung keineswegs suggerieren, es gäbe eine alternative Daseinsweise – ist doch die Herrschaft des Imperialismus allgegenwärtig. Heidegger geht es indessen um die Erfahrung des semantischen Grundes als *Herkunft des Imperialismus*, der selbst nicht in Begriffen von 'Wille' und 'Macht' zu verstehen ist, sondern denjenigen Anspruch betrifft, dem jedes Vorstellen – ohne selbst davon zu wissen – immer schon entspricht.

## Kapitel 5

Im fünften Kapitel gehört das letzte Wort Ernst Jünger. *Zur Seinsfrage* erscheint demnach als eine einseitige Auslegung von Jüngers Dichten. Indem Heidegger versucht, das 'Schreiben' Jüngers ausgehend von Nietzsches Metaphysik des Willens zur Macht zu verstehen, übersieht er dessen eigentliches *Anliegen*: das *Dichten* der Gestalt. Aber das 'Schreiben' in *Der Arbeiter* ist mehrdeutig. Mag Jünger einerseits auch im Vorstellen aufgehen (Wille zur Macht als Kunst) – wie Heidegger zu Recht anmerkt, so ist ihm andererseits doch alles an einem 'gewandelten Verhältnis zum Wesen der Sprache' gelegen. In Paragraph 13 wird daher dem dichterischen Aspekt der Gestalt nachgedacht.

Die in der vorliegenden Dissertation aufgezeigte Konfrontation zwischen dem Dichten von Ernst Jünger und dem Denken von Martin Heidegger soll Verständnis für die Notwendigkeit einer Verwandlung der menschlichen Daseinsweise wecken, wie sie dem Dichten und dem Denken aufgegeben ist, und wünscht auf diese Weise einen Beitrag zur Vorbereitung derselben zu leisten. Der Vollzug dieser Verwandlung liegt primär nicht in Händen des menschlichen Denkens und Dichtens, sondern kann laut Heidegger nur durch jene *vorbereitet* werden.