This article:

Sylla, Bernhard - «Metaphysik als Traumatologie – Zu Heidegger und Sloterdijk», pp. 495-514.

DOI 10.17990/RPF/2015_71_2_0495

Appeared in: *Metafísica: Perspectivas Históricas e seus Actores = Metaphysics: Historical Perspectives and its Actors* / Ed. Ricardo Barroso Batista. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. – Braga. – Volume 71 (2015), Issue 2-3 [ISBN: 978-972-697-230-3; eISBN: 978-972-697-231-1; ISSN: 0870-5283; eISSN: 2183-461X], published by *Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia*. DOI [10.17990/RPF/2015_71_2_0000](https://doi.org/10.17990/RPF/2015_71_2_0000)

The attached copy is furnished for non-commercial research and education use.

Other uses, including reproduction and distribution, or selling or licensing copies, or posting to personal, institutional or third party websites are prohibited.

Authors requiring further information regarding *Revista Portuguesa de Filosofia* archiving and manuscript policies are encouraged to visit: <http://www.rpf.pt>

The copyright © of this article belongs to the RPF and Aletheia – Associação Científica e Cultural, such that any posterior publication will require the written permission of the RPF's editor. For the use of any article or a part of it, the norms stipulated by the copyright law in vigour is applicable.

Each article carries a digital object identifier (DOI), which serves as a unique electronic identification tag for that text. The DOI is an international, public, "persistent identifier of intellectual property entities" in the form of a combination of numbers and letters. For RPF, the DOI is assigned to an item of editorial content, providing a unique and persistent identifier for that item. The DOI system is administered by the International DOI Foundation, a not-for-profit organization. CrossRef, another not-for-profit organization, uses the DOI as a reference

linking standard, enables cross-publisher linking, and maintains the lookup system for DOIs. Aletheia – Associação Científica e Cultural is a member of CrossRef.

Q. Can I use the DOI in a reference citation?

Yes, instead of giving the volume and page number, you can give the paper's DOI at the end of the citation. After print publication, you should give the DOI as well as the print citation, to enable readers to find the paper in print as well as online.

[REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA](#)

ALETHEIA - Associação Científica e Cultural
Faculdade de Filosofia de Braga

Praça da Faculdade, 1
4710-297 Braga (PORTUGAL)

www.rpf.pt

rpf.aletheia@gmail.com

Metaphysik als Traumatologie – Zu Heidegger und Sloterdijk

BERNHARD SYLLA*

Resumo

A abordagem aqui apresentada insere-se no âmbito do pensamento metafísico e pós-metafísico da ‘filosofia continental’ e dedica-se, em particular, aos contributos de Heidegger e Sloterdijk. Não se pretende fazer nem um resumo completo, nem um mero resumo dos pensamentos dos dois autores sobre a questão da metafísica. Antes, focar um aspecto particular que inere à noção de metafísica tal como foi pensada não só por Heidegger e Sloterdijk, mas também por outros pensadores pós-tradicionais: o aspeto ‘traumatológico’. A escolha deste termo deve-se à intenção de mostrar que há uma afinidade lógica entre um dos problemas fundamentais (ou talvez o problema fundamental) da metafísica e a lógica do trauma. A primeira parte do artigo guiar-se-á pela famosa questão “O que é a Metafísica?”, dando especial relevo aos dois aspetos do ‘inquietante’ e do ‘nada’ nas obras de Heidegger e Sloterdijk. A segunda parte tem a função de evidenciar a ‘traumatologia’ destas reflexões metafísicas.

Palavras-chave: antropologia, Heidegger, metafísica, Sloterdijk, trauma

Abstract

The analysis presented in this article falls within the framework of metaphysical and post-metaphysical thought in the so-called ‘continental philosophy’ and focuses particularly on the contributions of Heidegger and Sloterdijk. It is not intended to give here a complete summary, or a mere summary of the thoughts of the two authors on the question of metaphysics. Instead, I shall focus on an aspect that, in my view, inheres not only the notion of metaphysics carried out by Heidegger and Sloterdijk, but also by other post-traditional philosophers: the ‘traumatological’ aspect. The choice of this term is motivated by the intention to show that there is a logical affinity between one of the most fundamental problems of metaphysics and the logic of trauma. The first part of the article is guided by the famous question “What is Metaphysics?”, with special emphasis on the two aspects of the ‘uncanny’ and the ‘nothing’ in the works of Heidegger and Sloterdijk. The second part aims to highlight the logic of trauma that inheres to these metaphysical reflections.

Keywords: anthropology, Heidegger, metaphysics, Sloterdijk, trauma

* *Universidade do Minho.*

E-mail: bernhard@ilch.uminho.pt

1. Einleitung

Die hier vorgenommene Reflexion situiert sich im Diskursrahmen der sogenannten ‚kontinentalen‘ Metaphysik- und Postmetaphysikdebatte und konzentriert sich auf die Beiträge Heideggers und Sloterdijks zu dieser Debatte. Mein Ziel ist weder ein vollständiger Nachvollzug dessen, was beide Denker zum Problem der Metaphysik zu sagen haben, noch ein bloßer Nachvollzug. Vielmehr möchte ich einen Aspekt hervorheben, der meiner Ansicht nach der Metaphysik, so wie sie von Heidegger und Sloterdijk, aber auch von anderen post-traditionellen Denkern gedacht wurde, innewohnt: den Aspekt des Traumatologischen. Die Wahl dieses Terminus soll besagen, dass die Logik eines grundlegenden metaphysischen und ontologischen Problems eine traumatologische ist, und umgekehrt, dass das, was als Trauma bezeichnet werden kann, nicht nur ein psychologisches Phänomen, sondern zudem ein metaphysisches und ontologisches ist. Ich gehe so vor, dass in einem ersten Teil, sozusagen der Problemstellung der Heideggerschen Antrittsvorlesung in Freiburg folgend, der Basisfrage nachgegangen wird: Was ist Metaphysik? Dabei werden die Fragen nach dem Nichts und dem Unheimlichen, und dem, was beiden ihren metaphysischen Charakter gibt, im Mittelpunkt stehen. Im zweiten Teil versuche ich, die diesen Gedanken inhärierende Traumatologie herauszustellen.

2. Was ist Metaphysik?

2.1. Heidegger

Ich beginne zunächst mit einem Blick auf Heidegger. Wie eine Reihe meiner Ansicht nach repräsentativer Schriften Heideggers¹ und vor allem seine Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“ in Freiburg zeigen, ist das Problem des Nichts das grundlegende oder besser grundlegendste der Metaphysik. Dies muss zumindest in zweierlei Hinsicht verstanden

1. Ich stütze mich in der Folge vor allem auf 4 Bände der *Gesamtausgabe*: HEIDEGGER, M. – *Wegmarken*, Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M.: Klostermann, GA 9, 1976, hier ist die genannte Vorlesung „Was ist Metaphysik?“ samt später verfasstem Nachwort und neuer Einleitung enthalten); HEIDEGGER, M. – *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2. Aufl., Frankfurt a.M.: Klostermann, GA 29-30, 1992; HEIDEGGER, M. – *Einführung in die Metaphysik*, Hrsg. v. Petra Jaeger, Frankfurt a.M.: Klostermann, GA 40, 1983; HEIDEGGER, M. – *Metaphysik und Nihilismus*. 1. *Die Überwindung der Metaphysik*; 2. *Das Wesen des Nihilismus*, Hrsg. v. Hans-Joachim Friedrich, Frankfurt a.M.: Klostermann, GA 67, 1999.

werden. Zunächst in dem Sinne, dass ohne Nichtung, Negation die Kategorie des Möglichen, des Sein-Könnens (welches, im Sinne der *Beiträge zur Philosophie*, auf Ereignisebene der ‚Zerklüftung‘ oder eben auch ‚Erklüftung‘ des Seins entspricht) nicht denkbar oder erfahrbare wäre, und somit, aus der Warte des Daseins gesprochen, keine Existenz und keine Zeitigung möglich wäre. Das Nichts oder die Frage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ ist und war deswegen, wie Heidegger an zahllosen Kommentaren zu Parmenides, Leibniz, Hegel und anderen zeigt, schon immer eine Grundfrage der Metaphysik. Andererseits zeigt aber gerade diese Frage und die darauf gegebenen Antworten, dass, so Heidegger, die Frage nach dem Sein vergessen und die nach dem Nichts in Anmessung an das Seiende beantwortet wurde. Die Vergessenheit des Seins, oder Nichtung des Seins aber ist nichts anderes als die Manifestation des zum Sein gehörigen Nichts. Diese Manifestation kann ‚Nihilismus‘ genannt werden, und Nihilismus ist somit der zweite Sinn des ‚metaphysischen‘ ‚Nichts‘.

Aber auch dieser Sinn ist nicht eindeutig, sondern vieldeutig. Heidegger selbst unterscheidet zwischen eigentlichem und uneigentlichem Nihilismus, wobei der eigentliche Nihilismus noch in zwei Arten unterschieden werden müsste. Während der uneigentliche Nihilismus in jeder Art des *common-sense*-Nihilismus oder in partikularen Nihilismustheorien verkörpert wird und auch gern mit Pessimismus oder radikalem Skeptizismus verwechselt wird, liegt der eigentliche Nihilismus in den jeweiligen, die Geschichte der Metaphysik bestimmenden Varianten der seinsvergessenen Metaphysik vor, die allesamt einer ‚unbewussten‘ Nichtung des Seins verfallen, indem sie Sein als Seiendes verstehen wollen. Dieser ersten Lesart von eigentlichem Nihilismus entspricht der Satz Heideggers:

Die Metaphysik als solche ist der eigentliche Nihilismus. Die Metaphysik ist die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst wesentlich nichts ist.²

Dieses Nicht-Sein bezeichnet Heidegger auch als Ausbleiben des Seins, und dieses Ausbleiben ist weder etwas Seiendes, noch ein pures Nicht-Sein, sondern eine Art wie das Sein selbst west:

Das Ausbleiben des Seyns ist das Seyn selbst als dieses Ausbleiben.
Das Seyn ist nicht irgendwo abgesondert für sich und bleibt zudem

2. HEIDEGGER, M. – *Metaphysik und Nihilismus*. 1. *Die Überwindung der Metaphysik*; 2. *Das Wesen des Nihilismus*, Hrsg. v. Hans-Joachim Friedrich, Frankfurt a.M.: Klostermann, GA 67, 1999, S. 216.

dann noch aus, sondern das Ausbleiben des Seins als solchen ist das Seyn selbst. Im Ausbleiben verhüllt sich dieses mit sich selbst. Dieser zu sich selbst entschwindende Schleier, als welcher das Seyn selbst im Ausbleiben west, ist das Nichts als Seyn selbst. Ahnen wir das Wesende des Nichts? So könnte in der Kennzeichnung des Wesens des eigentlichen Nihilismus, daß es da mit dem Seyn selbst nichts ist, anderes liegen als nur eine negative Feststellung.³

Diese zweite (positive) Facette des eigentlichen Nihilismus entspricht damit der Einsicht in das, was das Wesen des Nichts ist, bzw. der Einsicht, dass Sein und Nichts wesensmäßig zusammengehören. Der Gebrauch des Terminus ‚Einsicht‘ legt nahe, dass das Wesende des Nichts für Heidegger auch in wesensmäßigem Verhältnis zum Dasein steht. Sieht man auf den fortlaufenden Text der schon zitierten Stellen, so scheint das gerechtfertigt, denn demnach ist die ‚Bleibe‘, das heißt das Ausbleiben des Seins auf etwas bezogen, was als Ort west. Dem Heideggerschen Satz, demzufolge die Ortschaft dieses Ortes das Seins selbst ist („Die Ortschaft des Ortes des Seins als solchen ist das Seins selbst“⁴), folgt aber in unmittelbarem Anschluss der Satz „Diese Ortschaft aber ist das Wesen des Menschen“⁵ – was, wie Heidegger selbst erläutert, so verstanden werden müsse, dass der Mensch als Dasein sich zum Sein verhält, nicht als Subjekt, sondern als Ort, an dem Unverborgenheit und Verborgenheit des Seins geschieht.

Dass das Nichts sich auch im Da-sein selbst zeigt, in ihm west, überrascht in keinsten Weise, insbesondere wenn man Heideggers Analysen zu den existenzialen Grundstimmungen der Angst und Langeweile beachtet. Angst und Langeweile sind deswegen existenziale Grundstimmungen, weil sich in ihnen die Zusammengehörigkeit des (verbal verstandenen) Wesens von Nichts und Sein zeigt. Während es durchaus, wie Heidegger betont, sehr verschiedenartige nicht ‚radikale‘ Formen des Nichtens des Daseins gibt, wie Negieren, „Härte des Entgegenhandelns“, „Schärfe des Verabscheuens“, „Schmerz des Versagens“, „Herbe des Entbehrens“,⁶ erfährt das Dasein in der schärfsten Form der Langeweile, der, in der ‚es einem langweilig ist‘, die absolute Indifferenz des Seienden, die zum Symptom der Erfahrung des Wesens des Nichts wird. Diese Erfahrung besagt, dass das Dasein aus dem

3. *Ibidem*, S. 219.

4. *Ibidem*, S. 222.

5. *Ibidem*.

6. HEIDEGGER, M. – *Wegmarken*, Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M.: Klostermann, GA 9, 1976, S. 117.

Aufenthalt beim Seienden auf seine eigene Seinsstruktur zurückgeworfen wird, derjenigen der Zusammengehörigkeit von Nichts und Sein. Das, was in der Grundstimmung von Langeweile ans Licht kommt, ist einerseits das Faktum, dass das Ergreifen einer Möglichkeit sich nicht rückgängig machen lässt. Zwar ist es nicht einfach ‚nicht mehr‘, da es als ‚Gewesenes‘ zum Dasein gehört, aber es ist nicht mehr änderbar; andererseits aber ist es auch die Projektion dieser Geworfenheit in die Zukunftsdimension, des sich eigentlich immerfort einer Entschlussanforderung und damit einem Nichten-Müssen Ausgesetzt-Sehens. Der Umgang mit diesem Verhältnis zur eigenen Seinsstruktur lässt aber viele Nuancen zu; er kann von der Gefangenheit in der Indifferenz, vom Leiden unter ihr bis zu ihrer Akzeptanz, und noch weiter bis zum radikalen Zu-Ende-Denken des Nichtens führen. Hier hat die Angst eine womöglich noch deutlichere Funktion als die Langeweile. Während die tiefste Form der Langeweile darin besteht, dass ‚es einem langweilig ist‘, besteht die tiefste Form der Angst darin, dass „es einem unheimlich ist”.⁷ Die Unheimlichkeit ist das Wissen oder ‚Fühlen‘ darum, dass das Heimische selbst un-heimlich ist, dass es auf dem Abgrund des Nichts ‚wohnt‘. An der Unheimlichkeit wird auch erst eigentlich deutlich, wieso der Umgang mit ihr so unterschiedlich sein kann. Die Unheimlichkeit, wie gesagt, kann sich in den Grundstimmungen von Angst und Langeweile manifestieren, zeigen. Daran, wie Heidegger Facetten dieses Zeigens beschreibt, und zwar bezogen auf die *tiefsten* Formen der Angst und Langeweile, manifestiert sich auch das tiefe Band, was Langeweile und Angst verbindet. Eine Form dieses Zeigens ist, dass in Angst und Langeweile kein Seiendes mehr anspricht, alles indifferent wird: „wir selbst”, so Heidegger, „versinken in eine Gleichgültigkeit”.⁸ Dem paart sich in der Angst das Gefühl der „völlige[n] Ohnmacht gegenüber dem Ganzen des Seienden”⁹ zu. Andererseits aber ist auch ein anderer, sozusagen nicht depressiv-resignativer, sondern aggressiv-manischer Umgang möglich, derjenige, der es mit dem Nichts aufnimmt. Dieser wird gespeist von dem, was Heidegger Sehnsucht oder Heimweh nennt. Sehnsucht ist der Trieb, überall zu Hause zu sein, das – dieser Pleonasmus sei hier erlaubt – ungeheure Ungeheure in ein geheures zu verwandeln, und eben das *ist*, so Heidegger, Metaphysik. Dazu bedarf es einer Art Peripetie, aus der passiv-lähmenden Angst muss ein „Mut zur Angst”¹⁰

7. *Ibidem*, S. 111.

8. *Ibidem*.

9. *Ibidem*, S. 113.

10. *Ibidem*, S. 307.

entstehen, und diese mutige Angst, so Heidegger, „steht [...] im geheimen Bunde mit der Heiterkeit und Milde der schaffenden Sehnsucht.“¹¹

Hier, an dieser Stelle, fügt sich nun das letzte Glied in dem von mir anvisierten Zusammenhang an. In der vom Dasein übernommenen Unheimlichkeit wird diese zur (positiv konnotierten) Gewalt-tätigkeit in ihrem ‚Kampf‘ gegen die ‚Überwältigung‘ des Seins. Dieser Kampf zeigt in seinem tiefsten Grund (oder Abgrund) die eigentliche Zusammengehörigkeit beider. Dies zeigt insbesondere Heideggers Auslegung des Chorliedes in Sophokles' *Antigone* in der *Einführung in die Metaphysik*. Im Kampf mit dem Überwältigenden des Fugs, der *dike*, ist es Aufgabe der gewalt-tätigen *techne* und des gewalt-tätigen *logos*, von Kunst und Technik, von Wissen und Sprache, Sein in Seiendem ins Werk zu setzen, zu er-wirken, oder das ins Sein gerückte Seiende zu verwahren.¹² Sein und *techne* als *poeisis*, als auch Sein und Vernehmen des Seins (*einai* und *noein*) gehören zusammen. Bekannt ist, dass sich hieraus wiederum Heideggers Kritik der falsch verstandenen Technik und des falsch verstandenen Logos ableitet, die darin begründet ist, dass das Sein als Seiendes, und in ultimativer Form als Berechenbares genommen wird, das der Verstand bearbeiten und messen kann.¹³

2.2. Sloterdijk

Im ersten Band seiner *Sphären*-Trilogie, der den Titel *Blasen*¹⁴ trägt, entwirft Sloterdijk ein philosophisches Gegenprojekt zu Theorien, die unreflektiert von der Primordialität des Ich als erkennenden und fühlenden Subjekts ausgehen. Dies trifft nicht nur auf die Philosophie nach Descartes zu, sondern im Prinzip auf alle Philosophie, auch wenn der Ausgang des Philosophierens nicht unbedingt beim Subjekt oder eben ‚Menschen‘ beginnt. Nicht nur das Ich, sondern auch das Nichts ist nach Sloterdijk ein postnatales Phänomen. Zuerst ist das primordial gegebene Mitsein, als In-Sein des Fötus im Uterus der Mutter und als Mit-Dyade von Fötus und Plazenta – ein In-Sein, welches zuerst und zunächst (um eine Redeweise Heideggers zu gebrauchen) *Raumqualität hat und* womöglich,

11. *Ibidem*, S. 118.

12. HEIDEGGER, M. – *Einführung in die Metaphysik*, Hrsg. v. Petra Jaeger, Frankfurt a.M.: Klostermann, GA 40, 1983, besonders S. 178, 194.

13. *Ibidem*, S. 202, als Beispiel für unzählige andere Stellen in Heideggers Werk.

14. SLOTERDIJK, Peter – *Sphären I – Blasen*. Frankfurt, a.M.: Suhrkamp, 1998; die beiden anderen Bände der Sphärentrilogie: SLOTERDIJK, Peter – *Sphären II – Globen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999; SLOTERDIJK, Peter – *Sphären III – Schäume*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004.

vor aller Zeitlichkeitserfahrung, eine gewisse Raumsensibilität weckt. Nichts und Ich treten erst mit der Geburt auf den Plan, wobei sich hier schon ein erstes traumatologisches Moment zeigt. Mit der Geburt wird der schon neunmonatige Mensch aus dem schlechthin gegebenen In-Sein ins Draußen geworfen. Das primordiale In-Sein, welches nach Sloterdijk die Komponenten ‚Etwas ist mit Etwas in Etwas‘ aufwies, erfährt nun die prinzipielle Brüchigkeit sowohl des Mitseins als auch des Inseins. Das Mitsein verliert den Charakter der Unmittelbarkeit und wird vermittelt, und das In verliert den Charakter des ‚Heimlichen‘ und wird zum ‚Unheimlichen‘, Ungeheuren. Es ist die erste, und zwar räumlich-‚stimmungs‘mäßige Erfahrung des Nichts. In-Sein, so Sloterdijk, haftet von nun an der Zug des ‚Heraus‘ an, und zwar des ‚Heraus‘ im Sinne einer zuerst räumlich, dann aber auch zeitlich verstandenen „ekstatischen [herausstehenden] Vorläufigkeit“: das In-Sein wird zum „Sich-Einrichten im Ungeheuren“.¹⁵

Der imaginierte Einwand im Sinne Heideggers, dass hier der fundamentalontologische Ansatz zu einem anthropologischen werde, ist nach Sloterdijk unzutreffend und einer unbegründeten Aversion gegen empirisch-anthropologische Vermischungen und Eintrübungen scheinbar purer Metaphysik oder Ontologie zuzuschreiben. Das Dasein ist endlich und beginnt endlich, und vor allem sein Beginn ist seit jeher der blinde Fleck und tote Punkt der so universal-reinen Philosophie. Wenn ich Sloterdijk richtig verstehe, so ist es gerade diese faktisch-empirische Endlichkeit, die uns Aufschluss über ‚Metaphysisches‘ im Sinne fundamentaler Seins- und Nichtsstrukturen (Carnap vergebe mir diesen scheinbaren Pseudobegriff) gibt, denn Sloterdijk nennt dieses räumlich und anthropologisch verstandene Sich-Einrichten im Ungeheuren bewusst eine „metaphysische Prämisse“¹⁶ unseres Daseins.

Was nun die Kennzeichnung und Strukturbeschreibung dieses Ungeheuren angeht, so finden sich einmal mehr starke Analogien zu Heidegger. Bei Sloterdijk entsteht allererst eine Sensibilität für das Phänomen des Ungeheuren aufgrund der nachgeburtlichen Möglichkeit der Scheidung von Innen und Außen. Das Innen entspricht der nachgeburtlichen Anforderung, externe Uteri zu schaffen, Wohnräume, die zugleich als Schutzzonen dienen, als immunologische Orte. Dem Außen wiederum entspricht das Feindliche, vollkommen Unkontrollierte, das, was *a fortiori* die Schutzzone gefährden kann, in seiner Allgemeinheit

15. SLOTERDIJK, Peter – *Sphären I – Blasen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998, S. 643.

16. SLOTERDIJK, Peter – *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001, S. 157.

aber auch höchst unbestimmt (alles, was außen ist) und gerade deswegen Angst erregend ist. Als Gefahr symbolisiert es die Möglichkeit des Ein- und Zusammenbrechens der Schutzzone, und damit die Möglichkeit meines Todes, des zu mir gehörigen Nichts. Andererseits ist es das ‚allgemeine‘ Nichts aufgrund seiner prinzipiellen Unbestimmbarkeit. In diesem Sinne korrespondiert es gewissermaßen mit Heideggers ‚Überwältigung‘. Dem Heideggerschen Aspekt der Gewalt-tätigkeit wiederum entspricht das Phänomen, welches Sloterdijk in einem seiner Texte die „Revolution des Selberanfangens gegen das Anfangensein“¹⁷ bezeichnet. Während im fötushaften Anfangensein noch kein Ich-‚Aktionismus‘ erforderlich ist, ist dieser nach der Geburt mehr und mehr gefordert. Diese Revolution ist aber, und auch hier gibt es offensichtliche Parallelen zu Heidegger, nicht nur Revolution gegen das Anfangensein in der pränatalen Symbiose, sondern auch gegen das postnatale Anfangensein durch die Interpretationen anderer, besonders die sprachlich artikulierten, also, heideggerisch gesprochen, gegen das Verfallen, das zugleich notwendiges Existenzial ist. Andererseits ist diese Gewalt-tätigkeit auch, wie bei Heidegger, mit der Sehnsucht verbunden, dem ‚metaphysischen Trieb‘, überall zu Hause zu sein, wie Heidegger sagte. Sloterdijks gesamtes Sphärenprojekt entwirft eine Geschichte – und hier tritt die Dimension des Zeitlichen deutlich in den Vordergrund – dieser Sehnsucht, eine Geschichte der Heim-Eroberungen, die als Sloterdijks Variante der Geschichte der Metaphysik bezeichnet werden könnte. Aus struktureller Perspektive gesehen, beginnt sie mit dem vorgeburtlichen Mit-sein, erwägt dann die anthropologisch-biologischen Umstände der sogenannten Neotenie,¹⁸ nach welcher der Mensch phylo- und ontogenetisch gesehen aufgrund sozialer Schutz zonen keinem permanenten Entwicklungsdruck ausgesetzt war / ist und so zu einem ‚luxurierenden‘ Wesen werden konnte, wodurch allererst die Fähigkeit zum kreativen Entwerfen neuer Schutz zonen entsteht, neuer Formen des ‚Wohnens‘, behandelt dann die ideologischen Schutz zonen des traditionell metaphysischen und religiösen Denkens, die einen Schub hin zu Allgemeinheit und Universalität darstellen, um dann die modernen Formen der dissoziierten ‚Schaumformen‘ der Wohn- und Schutz zonen

17. SLOTERDIJK, Peter – *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999, S. 46.

18. SLOTERDIJK, Peter – *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, ed. cit., S. 188ff.; SLOTERDIJK, Peter – *Sphären III – Schäume*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004, S. 756ff.

in der Gegenwart zu thematisieren, deren ‚Mikroanalyse‘ dann im Buch *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik* erfolgte.¹⁹

Ebenso wie bei Heidegger findet sich bei Sloterdijk ein ambiguer Umgang mit dem Begriff Metaphysik. Einerseits, wie schon gesagt, beruht die anthropologische Onto- und Phylogenese auf der „metaphysischen Prämisse“ des Sich-Einrichtens im Ungeheuren, des räumlichen In-Seins des Menschen, dessen Struktur eine geschichtliche Entwicklung erfährt. Eine Einsicht in diesen Zusammenhang wäre als ‚positive‘ Metaphysik zu bezeichnen. Andererseits gebraucht Sloterdijk den qualifizierenden Terminus ‚Metaphysik‘ auch pejorativ, nämlich bezogen auf die mittlerweile auslaufende, überholte Phase der menschlichen Geschichte des ‚Sich-Einrichtens im Ungeheuren‘, und zwar diejenige, die über religiös-metaphysische Konstruktionen, Dogmen und Ideologien verzweifelt am Gedanken eines möglichen globalen, universalen Schutzes festhielt.²⁰ ‚Metaphysisch‘ im negativen Sinn sind demnach all die Denker, die sich von diesem Paradigma noch nicht endgültig gelöst haben, unter anderen, aus der Sicht Sloterdijs, auch Heidegger. Dessen Technikphobie sei eine Art verständlicher Abwehr schon vollzogener metaphysischer Wandlung. Sie perhorresziere den Selbstverlust, den Verlust des alten Humanismus, die Dingwerdung des Subjekts, verstehe aber nicht, dass die Herausforderung des Menschen eben gerade die neue Ehe mit der Technik ist.²¹ Technikhysterie ist, so Sloterdijk, ein Verwesungsprodukt einer falschen metaphysischen Abwehrhaltung.²²

3. Metaphysik als Traumatologie

Was hat, so wird jeder Leser sich fragen, Metaphysik mit Traumatologie zu tun, und was soll man unter Traumatologie verstehen? Die Verbindung von Metaphysik und Traumatologie ist, so möchte ich behaupten, kein willkürlicher Einfall von mir, sondern beruht in der ‚Sache‘ selbst. Im Rahmen dieses Artikels muss ich mich mit einer kurzen Skizzierung meiner Argumente begnügen.

19. SLOTERDIJK, Peter – *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2012.

20. SLOTERDIJK, Peter – *Sphären II – Globen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999; vgl. auch SLOTERDIJK, Peter – *Sphären III – Schäume*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004, S. 868, wo Sloterdijk eine Kurzbeschreibung der hier skizzierten Phasen gibt.

21. SLOTERDIJK, Peter – *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, ed. cit., S. 222f.

22. Zu Heidegger als letztem Philosoph der ‚metaphysischen‘ Epoche vgl. auch SLOTERDIJK, Peter – *Sphären III – Schäume*, ed. cit., S. 24f., 515f.

Traumatische Erfahrungen haben zunächst eine bestimmte ‚Logik‘ oder ‚Struktur‘. Sie setzen erstens eine Spannung voraus, die in eminenter Weise radikal ist, nämlich die existenziell weitest mögliche zwischen Sein und Nichts. Sie haben zweitens, als Folge der ersten Spannung, mit dem Problem der Immunisierung zu tun, seinem Gelingen oder Nicht-Gelingen, und den Gründen für selbige.

In zweiter Instanz stellt sich die Frage, was ein Trauma ist und unter welchen Perspektiven das Phänomen des Traumas betrachtet oder verstanden werden kann. Der erste und zweite Aspekt sind voneinander abhängig, das heißt, das, was man als Trauma versteht, hängt von der Perspektive seiner Betrachtung ab. Drei grundsätzliche Perspektiven oder Perspektivdomänen scheinen mir unterscheidungswürdig, die psychologische, soziologische und philosophische, wobei es unter diesen Perspektiven Überschneidungen gibt. Der Grund für diese Überschneidungen liegt darin, dass die kaum mehr übersehbare Anzahl von Analysen zum Traumabegriff und ihre signifikante Diversität und Heterogenität zu einer Diversität des Traumabegriffs selbst geführt hat, und diese Diversität nicht mit derjenigen der Perspektiven ‚sauber‘ übereinstimmt. Um dieses einleitende *Caveat* nun verständlich zu machen, simplifiziere ich ein wenig: man kann grob unter einem individuellen Trauma, einem kollektiven Trauma – und hier unter einem individuell erfahrenen kollektiven Trauma und einem nur nachvollzogenen, nicht direkt individuell erfahrenen kollektiven Trauma – und einem ‚Menschheitstrauma‘ unterscheiden. Wenngleich es naheliegend wäre, dass ersteres die Psychologie, zweites die Soziologie, und drittes die Philosophie angeht, ist dies jedoch nicht der Fall. Psychologie, Soziologie und Philosophie beziehen oft zwei oder sogar drei ‚Traumaformen‘ in ihre Analysen ein.

In allen drei Traumaformen geht es um den konkret erfahrenen oder vorstellungshaft imaginierten *Einbruch einer äußeren Gewalt* in eine Entität, die den Zusammenbruch des Immunsystems dieser Entität in der Wirklichkeit oder in imaginierter Wirklichkeit zur Folge hat. Der Zusammenbruch des Immunsystems wird als *Ohnmacht* erfahren, die Sicherheit, das ‚Leben‘, die Existenz der Entität gewährleisten zu können. Wie Freud das schön ausdrückte, handelt es sich um eine Erfahrung, die derjenigen des Einsturzes eines Deichs, eines Schutzwalls entspricht.²³ Auf individueller Ebene können Erfahrungen wie Vergewaltigung, Folterung,

23. FREUD, Sigmund – „Jenseits des Lustprinzips“. In: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, Bd. 13, Hg. v. Marie Bonaparte unter Mitarbeit von Anna Freud. London: Imago, 1940, S. 1-69. Besagte Stelle findet sich auf S. 27f.

Autounfälle, etc. traumatisch sein. Sie führen zumeist zu schwerwiegender Dissoziation der Persönlichkeit. Was die kollektive Ebene betrifft, möchte ich mich mit zwei Hinweisen begnügen. Zum einen haben Arbeiten wie die Volkan²⁴ gezeigt, dass Traumanarrative zur Konstitution kollektiver (kultureller, religiöser, nationaler, etc.) Identitäten dienen können und *a fortiori*, durch Entwerfen von Feindbildern, auch ein Gewaltpotential beinhalten, welches mit dem Gedanken der Sicherheit und damit dem der Immunität der kollektiven Entität verbunden ist. Was individuell erfahrene kollektive Traumata betrifft, so wurde schon früh die Relevanz zweier Fragen erörtert, die in unserem Zusammenhang nicht unwichtig sind. Nach Freuds Spekulationen hatte ein individuell erfahrenes kollektives Trauma höhere ‚Heilungschancen‘, wenn dem Opfer eine Identifikation mit kollektiven Idealen oder einer diese Ideale repräsentierenden Führerfigur gelang. Dies allerdings, so Freud, habe eine Art Aufhebung gewöhnlicher, rational motivierter Hemmungen zum Beispiel bezüglich der Bereitschaft zu brutal gewalttätigem Handeln zur Folge.²⁵ Auf philosophischer Ebene dagegen geht es um die Frage der Traumatisierung unseres ‚Seins‘. Texte von Adorno, Benjamin, Anders, Derrida, Rorty, und eben auch Heidegger und Sloterdijk zeigen, dass Traumatisierung in der Philosophie als Thema virulent ist. Während Adorno, Benjamin und Anders die unhintergehbare Traumatisierung unseres Zeitalters an dessen historische Faktizität knüpfen, geht es mir hier insbesondere darum zu zeigen, wie das Phänomen Traumatisierung im Denken Heideggers und Sloterdijks sich manifestiert.

Schränkt man die philosophische Perspektive aufs Phänomen des Traumas auf deren ‚metaphysische‘ Aspekte ein, so scheinen mir drei Aspekte wesentlich: (i) das Streben nach Immunisierung, nach Sicherung des eigenen Ich oder einer ‚äquivalenten‘ Entität. Dieses Streben setzt das Bewusstsein um etwas Bedrohendes voraus, da sonst dem Immunisierungsstreben jegliches Motiv fehlen würde. Es geht also schon hier um Sein und Nichts, oder um Sein und potenziell Nichtendes. (ii) Ein radikales Immunisierungsstreben enthält in sich das Moment von Gewalttätigkeit, wird also selbst zu einem Nichtenden, dem es allerdings um sein Sein geht. Hierin liegt ein Dilemma, das sich ‚phänomenologisch‘ in unterschiedlicher Weise zeigen kann. (iii) Die ‚Dialektik‘ von Sein

24. Vgl. vor allem VOLKAN, Vamik – “Chosen trauma, the political ideology of entitlement and violence”, online verfügbar <URL: <http://www.vamikvolkan.com / Chosen-Trauma,-the-Political-Ideology-of-Entitlement-and-Violence.php>> [Letzter Zugriff: 23. 1. 2015].

25. FREUD, Sigmund – “Massenpsychologie und Ich-Analyse”, in *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, Bd. 13, Hg. v. Marie Bonaparte unter Mitarbeit von Anna Freud. London: Imago, 1940, S. 73-161.

und Nichts, die sich in (i) und (ii) an einem *Seienden* zeigt, geht aber eventuell auch über dieses Seiende hinaus. Darin, wie es über das Seiende hinausgeht, könnte der Schlüssel für sein ‚tieferes‘ Verständnis liegen, welches zugleich Wege zum Umgang, eventuell zu ‚Heilungsschancen‘ einer jeglichen traumatischen Erfahrung zeigen könnte, und im radikalen Sinne die Frage des ‚Trauma des Seins‘ berührt.

3.1. Traumatologie bei Heidegger

Wie perspektiviert Heidegger diese Aspekte? Was Aspekt (i) angeht, so müsste man dieses Streben nach Immunisierung und Sicherung des eigenen Ich als Ausfluss einer ‚falschen‘ metaphysischen Grundorientierung bezeichnen. Obwohl diese schon mit der Ablösung vom Verständnis von *physis* und *aletheia* beginnt, setzt das Sicherungsstreben, das Streben nach Gewissheit und *certitudo*, erst mit Descartes vehement ein. Aber erst im ‚Nihilismus‘ Nietzsches und im noch gesteigerten Nihilismus des technischen Zeitalters wird dieses Streben absolut dominant. Ich möchte hier nur zwei Zitate anführen, die zeigen sollen, wie stark für Heidegger die Intensivierung des Sicherungsgedankens mit der sich steigernden Seinsvergessenheit zusammenhängt:

Der Mensch stellt von sich aus sein Wesen auf Sicherheit inmitten des Seienden gegen und für dieses. Die Sicherung im Seienden sucht er durch eine vollständige Ordnung alles Seienden aus der unbedingten Planmäßigkeit zu bewerkstelligen, mit der sich die Einrichtung im Richtigen der Sicherheit vollziehen soll.²⁶

Daß das Seiende als solches in der Weise der Subjektivität ist, und daß der Mensch demgemäß inmitten des Seienden alle Wege der Sicherung seiner Sicherheit absucht und abschreitet, bezeugt überall nur dieses. Das Sein selbst hält in der Geschichte seines Ausbleibens mit seiner Unverborgenheit an sich. Das Sein selbst west als dieses Ansichhalten.²⁷

Die entscheidende, wenn auch simpel anmutende Frage ist hier, ob man davon ausgehen müsste, dass nach Heidegger nicht nur das

26. HEIDEGGER, M. – *Metaphysik und Nihilismus*. 1. *Die Überwindung der Metaphysik*; 2. *Das Wesen des Nihilismus*, Hrsg. v. Hans-Joachim Friedrich, Frankfurt a.M.: Klostermann, GA 67, 1999, S. 241.

27. *Ibidem*, S. 243.

menschliche Immunitätsstreben, sondern darüber hinaus auch die Triftigkeit desselben, also der Grund für die Zufügung von Traumata durch menschliche Täter, in direktem Zusammenhang mit des Menschen Fähigkeit zu sehen ist, ein Verhältnis zum ‚Sein‘ zu finden. Auf der anderen Seite fällt auf, dass auch bei der Skizzierung der Grundstimmungen von Angst und Langeweile, die in ihrer fundamentalsten Form ein Zusammenbrechen der Sicherungsmechanismen anzeigen, die zwei klassisch-prototypischen traumatologischen Symptome von totaler Ohnmacht und totaler Indifferenz stark hervortreten. In „Was ist Metaphysik?“ zeigt sich die Angst als „völlige Ohnmacht gegenüber dem Ganzen des Seienden“,²⁸ begleitet von dem unheimlichen Gefühl, dass nichts Seiendes mehr anspricht, alles indifferent wird – „wir selbst versinken“, so Heidegger, „in eine Gleichgültigkeit“.²⁹

(ii) Der Terminus Gewalt-tätigkeit, wie wir schon oben anmerkten, ist bei Heidegger in der Regel positiv konnotiert. Gewalt-tätigkeit setzt ein Gespür für die Unheimlichkeit der eigenen Situation voraus, für das Unheimliche innerhalb und außerhalb des Heimischen. Es ist der philosophisch-metaphysische Trieb, es mit dem Sein und Nichts aufzunehmen, getrieben von der Sehnsucht, das Unheimliche heimisch zu machen. Dabei gerät der Gewalt-tätige aber zwangsläufig an die Grenzen seines Vermögens, und damit auch an Grund und Ursprung seiner Gewalt-tätigkeit. In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, was Heidegger in *Einführung in die Metaphysik* zur ‚unheimlichsten‘ Möglichkeit des gewalt-tätigen Daseins in seinem Kampf gegen (und für) das Überwältigende des Seins sagt: angesichts der sich einstellenden ‚radikalen‘ Einsicht, dass sich das Überwältigende nie ganz bewältigen lässt, bleibt dem Dasein eine allerletzte Möglichkeit, nämlich sich als eröffnende Gewalttätigkeit dem Sein selbst zu entziehen: „Versagung solcher Offenheit gegenüber dem Sein heißt aber für das Dasein nichts anderes als: Aufgeben seines Wesens. Dies verlangt: aus dem Sein heraustreten oder aber nie in das Dasein eintreten.“³⁰ Diese radikale Verweigerung kann mehrfach interpretiert werden, als gewaltsamer Tod (insbesondere Suizid) des einzelnen Daseins, als ‚trotziger‘ Nihilismus, als Verweigerung, dem Sein den ihm zugehörigen Ort der Lichtung zu schaffen, als Aufgeben seiner Gewaltsamkeit und totaler Hingabe ans Sein (Unterwerfung unter das

28. HEIDEGGER, M. – *Wegmarken*, Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M.: Klostermann, GA 9, 1976, S. 113.

29. *Ibidem*, S. 111.

30. HEIDEGGER, M. – *Einführung in die Metaphysik*, Hrsg. v. Petra Jaeger, Frankfurt a.M.: Klostermann, GA 40, 1983, S. 185.

Überwältigende), aber auch als Ausgangspunkt eines neuen Loslassens, sozusagen als ultrapositiver ‚Nihilismus‘, der zur Gelassenheit des Seinlassens bereit ist. Im Keim aber beinhalten alle diese vier Varianten eine Auseinandersetzung um das Traumatische der eigenen Existenz, und die Einfügung desselben in das seinsmäßige Zusammenspiel von Sein und Nichts. Interessant ist diese Denkfigur auch deshalb, weil sie eine direkte Verbindungslinie zu Derridas Reflexionen zum ‚Mechanismus‘ der ‚Auto‘- oder ‚Metaimmunisierung‘ zieht. Dieser Mechanismus besteht nach Derrida darin, dass ein sich schützen wollender Organismus, wenn er sich der Vergeblichkeit dieses seines Strebens bewusst wird, als letzten Ausweg seine eigene Zerstörung betreibt. Derrida, wie bekannt, hatte dies nicht im Sinne einer bloß metaphysisch-dekonstruktiven Spekulation gemeint, sondern konkret auf die Rolle der USA angesichts der terroristischen Anschläge auf die *Twin Towers* in New York bezogen.³¹

(iii) Traumatologisch ist aber bei Heidegger auch die Geschichte des Seins selbst, denn das Sein selbst ist vom Nichts oder vom Nichtenden bedroht. Auf den ersten Blick scheint dies die ‚Schuld‘ der Metaphysik zu sein, des grassierenden Nihilismus, der im Keim schon in der antiken Philosophie beginnt, indem einem jeden Typ von Seinsverständnis unweigerlich eine Art Seinsvernichtung beihergeht, was daran liegt, dass Sein vergessen und Sein auf Seiendes projiziert wird, und das eben ist das Geschäft der Metaphysik.³² Andererseits aber könnte man einwenden, dass eine gewisse ‚Portion‘ Seinsvergessen unumgänglich ist, denn wie Heidegger selbst sagt, braucht das Sein das Seiende, um sich zu zeigen: wo soll sich denn z.B. ein ‚als‘, ein ‚und‘, ein ‚nicht‘ zeigen, wenn nicht im Licht des gelichteten Seienden? Allerdings scheint diese Art von Nichtung nicht die entscheidende zu sein, denn die eigentliche, wirklich ‚lebensbedrohende‘ Gefahr für das Sein geht vom Wesen des Menschen aus. Sehen wir auf folgende Sätze Heideggers:

Das Sein west so, insofern es als die Ankunft der Unverborgenheit diese selbst, nicht als etwas fremdes, sondern als das Sein be-nötigt. Das Sein braucht die Unterkunft. Es nimmt diese, sie be-nötigend, in seinen Anspruch. Das Sein ist in dem zwiefach einigen Sinne nötigend: das Un-ablässige und das Brauchende im Bezug der Unterkunft, als

31. BORRADORI, Giovanna – *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2003.

32. HEIDEGGER, M. – *Metaphysik und Nihilismus*. 1. *Die Überwindung der Metaphysik*; 2. *Das Wesen des Nihilismus*, Hrsg. v. Hans-Joachim Friedrich, Frankfurt a.M.: Klostermann, GA 67, 1999, S. 226.

welche das Wesen west, dem der Mensch als der geschichtliche gehört. [...] Das Unablässige seines Brauchens fährt im Ausbleiben seiner Unverborgenheit so weit aus, daß die Unterkunft des Seins, d.h. das Wesen des Menschen ausgelassen, der Mensch mit der Vernichtung seines Wesens bedroht und das Sein selbst im Brauchen seiner Unterkunft gefährdet wird.³³

Hier scheinen wir vor der unheimlichsten Möglichkeit der Gewalttätigkeit des Daseins zu stehen, die durch den totalen Entzug des Daseins zum absoluten Ausbleiben des Seins, zu seiner Heimatlosigkeit, ‚Obdachlosigkeit‘ und in letzter Konsequenz zu seinem Tod führt. Heidegger selbst bezeichnet diese Vision als ‚absurde‘, die aber trotz ihrer logischen Unmöglichkeit dennoch ‚sein kann‘:

Nicht daran liegt es zuerst und nur, daß das Denken im Angehen gegen das Sein selbst in das logisch Unmögliche fällt, sondern daß es in solchem Angehen gegen das Sein selbst in die Abkehr vom Sein selbst aufsteht und die Preisgabe der Wesensmöglichkeit des Menschen betreibt, welches Betreiben trotz seiner Absurdität und logischen Unmöglichkeit geschicklich wirklich werden oder gar schon sein kann.³⁴

Deutlicher kann die Traumatologie des Seins, sozusagen die Seinsangst des Seins selbst vor dem ihm unabänderlich bei-wohnenden Nichts, kaum bezeichnet werden. Dass hier die vielfältigsten ‚metaphysischen‘ Spekulationen sich anschließen lassen, ist offensichtlich. Ob Heideggers Rettungsvision einer Hütung und Wahrung des Seins, einer tiefgehenden Lassenshaltung, die, psychologisiert man sie, als Regression in die uterologische und ökologische Harmonie des unversehrt sich Entfaltenkönnens verstanden werden kann, überlasse ich dem Leser zu entscheiden. Tatsache aber scheint, dass vorschnelle Psychologisierungen sich dem metaphysischen Gepäck nicht so leicht entledigen können.

3.2. Traumatologik bei Sloterdijk

Sloterdijks metaphysische Traumatologik ist eindeutig anthropologischen Charakters, obwohl Sloterdijk diese seine Anthropologie durchaus mit ontologischen und metaphysischen Ansprüchen verknüpft, wenn

33. *Ibidem*, S. 250.

34. *Ibidem*, S. 250.

auch nicht, wie wir oben schon angesprochen haben, im Sinne Heideggers, da dieser ja zur Klasse der ‚letzten Metaphysiker‘ gerechnet wurde. Das eigentliche Drama des traumatologischen Kampfes zwischen Sein und Nichts zeigt sich nach Sloterdijk phänomenologisch in der Geschichte des menschlichen Einwohnens im Ungeheuren, und diese Geschichte ist eine der Emanation des Technischen. Einen Großteil seiner Aufmerksamkeit widmet Sloterdijk sowohl in *Sphären*, als auch in *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik* den ‚intermonadischen‘ Konflikten unter den untereinander konkurrierenden Immunitätsbestrebungen und -systemen; hinter diesen liegt aber das, was unter Erweiterung des Zooms als Geschichte der Metaphysik zu bezeichnen wäre. Und diese Geschichte wiederum ist hochgradig traumatologisch. Dies liegt daran, dass der Zusammenbruch bestimmter epochaler Formen des Immunitätsstrebens eine jeweils traumatische Erfahrung ist.

Im Aufsatz mit dem Titel „Kränkung durch Maschinen“³⁵ greift Sloterdijk explizit auf den Traumabegriff zurück. Kränkungen, so heißt es hier, seien Herausforderungen an das Immunsystem. Kränkung muss nicht traumatisch sein, aber sie kann es werden, und zwar dann, wenn die Kränkung nicht verarbeitet oder trotz besseren Wissens an überholten Immunstrategien festgehalten wird. Was nun in besagtem Text in Frage steht, sind kollektive oder ‚Menschheits-Kränkungen‘, das heißt, wir bewegen uns sozusagen im Feld der Geschichte der Metaphysik. Mit Bezug auf Freud, der die drei großen Kränkungen der Wissenschaftsgeschichte in der Verletzung des kosmologischen Narzissmus durch Kopernikus, des menschlichen Narzissmus durch Darwin, und des Vernunftnarzissmus durch die von ihm selbst initiierte Psychoanalyse sah, müssten, so Sloterdijk, noch eine ganze Reihe weiterer dramatischer Kränkungen aufgeführt werden, die sich entweder schon ereignet haben oder sich in absehbarer Zeit ereignen werden. Ich führe hier nur die letzten drei der, so Sloterdijk, für die nahe Zukunft sich ankündigenden großen Kränkungen an: die Computerkränkung, indem das ‚mechanische‘ Double den Menschen durch höhere Kapazitäten beschämt, die ökologische Kränkung, indem die Natur dem Menschen dessen Unfähigkeit aufzeigt, und die Kränkung durch Robotik, Genetik und Bionik, durch welche „die intimsten selbsthaften Manifestationen der menschlichen Existenz wie Kreativität, Liebe und Willensfreiheit in einem aus Irrlichtern übersäten Sumpf aus reflexiven Technologien, Therapien und Machtspielen

35. SLOTERDIJK, Peter – *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001, S. 338-366.

untergehen.”³⁶ Sloterdijk zieht aus diesem düsteren Panorama schon existierender oder auf uns wartender Kränkungen das Fazit, dass der Mensch oder das Sein des Menschen auch als traumatologisches Cogito verstanden werden könne: “Ich werde gekränkt, also bin ich.”³⁷

Was nun den Umgang Sloterdijs mit dieser Einsicht in die traumatologische Struktur der ‚Metaphysikgeschichte‘ angeht, so lässt sich meiner Ansicht nach eine Art doppelter Diskurs bei Sloterdijk feststellen. Der erste Diskurs distanziert sich stark von Heidegger und scheint eine diametrale Gegenposition zu ihm zu beziehen. Ihm zufolge ist es falsch und deswegen traumatisch, an alten, überholten Strategien zur Traumabekämpfung festzuhalten. Statt an infantilen oder religiösen Formen eines Primärnarzissmus festzuhalten, müsse der Mensch zu den entwickelten Formen eines „Könnensnarzißmus“³⁸ aufsteigen. Das ist auch der Punkt, an dem die Begriffe ‚Technik‘ und ‚Metaphysik‘ kurzgeschlossen werden. Ein zurückgebliebenes, falsches Abwehrverhalten den Kränkungen gegenüber ist, so Sloterdijk, „reaktionär“, mündet in Technikphobie und Technikdämonie und ist als Abwehr gegenüber einer „schon vollzogenen metaphysischen Wandlung“ ein „Verwesungsprodukt“ der überholten „metaphysischen Abwehrhaltung“.³⁹ Gefordert sei demgegenüber eine grundlegende Technikakzeptanz. Diese beruft sich auf eine sich immer stärker globalisierende Vernetzung von Wohnräumen und Wohnformen und auf deren zunehmende Virtualisierung.⁴⁰ Noch entscheidender aber ist, dass in der neuen ‚Schaumform‘ des Wohnens der Traum von der immunologisch so wichtigen Kontrolle des Innen und Außen technisch realisierbar zu werden scheint. Dies aber wiederum ist mit der metaphysisch wohl radikalsten Änderung verbunden, nämlich derjenigen, dass nach Sloterdijk der Mensch sich damit anfreunden muss, dass Technik ins „metaphysische“, „vormals autonom scheinende Feld“ der Subjektkonstitution selbst eingreift.⁴¹ Demgegenüber sei es nur allzu verständlich, dass das den alten metaphysischen Paradigmen verhaftete Subjekt diese metaphysische Wandlung als Selbstverlust, als Verlust des alten Humanismus, als Dingwerdung des Subjekts perhorresziere.⁴² Die These, dass sich der Mensch dieser neuen Herausforderung zu stellen

36. *Ibidem*, S. 345.

37. *Ibidem*, S. 351.

38. *Ibidem*, S. 346.

39. *Ibidem*, S. 223.

40. *Ibidem*, S. 131-135.

41. *Ibidem*, S. 220f.

42. *Ibidem*, S. 222f.

habe, diese allerdings mit einem gewandelten Verständnis von Technik einhergehen müsse – statt der alten Dominationstechnik müsse Technik als Homöotechnik begriffen werden – hatte, wie bekannt, seit 1999 zu den heftigsten polemischen Debatten Anlass gegeben. Heideggerisch gesehen könnte man diesen Diskurs so kennzeichnen, dass hier der Verlust des Wesens des Menschen aus freien Stücken akzeptiert wird und die Seinsvergessenheit total wird. Aus Sloterdijks Perspektive aber stellt sich die Differenz von Seiendem und Sein anders dar. Wenn sie überhaupt besteht, dann darin, dass es bestimmte epochale („metaphysische“) ‚Wesensweisen‘ des auf traumatologischem Fundament ruhenden In-Seins des Menschen gibt, deren Entwicklung zu einer jeweils neuen Wesensweise der immunologischen In-Seins-Konzeption führt. Das technische Zeitalter zeichnet sich vor dem vorhergehenden ‚metaphysischen‘ (im pejorativen, nicht im positiven Sinne) dadurch aus, dass In-Seins-Konzepte („Wohnprojekte“) dissoziierter und entideologisiert werden, und *in the long run* zu einer Herausforderung des ‚Wesens‘ (verbal verstanden) des ‚Daseins‘ selbst führen. Das aber lässt sich wiederum als Seinswandel verstehen, sowohl des ‚Seins‘ als auch des Daseins, auf welches die Aufgabe zukommen wird, sich mit den extremsten Formen seiner Selbstproduktion und dem Umgang mit dem Phänomen seines Todes in einer gewaltigen Herausforderung neu auseinanderzusetzen. Sloterdijks Blick in die Zukunft kann deshalb auch als Einsicht in die Dimension dieses Wagnisses interpretiert werden, der man, trotz bisweilen naivem Optimismus, nicht vorwerfen kann, dass ihr der Sinn für Perversität, Abgründe und Gefahren dieser Herausforderung abgeht.⁴³ Heidegger dagegen beginge den alten Hegelschen Fehler, die eigene Zeit als Endzeit, als Zielpunkt einer Entwicklung zu sehen. Denn über die totale Seinsvergessenheit hinaus gibt es keine Steigerung mehr, sondern nur das Entweder – Oder. Dadurch gewinnt auch die Kehrseite der Seinsvergessenheit, die Seinsrettung, einen Endgültigkeitscharakter. Sollte sie gelingen, so müsste man sich die Welt als ökumenisches Gelassenheitsszenarium vorstellen, eine Art Naturschauspiel und Künstlerwelt in einem, in der alles und jedes an der Entwicklung seiner Eigentlichkeit und der der anderen, seien es Dinge oder Menschen, friedlich-inspirativ kooperiert. Mithin: Hölle oder Himmel,

43. Die Liste der Veröffentlichungen im Rahmen der vor allem in Deutschland polemisch geführten Debatte um Sloterdijks Technophilie ist schon heute sehr lang und muss hier nicht angeführt werden. Interessant aber ist der Beitrag von DUQUE, Félix – *En torno al humanismo*. Madrid: tecnos, 2002, zu diesem Thema, da er eine intensive kontrastive Auseinandersetzung mit Sloterdijk und Heidegger vorlegt. Duque ist einer der zahlreichen Vertreter der Auffassung, dass Sloterdijks Technikverständnis durchaus gefährlich ist.

Fisch oder Fleisch, womit wir wieder bei der ersten Dichotomie angelangt sind, der von Sein und Nichts – so dass wir Heideggers Ereignisphilosophie bescheinigen könnten, dass sie auf einer noch profunderen Stufe als der des offensichtlichen, ontologischen Seins und Nichts der traumatologischen Logik folgt.

Eben diesen ‚Vorwurf‘ – der eigentlich keiner ist, wenn man davon ausgeht, dass Traumatologie uns ins Wesen eingeschrieben ist – kann man aber wiederum auch Sloterdijk machen. In einem langen Abschnitt des einleitenden Teils von „Domestikation des Seins“⁴⁴ legt Sloterdijk eine kurze Diagnose der Philosophie des 20. Jahrhunderts vor, in der dieser das Suchtmoment eingeschrieben ist, einer falschen Mittelmäßigkeit zu entfliehen, die sich dann nach Erfahrung der negativen Radikalität des Zweiten Weltkriegs zumindest im Denken derjenigen fortgesetzt habe, die sich als Avantgarde verstanden (genannt wird Sartres Appell an „Literatur der äußersten Situationen“, Existenzialismus überhaupt, aber auch die neomarxistische Linke). Stattdessen gelte es, sich von dieser Obstitution des Radikalen freizumachen. Radikalismus führe zu Hypermoral, und diese zeitige Phänomene der Anti-Hypermoral. Andererseits beinhalte die im Postmodernismus begriffene Entradikalisierung (globale Vernetzung, Entmachtung der Täter-Vernunft) die Gefahr einer neuen Mediokrisierung. Angesichts der neuen Faktizität, dass das Organ für eine Rezeption der radikalen Moderne des 20. Jahrhunderts quasi taub geworden sei und kein rechter Resonanzboden mehr für deren adäquate Aufarbeitung gegeben sei, laufe die neue Tendenz zur Mittelmäßigkeit, oder besser zur Exklusion des Radikalen und zu seiner Ächtung, Gefahr, alles in den Geleisen der akademischen Routine zu behandeln (akademischer Autismus). Dabei verliere man den Blick dafür, vor allem nach scheinbarer Entschärfung der Atombombengefahr, des Ost-West-Wettrüstens, etc., dass *das Monströse weiter unter uns sei*. Eben dies ist der Punkt, den ich hier betonen möchte: die Traumatologie holt auch Sloterdijk wieder ein. Die Urangst vor dem totalen Nichten, die in der Vision einer Homöotechnik scheinbar verdrängt war, zeigt nun doch wieder ihr Gesicht. Und wie bei Heidegger ist es die Blindheit für ihre Radikalität, für ihr ‚Sein‘ und für die in ihr schlummernde Gefahr aufgrund des falschen Sicherheitsgefühls im Ambiente einer durchgreifenden Mediokrität, die uns am gefährlichsten werden kann. Sloterdijk variiert in der Bestimmung dieses ganz aktuellen Monströsen. Im erwähnten Textabschnitt nennt er drei Szenarien:

44. SLOTERDIJK, Peter – *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001, S. 146-154.

wenn Netzwerke zerreißen sollten, sei die Fallhöhe gigantisch; die neue biologische Kerntechnik könne die gesamte Menschheit zu Geiseln machen; der Primat des Ökonomischen übers Politische könne eine neue Konterrevolution des Politischen auslösen. Circa ein Jahrzehnt später nimmt Sloterdijk die schon weitaus früher in *Eurotaoismus – Zur Kritik der politischen Kinetik*⁴⁵ lancierte Kritik an der Zerstörung der Umwelt wieder auf, um nun vor der „Großen Katastrophe“⁴⁶ zu warnen, die ‚unter uns geht‘ und, bevor es überhaupt eine Möglichkeit gibt, ihr mit technischen Mitteln auszuweichen, die ‚Seiend-Basis‘ für alle weitere In-Seins-Entwicklung entzieht, d.h. alles Leben und ‚Sein‘ auf diesem Planeten ein für allemal vernichtet.

4. Abschließende Bemerkungen

Der Versuch, eine strukturelle Verknüpfung zwischen Metaphysik und Logik des Traumas herauszustellen, sollte, so hoffe ich gezeigt zu haben, nicht dazu verleiten, dass die alten Fragen, ob es sich hier um Psychologisierung der Metaphysik oder, umgekehrt, um essentialistische Metaphysizierung psychischer, gesellschaftlicher oder politischer Phänomene handle, zu stark in den Mittelpunkt gerückt werden. Wichtiger ist meiner Ansicht nach die Tatsache, dass die Auseinandersetzung um Sein und Nichts, und zwar in spezifisch traumatologischer Ausprägung, eine Verknüpfbarkeit beider Topiken und Denkweisen erlaubt. Traumatologie weist nicht nur eine ubiquitäre phänomenal-empirische Präsenz auf, sondern ‚west‘ und ‚haust‘ auch in der Disziplin, die sich seit jeher mit dem Nicht-Mehr-Verstehbaren oder Noch-Nicht-Verstehbaren beschäftigt – der Metaphysik.

45. SLOTERDIJK, Peter – *Eurotaoismus – Zur Kritik der politischen Kinetik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989.

46. SLOTERDIJK, Peter – *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt <.M.: Suhrkamp, 2012, S. 702 und *passim*.