
Pierre Bourdieu

Die politische Ontologie

Martin Heideggers

edition suhrkamp

SV

edition suhrkamp 1514

Über das Verhältnis Martin Heideggers und dessen Philosophie zum Nationalsozialismus ist viel diskutiert worden. Das vorliegende Buch von Pierre Bourdieu ist ein Beitrag zu dieser Debatte – jedoch nicht durch den Nachweis philosophieexterner Bezüge zwischen NS-Politik und den Handlungen dieses Philosophen. Bourdieu geht es vielmehr um die Rekonstruktion sowohl der verschiedenen Varianten der Weltanschauung der »konservativen Revolutionäre« als auch der intellektuellen und sozialen Logik des philosophischen Feldes, auf dem sich die Überführung der völkischen Gesinnung in die existentielle Philosophie vollzieht. Erst dann kann man die politische Ontologie Martin Heideggers verstehen und bewerten.

Pierre Bourdieu (1930-2002) ist einer der großen französischen Soziologen. Zuletzt erschienen im Suhrkamp Verlag von ihm *Die männliche Herrschaft* und über ihn *Pierre Bourdieu. Deutsch-französische Perspektiven* (stw 1752).

Pierre Bourdieu
Die politische Ontologie
Martin Heideggers

*Aus dem Französischen
von Bernd Schwibs*

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe: *L'ontologie politique de Martin Heidegger*.
© Les Editions de Minuit 1988

3. Auflage 2015

Erste Auflage 1988

edition suhrkamp 1514

Neue Folge Band 514

© Les Editions de Minuit 1988

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1988

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,

des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung

durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form

(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)

ohne schriftliche Genehmigung des Verlages

reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme

verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Printed in Germany

Umschlag gestaltet nach einem Konzept

von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-11514-5

Inhalt

- Vorwort 7
- Einführung: Ein scheeles Denken 9
- I. Die reine Philosophie und der Zeitgeist 16
- II. Philosophisches Feld und Raum der
Möglichkeiten 55
- III. Eine »konservative Revolution« in der
Philosophie 73
- IV. Zensur und Formgebung 91
- V. Die interne Analyse und der Respekt der
Formen 113
- VI. Die Selbstinterpretation und die Entwicklung
des Systems 126
- Anmerkungen* 135

Für Marie-Claire

Vorwort

Die vorliegende Studie erschien erstmals in etwas anderer Form 1975 in der Zeitschrift *Actes de la recherche en sciences sociales* (und noch im selben Jahr auf deutsch im Syndikat Verlag). Primär als eine methodische Übung gedacht, lag ihrer Perspektive jegliche Denunziation fern. Doch da die wissenschaftliche Analyse nichts mit der Logik des Prozesses und den dabei aufgeworfenen Fragen zu tun hat (War Heidegger Nazi? War seine Philosophie nazistisch? Sollte Heidegger gelehrt werden? usw.), ist noch keineswegs ausgemacht, daß die ungesunde Hektik, in deren Mittelpunkt die Figur des Philosophen gegenwärtig steht, einer angemessenen Rezeption der vorliegenden Arbeit, die wohl noch immer unzeitgemäß ist, tatsächlich förderlich sein wird.

Neben einigen zusätzlichen Anmerkungen zur Aktualisierung der historischen Information beruht die wesentliche Änderung darin, die drei Kapitel, die der Analyse der Heideggerschen Sprache und der von ihr geforderten Lektüre gewidmet sind, ans Ende gerückt zu haben. Damit droht freilich kaschiert zu werden, daß es – und dies im Widerspruch zu einer häufig anzutreffenden Vorstellung von Soziologie – gerade die Lektüre des Werkes selbst war, seiner Doppeldeutigkeiten und Anspielungen, die zu einer Zeit, als dies alles den Historikern weitgehend unbekannt war, bestimmte und völlig unerwartete politische Implikationen der Heideggerschen Philosophie offenbarte: so die im Zentrum der Theorie der Zeitlichkeit stehende Verurteilung des Wohlfahrtsstaates, der zur Verdammung der Heimatlosigkeit und Irrnis subli-

mierte Antisemitismus, die in den gewundenen Anspielungen des Dialogs mit Jünger sich bekundende Weigerung, sich vom einstigen Nazi-Engagement zu distanzieren, so der konservative Revolutionarismus, der ebenso die philosophischen Strategien der radikalen Überwindung nährt wie den Bruch mit dem Hitler-Regime, der – wie Hugo Ott aufgewiesen hat – aus der unmittelbaren Enttäuschung rührte, daß dem revolutionären Drang des Philosophen nach dem Auftrag als philosophischer Führer die Anerkennung versagt blieb.

Dies alles, durchaus in den Texten selber ablesbar, wurde von den Hütern der orthodoxen Lektüre abgewehrt. Diese, in ihrer Einzigartigkeit und Differenz gefährdet durch die Fortschritte der Wissenschaft, die sich ihrem Zugriff entzieht, klammern sich vielmehr, gleich gestürzten Aristokraten, an eine Philosophie der Philosophie, deren exemplarischen Ausdruck ihnen Heidegger mit der Grenzziehung zwischen Ontologie und Anthropologie lieferte. Freilich schieben sie damit nur den Zeitpunkt hinaus, an dem auch sie sich nach den Gründen der besonderen Blindheit der Professionellen der Klarheit fragen müssen, deren Inbegriff einmal mehr durch Heidegger gegeben ist und die sie mit ihrer Haltung, vor den Tatsachen weiterhin die Augen zu verschließen, und ihrem hochmütigen Schweigen wiederholen und bestätigen.

Einführung

Ein scheeles Denken*

louche: schielend, scheel, übersichtig;
l'envie est louche, der Neid urtheilet nie recht;
une expression louche, eine zweydeutige Redensart;
vin louche, Wein, der ein wenig trüb ist

(*Dictionnaire françois-allemand*, o. J., o. O.)

Kaum ein anderes Denken dürfte in seiner Raum- und Zeitdimension so tiefgreifend festgelegt sein wie die – laut Croce – »reine Philosophie« Heideggers.¹ Kein Problem der Epoche, keine von den »konservativen Revolutionären« darauf gegebene Antwort, die nicht in diesem absoluten Werk präsent wären – freilich in sublimierter und als solche unkenntlich gemachter Gestalt. Und doch: Kaum ein anderes Werk ist auf eine so weitgehend unhistorische Weise gelesen worden. Selbst jene, die am entschiedensten die nationalsozialistischen Verstrickungen und Zugeständnisse des Autors von *Sein und Zeit* anprangerten, haben es immer vermieden, in den Texten selbst nach Hinweisen, Geständnissen und Spuren zu suchen, aus denen sich das politische Engagement ihres Autors hätte erschließen oder erhellen lassen.

Dennoch wäre es ein fruchtloses Unterfangen, die These vom steten und allgegenwärtigen Bezug auf die historische Situation und den kulturellen Kontext dadurch überzeugend erhärten zu wollen, daß man etwa

* (im Original: Une pensée louche, A. d. Ü.)

das Denken Heideggers minder intelligent verbrämten Diskursen, die – *bis auf das System* – ihm äquivalent sind, annäherte. Die relative Autonomie des philosophischen Produktionsfeldes bewirkt, daß derartige Vergleiche *ebenso* zum Beweis der Abhängigkeit wie der Unabhängigkeit herangezogen werden können. Paradoxerweise ist es gerade der Feld-Effekt, das heißt der von den spezifischen Zwängen des philosophischen Mikrokosmos auf die Produktion der philosophischen Diskurse ausgehende Effekt, durch den die Illusion der absoluten Autonomie ihre objektive Begründung erfährt und der angeführt werden kann, um *a priori* jene Angleichung zu untersagen oder zurückzuweisen: zwischen dem Werk Heideggers, dem konservativen Revolutionär *in der Philosophie*, also im relativ autonomen Feld der Philosophie, und den Werken von Ökonomen wie Sombart und Spann oder politischen Essayisten wie Spengler und Jünger, die man tatsächlich in große Nähe zu Heidegger zu rücken versucht wäre, dürfte gerade in diesen Dingen nicht nach der *ceteris paribus*-Maxime vorgegangen werden. Die angemessene Analyse basiert auf einer doppelten Weigerung: Sie weist sowohl den Anspruch des philosophischen Textes auf absolute Autonomie und die damit einhergehende Ablehnung jedes Außenbezugs zurück als auch die unmittelbare Reduktion des Textes auf die allgemeinsten Bedingungen seiner Produktion. Die Unabhängigkeit kann durchaus anerkannt werden, vorausgesetzt, man sieht klar, daß dies nur eine andere Bezeichnung darstellt für die Abhängigkeit von den spezifischen internen Funktionsgesetzen des philosophischen Feldes; es kann auch die Abhängigkeit anerkannt werden, vorausgesetzt, man stellt die systematischen Transformationen in Rechnung, die deren Auswirkungen dadurch erfahren, daß sie sich

nur über die besonderen Mechanismen des philosophischen Feldes vollziehen.

Die Trennung von politischer und philosophischer Lektüre ist folglich aufzugeben; statt dessen sind die durch ihre *Ambiguität*, das heißt den Bezug auf zwei soziale und zwei damit korrespondierende mentale Räume, ausgezeichneten Schriften einer gleichermaßen politischen wie philosophischen *Doppellektüre* zu unterwerfen. Weil Adorno die relative Autonomie des philosophischen Feldes ignoriert, bezieht er zu unvermittelt die relevanten Merkmale von Heideggers Philosophie auf Besonderheiten der Klassenfraktion, der dieser angehört: Dieser »Kurzschluß« verleitet ihn zwangsläufig dazu, diese archaisierende Ideologie zum Ausdruck einer Gruppe von Intellektuellen zu stempeln, die durch die Industriegesellschaft überholt und bar jeder Unabhängigkeit und wirtschaftlichen Macht sind. Es steht hier außer Frage, diesen Zusammenhang zu bestreiten, noch die Beziehung, die Adorno zwischen den Themen der Angst und der Sinnlosigkeit und der faktischen Ohnmacht der Produzenten dieser Themen herstellt – zumal nicht nach dem Buch Ringers, der die Hinwendung der von ihm so genannten »deutschen Mandarine« zum reaktionären Konservatismus auf deren sinkende Stellung innerhalb der Struktur der herrschenden Klasse zurückführt. Doch da Adorno es unterläßt, die entscheidende Vermittlung, nämlich die bestimmenden Positionen des philosophischen Feldes und deren Beziehung zu den grundlegenden Gegensätzen des philosophischen Systems, begrifflich zu fassen, entgeht ihm auch unausweichlich das Prinzip der Alchimie, die den philosophischen Diskurs vor der handgreiflichen Reduktion auf die Klassenposition seines Produzenten schützt, und zugleich verbaut er sich auch die Erklärung

dessen, was als das Wesentliche zu gelten hat: der Effekt der philosophischen Formgebung.

Kritiker, die die Philosophie ihrer Verbindung zum Nationalsozialismus wegen verwerfen, wie Lobredner, die die Philosophie von der Zugehörigkeit zum Nationalsozialismus abtrennen: ihnen allen ist gemeinsam, davon abzusehen, daß die Philosophie Heideggers auch nichts anderes sein könnte als die von der eigentümlichen Zensur des philosophischen Produktionsfeldes aufgezwungene philosophische *Sublimierung* der politischen oder ethischen Prinzipien, die der Zustimmung des Philosophen zum Nationalsozialismus bestimmend zugrunde lagen. In ihrem Eigensinn, die biographischen Fakten zu durchleuchten, ohne sie mit der immanenten Logik des Heideggerschen Werkes in Beziehung zu setzen, akzeptieren am Ende dessen Gegner die von den Apologeten getroffene Unterscheidung zwischen einer »kritischen Aufbereitung der Fakten« und der »Hermeneutik von Texten«.² Auf der einen Seite also die Biographie mit ihren öffentlichen und privaten Ereignissen: die Geburt am 26. September 1889 in Meßkirch, einem kleinen Dorf im Schwarzwald, die Familie von kleinen Handwerkern abstammend, Besuch der Volksschule in Meßkirch, des Gymnasiums in Konstanz und Freiburg i. Br.; 1909 Einschreibung an der Universität von Freiburg, Studium der Theologie und Philosophie, die Promotion 1913 usw.; nebenbei der Eintritt in die NSDAP, eine Rektoratsrede und einiges Schweigen. Auf der anderen Seite die intellektuelle Biographie, »reingewaschen« von allem Bezug auf Ereignisse des alltäglichen Daseins des Philosophen. In dieser Hinsicht bildet das »Verzeichnis der Vorlesungen und Übungen von M. Heidegger« von 1915 bis 1958 ein exemplarisches Dokument: Auf die allein für legitim er-

achtete weltliche Praxis, die philosophische Lehre, und vorzüglich auf deren offizielle Seite beschränkt³, wird der Denker ganz eins mit dem Denken, geht das Leben auf im nunmehr als selbstgenügsames und selbsterzeugendes Wesen konstituierten Werk.

Und dennoch können noch die reduktionistischsten Kritiker nicht umhin, frappiert zu sein vom gleichzeitigen Vorhandensein bestimmter, für den philosophischen Ideolekt Heideggers typischer Worte (*Wesen des Seins, menschliches Dasein, Wesenswille, Geschick, Verlassenheit* usw.) an der Seite eines wiederum typisch nazistischen Vokabulars und dem »Anklang an Leitartikel des *Völkischen Beobachter* und an Goebbelsreden«⁴, gerade auch in den handgreiflich politischen Schriften.⁵ Es ist bezeichnend, daß die Rektoratsrede vom 27. Mai 1933, so häufig angeführt, um Heideggers Zugehörigkeit zum Naziregime unter Beweis zu stellen, in einer derart reinen und rein immanenten Geschichte des Heideggerschen Denkens wie der von Richardson ihren Platz finden kann.⁶ Vermutlich hat sich der Autor dieser von allem Anstößigen gereinigten Geschichte nicht wenig Mühe gemacht, um eine zeitgebundene Stellungnahme als vollkommen konsequente Anwendung, *applicatio* im Gadammerschen Sinn, der philosophischen Theorie erscheinen zu lassen (zum Beispiel mit der Attacke gegen die objektive Wissenschaft). Karl Löwith indes hat die Zwieschlächtigkeit jener Rede klar formuliert: »Verglichen mit den zahllosen Broschüren und Reden, die nach dem Umsturz die gleichgeschalteten Professoren von sich gaben, ist Heideggers Rede höchst philosophisch und anspruchsvoll, ein kleines Meisterwerk an Formulierung und Komposition. Gemessen mit dem Maßstab der Philosophie ist sie eine einzige Zweideutigkeit, denn sie versteht es, die existen-

tialontologischen Kategorien dem geschichtlichen ›Augenblick‹ (*Sein und Zeit*, § 74) in einer Weise dienstbar zu machen, daß sie den Anschein erwecken, als könnten und müßten ihre philosophischen Absichten mit der politischen Lage a priori zusammengehen und die Freiheit des Forschens mit dem staatlichen Zwang. Der Arbeits- und Wehrdienst wird eins mit dem Wissensdienst, so daß man am Ende des Vortrags nicht weiß, ob man Diels' *Vorsokratiker* in die Hände nehmen soll oder mit der SA marschieren. Man kann darum diese Rede weder bloß politisch noch rein philosophisch beurteilen.«⁷

Wie es falsch wäre, Heidegger, der Affinität seines Denkens mit dem von Essayisten wie Spengler und Jünger wegen, ausschließlich in den politischen Raum zu versetzen, so nicht minder, wollte man ihn nur im »eigentlich« philosophischen Raum, das heißt innerhalb der relativ-autonomen Geschichte der Philosophie, verorten, etwa unter Berufung auf seinen Gegensatz zum Neukantianismus. Die prägnantesten Merkmale und Wirkungen seines Denkens finden gerade in dieser doppelten Referenz ihr Prinzip. Dessen adäquates Verständnis setzt denn auch voraus, daß man jene doppelte Bezugnahme, die Heideggers politische Ontologie – eine politische Stellungnahme, die sich allein philosophisch äußert – praktisch vollzieht, auf bewußte und methodische Weise nachvollzieht.

Gegen ihre Objektivierung sind die gelehrten Diskurse noch immer am wirksamsten durch den enormen Umfang der Aufgabe gefeilt, als die sich die Aufdeckung des umfassenden Systems der Beziehungen, woraus sie ihre Daseinsberechtigung ziehen, erweist. Es ginge im vorliegenden Fall also um nichts mehr und nichts weniger als um die umfassende Rekonstruktion der Struktur des

philosophischen Produktionsfeldes – einschließlich der Geschichte, aus der sie hervorgeht –, der Struktur des universitär-akademischen Feldes, die der Professoren-schaft ihre »Landschaft«, wie Heidegger zu sagen beliebt, wie auch Funktion zuweist, der Struktur des Macht-Feldes, worin die zeitgenössische wie künftige Stellung der Professoren ihre Bestimmung erfährt, und so immer weiter bis hin zur Rekonstruktion der gesamten Gesellschaftsstruktur Deutschlands während der Weimarer Republik.⁸ Man braucht sich nur den Umfang dieses Unternehmens vor Augen zu führen, um sogleich voraus-sagen zu können, daß die wissenschaftliche Analyse zwangsläufig die geballte Kritik ebenso der Hüter der Form, die jeden anderen Zugang zum Werk als dessen im-manente Betrachtung als Sakrileg oder als vulgär verdammen, wie auch derer auf sich ziehen wird, die, im Wissen darüber, was »in letzter Instanz« zu denken sei, keine Mühe haben werden, sich *im Gedanken* an das Ende der Analyse zu versetzen, um von dort die unvermeidlichen Beschränkungen einer jeden Analyse *in actu* zu denun-zieren.⁹

I

Die reine Philosophie und der Zeitgeist

»In unserer bedenklichen Zeit«: Heidegger spricht. Er muß beim Wort genommen werden. Nicht minder, wenn er vom »Bedenkliche(n)« oder »Bedenklichste(n)« spricht.¹ Selbst wenn er daraus prophetische Effekte zieht (»wir denken noch nicht«), sagt Heidegger die Wahrheit, wenn er behauptet, das Bedenkliche zu denken, oder auch, wie er es nennt: eine *Umsturzsituation*. Er hat nie aufgehört, auf seine Weise die tiefe Krise zu reflektieren, die Deutschland heimgesucht hat; oder genauer, die Krise Deutschlands und der deutschen Universität haben nie aufgehört, durch ihn hindurch sich zu reflektieren und zum Ausdruck zu bringen. Der Erste Weltkrieg, die (partielle) Revolution vom November 1918, die, indem sie der Möglichkeit einer bolschewistischen Revolution konkrete Konturen verleiht, bei den Konservativen ein bleibendes Trauma hinterläßt, bittere Enttäuschung dagegen bei den Schriftstellern und Künstlern (wie Rilke und Brecht), die sich einen Moment lang für sie begeistert haben², die politischen Morde (deren Täter nicht selten ungestraft davonkommen), der Kapp-Putsch und andere Versuche zur gewaltsamen Untergrabung der Republik, die Kapitulation, der Versailler Vertrag, die französische Ruhr-Besetzung und die territorialen Abtretungen, die dem Geist des *Deutschtums* als einer Sprach- und Blutsgemeinschaft einen bitteren Schlag versetzen, die enorme Inflation zwischen 1919 und 1924, die vor allem den *Mittelstand* trifft, die kurzfristige sogenannte *Prosperitätsperiode*, die abrupt den Zugriff der Technik und der Ar-

beitsrationalisierung bringt, schließlich die große Depression von 1929: alle diese Ereignisse führen ihr Teil an traumatisierenden Erfahrungen mit sich und prägen, graduell verschieden und mit wechselnden Auswirkungen, auf Dauer das Gesellschaftsbild einer ganzen Generation von Intellektuellen. Ihren mehr oder minder euphemisierten Ausdruck finden diese Erfahrungen ebenso in den unzähligen Betrachtungen zum »Massenzeitalter« und zur »Technik« wie in der expressionistischen Malerei, Dichtung und Filmkunst, in jener gleichsam konvulsivischen und pathetischen Vollendung der im Wien der Jahrhundertwende begonnenen Bewegung, als die sich die »Weimarer Kultur« erweist, mit all ihrer Heimsuchung durch die »Zivilisationskrankheit«, ihrer Faszination durch Krieg und Tod, ihrer Revolte gegen die technische Zivilisation und die waltenden Mächte.

In diesem Umfeld nun entfaltet sich, zunächst noch in Randbezirken der Universität, jene ganz und gar originelle *ideologische Gestimmtheit*, mit der nach und nach das gesamte Bildungsbürgertum durchtränkt wird. Ob diese metaphysisch-politische Vulgata gleichsam eine Vulgarisierung gelehrter ökonomischer oder philosophischer Theorien oder aber das eigenständige Produkt einer unablässigen Erfindungsleistung darstellt, ist schwer auszumachen. Was an einen Prozeß der »Vulgarisierung« denken läßt, ist die Tatsache, daß sich eine ganze Abstufung von Ausdrücken findet, die zwar äquivalente Funktionen erfüllen, aber dies hinsichtlich der *Form*, das heißt der Euphemisierung und Rationalisierung, auf einem immer niedrigeren Anspruchsniveau: Spengler, der als »Vulgarisator« von Sombart und Spann erscheint, wird seinerseits »vulgarisiert« von den Studenten und jungen Lehrern aus der »Jugendbewegung«, die das Ende der

»Entfremdung« – ein Schlüsselwort der Epoche, allerdings synonym mit »Entwurzelung« verwendet – durch die »Verwurzelung« im Heimatboden, in Volk und Natur (mit Waldgängen und Bergtouren) erstreben, die die Tyrannei des Intellekts und des Rationalismus anprangern, der seine Ohren den freundschaftlichen Stimmen der Natur verschließt, die schließlich die Rückkehr zu Bildung und *Innerlichkeit*, das heißt den Bruch mit der materialistischen und gemeinen Jagd nach Komfort und Profit, predigen. Allerdings findet die Verbreitung auch in die umgekehrte Richtung statt.

Dieser wirre, synkretistische Diskurs bildet nur die unscharfe und matte Objektivierung einer kollektiven *Stimmung*, deren Sprecher selbst nur Echos darstellen. Die *völkische* Stimmung ist grundlegend eine Disposition gegenüber der Welt, die, auf diskursive Objektivierungen oder andere Ausdrucksformen nicht zurückführbar, an einer bestimmten körperlichen *Hexis*, einem spezifischen Verhältnis zur Sprache, wie auch, was aber nicht zum Wesentlichen gehört, an einer Reihe literarischer und philosophischer Paten – Kierkegaard, Dostojewski, Tolstoi, Nietzsche – und ethisch-politisch-metaphysischer Thesen wiederzuerkennen ist. Man sollte sich also auch nicht allzusehr von der Suche nach Quellen bestricken lassen: Natürlich gibt es, bereits seit dem 19. Jahrhundert, Paul de Lagarde (geboren 1827), Julius Langbehn (geboren 1851) und, zeitlich näher, Othmar Spann (geboren 1878), der Adam Müller fortsetzt, oder Diederichs, Herausgeber der *Tat*, dessen »neue Romantik« einen enormen Einfluß bis zu seinem Tod im Jahre 1927 ausübt; es gibt die unzähligen Historiker, die eine von der rassistischen Theorie Houston St. Chamberlains, die dieser selbst aus seiner Lektüre der *Germania* von Tacitus geschöpft hatte,

beherrschte Sicht des Germanentums vermitteln; es gibt die *völkischen* Romanschreiber und die *Blubo-Literatur*, deren Verherrlichung des Landlebens, der Natur und der Rückkehr zur Natur; es gibt die esoterischen Zirkel wie die »Kosmiker« von Klages und Schuler und alle nur denkbaren Ausprägungen der Suche nach spiritueller Erfahrung; es gibt die *Bayreuther Blätter*, eine antisemitische Zeitschrift des gereinigten und heroischen Wagnerschen Deutschland, und die glanzvollen nationalen Theateraufführungen; es gibt die rassistische Biologie und Philologie des Ariertums und das Recht à la Carl Schmitt; es gibt den Unterricht in *völkischer* Ideologie, vor allem die *Heimatkunde*, jene Schwärmerei für das angestammte Land, und die ihnen einen ausgezeichneten Platz einräumenden Lesebücher. In diesen aus allen Ecken und Enden hervorschießenden »Quellen« wird die grundlegende Eigenschaft einer ideologischen Konfiguration vermittelt, ein Gefüge aus Worten, die gleichsam als Aufschreie der Extase oder der Entrüstung fungieren, und uminterpretierten halb-wissenschaftlichen Themen, »spontanen« Hervorbringungen individueller Erfindungsgabe, die, da auf der Orchestrierung der Habitusformen und der affektiven Übereinstimmung von wechselseitig geteilten Phantasmen gegründet, objektiv aufeinander abgestimmt sind und den Anschein ebenso der Einheit wie der grenzenlosen Originalität vermitteln.

Freilich bildet die *völkische* Stimmung und Gestimmtheit auch ein Gesamt von Fragen, anhand deren sich die Epoche selbst »bedenkt«: Fragen, so verworren wie seelische Zustände und zugleich doch auch bohrend und zwanghaft wie Phantasmen, nach der Technik, den Arbeitern, der Elite, dem Volk, nach Geschichte und Vaterland. Was Wunder, wenn diese Problematik des Pathos ih-